Recherches d'histoire intellectuelle des sociétés médiévales

Sylvain Piron

▶ **To cite this version:**

Sylvain Piron. Recherches d'histoire intellectuelle des sociétés médiévales. Histoire. Université d'Orléans, 2010. tel-00520102v2

HAL Id: tel-00520102

https://theses.hal.science/tel-00520102v2

Submitted on 23 Sep 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ D'ORLÉANS

Dossier pour l'obtention de l'habilitation à diriger des recherches

Sylvain Piron

RECHERCHES D'HISTOIRE INTELLECTUELLE DES SOCIÉTÉS MÉDIÉVALES

Cinquième volume

Volume 1 : Présentation et synthèse
Volume 2 : Questions scolastiques
Volume 3 : Questions franciscaines
Volume 4 : Poésie et prophétie
Volume 5 : Économie et politique

Table des matières

Présentation 5

I. La formation du vocabulaire économique occidental 7

35. L'apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale, XII[e]-XIII[e] siècles 9

Position du problème 9
Clarifications étymologiques 13
Bilan des premiers emplois 19
Le risque et la question de l'usure 21

36. (avec Norbert Meusnier) Medieval Probabilities : a Reappraisal 29

37. Le traitement de l'incertitude commerciale dans la scolastique médiévale 33

Aperçus sur la doctrine médiévale de l'usure 34
La polémique sur les rentes viagères 40
Le risque du capital commercial 43
Les assurances et le débat sur les titres de la dette florentine 53
Conclusion 57

38. (avec Giovanni Ceccarelli) Gerald Odonis' Economics Treatise 63

The Treatise's Prologue and Structure 63
Manuscripts 65
The Historiography 67
Dating the Treatise 70
Odonis and Olivi 74
Other Sources for the Treatise 76
Odonis' Originality: a Pragmatic Approach 78
Challenging Olivi's View on the Natural Law Prohibition of Usury 81
Odonis' Use of Exiit qui seminat 84
Odonis as a Provocative Young Scholar 89
A Simplifi ed yet Innovative Vision of Moral Economy 90
Edition of Tractatus de contractibus, Quaestio 13 93

39. La dette de Panurge 105

40. Une nouvelle morale du don 121

II. Questions politiques

41. (avec Elsa Marmursztejn) Duns Scot et la politique. Pouvoir du prince et conversion des juifs 127

I. La question du baptême forcé des enfants juifs 134
Des décrétistes à Thomas d'Aquin 134
Duns Scot et la conversion forcée des juifs 139
II. Duns Scot et l'expulsion des juifs d'Angleterre 143
Remarques sur la postérité du texte 149

42. Congé à Villey 159

La thèse et ses critiques 162
Fortunes 163
Origines 165
La découverte 169
La clôture du système 172

43. Nicole Oresme. Violence, langage et raison politique 179

Langage et politique 180
L'expérience et la raison : histoire et philosophie 185
La question de l'empire universel 200
La clôture de l'espace politique 211
Les lieux de la guerre 216
La menace de la sédition et le cercle de la raison politique 226
La continuité du royaume 238
Oresme ou la désillusion 249
Conclusion 252

PRÉSENTATION

Le choix de rassembler, dans un dernier volume, des travaux portant sur les questions économiques et politiques n'est pas une simple solution de facilité. Bien que les textes réunis ici aient été produits dans des circonstances variées et en fonction de projets distincts, leur articulation thématique globale revêt un sens précis qu'il faut commencer par expliciter.

Le plus ancien plan de thèse que je retrouve, datant de juin 1996, était construit afin de déboucher sur une conclusion intitulée : « Monnaie, propriété, pouvoir politique (1280-1330) ». L'interrogation sous-jacente visait à rendre compte d'une inflexion qui se produit autour de 1300, qu'une approche disjointe des deux registres ne permet pas de repérer comme telle. Pris séparément, on peut observer d'un côté l'épuisement d'une problématique, et de l'autre, l'émergence d'un champ polémique. Ces deux mouvements gagneraient à être saisis conjointement, d'autant plus qu'ils font jouer des concepts communs et qu'ils s'impliquent mutuellement. Cette inflexion doit en outre se comprendre en fonction d'une transformation des conditions sociales : le retournement de la conjoncture économique et l'entrée dans une longue phase de dépression de l'ensemble de l'Occident est de peu postérieure au surgissement de nouvelles revendications de la part des pouvoirs politiques. Dans le dernier tiers du treizième siècle, le « secteur social de la scolastique », pour reprendre l'expression vieillie mais très parlante de Georges de Lagarde[1], est dominé par un questionnement sur la justice dont le principal point d'application concerne la moralité des échanges. Le *Traité des contrats* d'Olivi peut être considéré comme un sommet de cette saison intellectuelle. Malgré quelques interventions importantes dans les premières décennies du XIV^e^ siècle, la discussion sur l'usure change de nature à partir des années 1310. Un canon du Concile de Vienne (1312) qualifie d'hérétique le fait d'affirmer que l'usure n'est pas un péché ; dès lors, la démonstration rationnelle du caractère injuste de l'usure se fait moins pressante. Elle peut même être abandonnée comme le fait peu après le jeune lecteur du couvent franciscain de Toulouse, Guiral Ot. L'année où s'ouvrait le Concile, en juillet 1311, entre deux vagues d'expulsions des juifs et des Lombards du royaume, le roi de France rendit une ordonnance qui dépénalisait les « menues usures » : celles-ci demeuraient illicites, mais ne seraient plus punies. Comme il dut le préciser l'année suivante, Philippe le Bel n'entendait pas déroger à la condamnation de principe de l'usure[2]. Pourtant, il engageait de la sorte une

[1] Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Age*. II, *Secteur social de la scolastique*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1958 (1^ère^ ed. 1942).

[2] « Mais aucuns mal entendans et mauvaisement interpretant la sentence et les paroles de cette

régulation publique de la légalité du crédit, initiant un modèle destiné à une longue postérité. Par la suite, l'objet des discussions savantes sur l'usure ne porta plus sur le cœur de la question, mais sur l'appréciation de la licéité de telle nouvelle forme contractuelle. Par ailleurs, comme on sait, le même roi est directement à l'origine d'un renouveau virulent du débat politique, qui s'est prolongé pendant plusieurs décennies. Une fois lancée, dans le contexte d'un affrontement ouvert entre le roi et le pape, la controverse sur l'origine, la nature et les relations des pouvoirs spirituels et temporels n'a pas cessé d'agiter les esprits, dans un moment qu'il faut concevoir comme une longue séquence dotée de plusieurs rebondissements. Certes, Guillaume de Moerbeke avait traduit les *Politiques* d'Aristote dès les années 1260 ; Thomas d'Aquin et Pierre d'Auvergne les avaient commentées et Gille de Rome en avait produit une paraphrase, dédiée au jeune prince Philippe. Mais c'est à l'occasion du conflit avec Boniface VIII que cet arsenal théorique a été pour la première fois déployé hors de l'université, dans un espace public. Au cours de l'année 1303, le roi a véritablement pris à témoin l'ensemble du royaume, en demandant aux divers corps établis de souscrire à son appel au Concile. Dans ce débat, ecclésiologie et politique sont les deux faces d'une même réflexion, puisque chaque intervention sur l'un des pouvoirs implique une définition corrélative de l'autre. Les étapes suivantes ont été réactivées par des considérations ecclésiologiques – suscitées par le dernier épisode de la querelle entre mendiants et séculiers lors de l'offensive dominicaine contre Jean de Pouilly, ou par la question de la pauvreté du Christ sous Jean XXII.

ordonnance, jaçoit qu'elles soient claires et entendables, pour ce que en cette ordonnance n'avons mis peine nommement contre ceux qui useront et frequenteront usures de menües quantité, s'efforcent d'arguer que nous entendons que celles menües usures se puissent bonnement user, ou frequenter en nostre royaume, laquelle interpretatione et argument de telles gens sont moust mauvais. Car comme nous ayons par paroles expresses deffendus toutes manieres de gens, ja pour ce que nous plus aprement poursuivons et punissons les plus grieves usures ainsi comme ils viennent de la greigneur convoitise, inequité et inhumanité, et qui plus griefvement tourmante le peuple, et le commun des gens, nul homme de sain entendement ne doit entendre que nous voulsisions souffrir ce que nous avons réprimé et deffendu expressement. Mais à ce que ne se donne lieu de doute à aucuns simples ou malicieux, nous declarons par ces presentes letres que nous en l'ordonnance dessus dite avons reprouvé et deffendu et encore reprouvons et deffendons toutes manieres d'usures, de quelque quantité qu'elles soient causée, comme elles sont de Dieu et des saints peres deffendües. Mais la peine de corps et d'avoir dessus dits, nous ne mettons mie fors contre ceux qui les plus grosses usures recevront, useront ou frequenteront, selon qu'en l'ordonnance dessus dite se tient », *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, t. I, p. 508-509 (8 déc. 1312).

I.

LA FORMATION DU VOCABULAIRE ÉCONOMIQUE OCCIDENTAL

Le titre de cette première section recouvre celui d'un projet de long terme dont les enjeux ont été exposés plus haut. À proprement parler, seul le premier article relève de ce projet. Il n'en constitue pas la pièce la moins importante. L'une des motivations de cette enquête est liée à la traduction du traité d'Olivi. Ayant choisi de traduire le terme de *periculum* par le mot « risque », il me fallait répondre aux remarques péremptoires d'Alain Guerreau qui faisait de ce choix le comble de l'anachronisme. Pour des raisons évidentes d'actualité, la notion de risque faisait l'objet de nombreuses attentions au début des années 2000. L'occasion de mener à bien cette recherche a été stimulée par un travail collectif conduit sur ce thème par les historiens et géographes de l'université de Haute-Alsace. Après un exposé lors d'une table ronde à Mulhouse en novembre 2001, il m'a fallu passer de longues semaines dans les dictionnaires et recueils de sources avant de parvenir à démontrer ce que j'avais intuitivement perçu. Quand Olivi emploie, à Narbonne, le terme latin *periculum*, il a présent à l'esprit aussi bien les résonances juridiques du terme classique que celles du mot vernaculaire *rezegue* que les marchands et citadins languedociens connaissent et emploient dans leurs contrats.

Les deux textes suivants s'enchaînent logiquement au précédent. Éric Brian m'avait demandé de présenter en avril 2005 le traité d'Olivi au séminaire d'histoire de la statistique et des probabilités, vénérable institution conjointe de l'EHESS et de Paris VII associant des mathématiciens, statisticiens et historiens des sciences. Enchanté par les documents que j'avais apportés, Marc Barbut a ensuite insisté pour que j'organise avec Norbert Meusnier un numéro de la revue électronique liée à ce séminaire. Cela n'a pas été une mince affaire de parvenir à une compréhension mutuelle et de trouver un vocabulaire commun à l'aide duquel faire comprendre à l'autre les questions qui nous importaient. C'est à ce titre que je fais figurer le texte de présentation de ce numéro, co-écrit avec N. Meusnier et qui témoigne du résultat de ce dialogue. L'article que j'ai rédigé pour ce numéro avait pour principal objectif d'apporter aux historiens des mathématiques une documentation issue des débats scolastiques. Cette préoccupation explique la longueur du texte et le nombre d'extraits traduits qui y figurent.

Giovanni Ceccarelli a été le troisième et dernier contributeur à ce numéro, avec un travail remarquable sur la perception et le traitement du risque dans les contrats d'assurance toscans du fonds Datini. Nous nous sommes retrouvés quelques mois plus tard pour une autre phase de notre collaboration. Lors de la préparation de ma thèse, j'avais effectué une première transcription du traité de Guiral Ot en août 1998. Cet ouvrage m'importait parce qu'il fait un usage abondant du traité d'Olivi et que ces leçons éclairent l'établissement du texte sur un petit nombre de cas litigieux. Par la suite, j'ai vainement tenté de me défaire de la tâche d'éditer ce traité en la confiant Giovanni. Lui-même ayant de son côté de trop nombreuses occupations, le chantier est resté en suspens jusqu'au jour où Chris Schabel nous a

sollicités pour intervenir dans une session du congrès de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale de septembre 2007 consacrée à Guiral. Nous avions choisi, pour cette présentation à Palerme, la forme un peu théâtrale du dialogue qui permettait de mettre en scène aussi bien notre complicité que nos légères divergences. Nous avons cherché à maintenir ce style dans la version rédigée. J'ai réalisé à cette occasion une édition en bonne et due forme du chapitre le plus intéressant de ce traité, consacré à la question de l'usure. Il n'est pas certain que je trouve le temps de mener à bien l'édition complète du traité dans les prochaines années.

Les deux derniers textes de cette section relèvent d'un style et d'un genre différents puisqu'ils témoignent d'un dialogue avec les sciences sociales mené sous la forme de notes critiques. À la demande de Stéphane Breton qui dirigeait en 2002 un numéro de l'*Homme* sur la monnaie, j'ai pu exprimer mes réticences face à une tentative de théorisation interdisciplinaire des questions monétaires. Cette publication m'a permis de présenter sous une forme synthétique les réflexions menées dans le cadre de mon DEA sur les perspectives d'une anthropologie comparée de ces phénomènes. Il faut admettre que ces propositions n'ont rencontré strictement aucun écho[1]. Le style d'approche, visant à soumettre un objet habituellement caractérisé comme économique, à une approche historique jouant simultanément sur les tableaux des facultés cognitives et de la structuration politique du social, était voué à l'incompréhension. Du point de vue des partages disciplinaires, la proposition d'un croisement entre sciences cognitives, histoire ancienne et médiévale et anthropologie politique constitue un cocktail particulièrement exotique. Je reste pourtant persuadé qu'il faut tenir ensemble toutes ces dimensions pour saisir dans sa globalité la question monétaire. La concrétisation du chantier historique annoncé en conclusion de l'article n'a toujours pas été engagée, mais il n'est pas dit que je n'y reviendrai pas un jour.

De façon plus anecdotique, à la suite d'une conférence prononcée à Québec en avril 2001, Jean-Philippe Warren m'avait demandé de contribuer à la discussion d'un ouvrage de Jacques T. Godbout, auteur emblématique d'un retour à Mauss et au paradigme du don. J'ai trouvé là l'occasion d'exprimer mes réticences face à un autre modèle qui voudrait se proposer comme alternative à l'économisme dominant, et ne possède malheureusement pas la carrure souhaitable.

[1] La seule référence à ce texte dont j'ai connaissance vient d'un article de Bruno Théret « Monnaie et dettes de vie », *L'Homme*, 190, 2009, p. 153-179, qui défend les thèses exposées dans *La monnaie souveraine* et me reproche « frilosité théorique » en m'imputant un point de vue « d'obédience finalement assez orthodoxe » (au sens économique du terme) sans avoir, me semble-t-il, bien saisi la nature de mes arguments.

XXXVIII

L'apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale, XIIe-XIIIe siècles*

(mars-avril 2003)

Par différents cheminements, tous les termes désignant la notion de risque dans les langues romanes et germaniques (it. *rischio,* esp. *riesgo,* ang. *risk,* all. *Risiko*, etc.) dérivent d'un même mot de latin médiéval dont le surgissement peut être très précisément daté du milieu du XIIe siècle. À quelques années d'intervalle, entre 1156 et 1160, on le voit apparaître dans des documents génois ou pisans, avec les graphies *resicum* ou *risicum*. Dès l'origine, le sens de ce terme de droit commercial maritime correspond au cœur de la signification juridique du concept, telle qu'elle s'est conservée jusqu'à nos jours. Le but de cet article sera de préciser les circonstances de cette apparition et d'établir l'étymologie exacte du terme qui n'a pas encore été tranchée de façon satisfaisante. Dans un deuxième temps, on présentera également la façon dont les réflexions savantes des théologiens et canonistes du XIIIe siècle ont perçu et retranscrit cette nouveauté, sans employer le terme lui-même, mais en intégrant certaines de ces connotations dans l'usage du plus classique *periculum*. Ce faisant, il s'agira également de chercher à fixer la portée que l'on peut attribuer à cette émergence lexicale au sein d'une histoire longue de l'idée de risque qui ne se résume évidemment pas à la seule histoire de ce vocable.

Position du problème

Avant d'entre dans le vif du sujet, un bref débat historiographique s'impose. Dans un article au titre péremptoire, Alain Guerreau a récemment présenté l'Europe médiévale comme « une civilisation sans la notion de risque »[1]. Il serait

---

* [Initialement paru dans *Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, sous la direction de E. Collas-Heddeland, M. Coudry, O. Kammerer, A. J. Lemaître, B. Martin (dir.), Strasbourg, Editions Histoire et Anthropologie, 2004, p. 59-76.]

1 A. Guerreau, « L'Europe médiévale : une civilisation sans la notion de risque », *Risques. Les*

inélégant de porter un jugement trop sévère sur ce travail, destiné à des non-médiévistes, si l'auteur n'y avait lui-même fait ensuite référence dans un ouvrage à visée méthodologique. Puisque ce dernier texte s'achève sur un appel à la discussion critique, il est difficile de se refuser ici à cet exercice[2]. Dans la courte page consacrée à la question, un renvoi au précédent article permet d'étayer la formule suivante : « Il est assez aisé de montrer que les notions de travail et de risque étaient impensables au Moyen Age »[3]. Pour cette raison, il serait inacceptable de traduire le *periculum* des textes savants par *risque.* Comme j'espère en apporter ici la démonstration convaincante, ce choix de traduction me semble au contraire souvent justifié. En revanche, pour sa part, A. Guerreau ne me paraît pas avoir fait la preuve que « la civilisation médiévale était incompatible avec cette notion »[4]. Alors qu'il invite les médiévistes à se convertir à la sémantique historique comme seule planche de salut, l'usage qu'il se permet de faire du matériau linguistique disponible est particulièrement désinvolte. L'apparition du terme, datée à tort du milieu du XIII^{e} siècle et restreinte à la seule Italie, est jugée insignifiante ; seule la diffusion du vocable à la fin du XVI^{e} siècle, en français (« avec des sens d'abord incertains », est-il précisé, au mépris de toute vérité lexicographique) et dans les autres langues européennes serait digne d'intérêt. En guise de justification, les pages suivantes offrent la vision accablante d'une société médiévale constamment confrontée aux dangers imprévisibles des épidémies, de la famine et de la guerre, dangers d'autant plus impossibles à prévoir et prévenir qu'aux yeux de l'Église « jouer avec l'incertitude, c'était conclure un pacte implicite avec le Diable ». La formule sonne bien mais elle ne repose sur rien et constitue, comme on le verra, un parfait contresens quant à la morale économique prêchée par les clercs médiévaux. Quant au monde du commerce, dans lequel apparaît effectivement la notion de risque, il est présenté comme un « microcosme », formant un cadre « restreint à l'extrême et contrôlé », « confié à des groupes spécifiques, non intégrables, faciles à repérer et à surveiller ». La description est peut-être correcte pour les campagnes du Mâconnais, mais on ne peut lui attribuer de validité générale, à partir du XIIe siècle au moins, sans rayer de la carte de l'Europe occidentale l'ensemble de ses régions méditerranéennes.

Comme on le constate, s'il y a une véritable incompatibilité, elle passe uniquement entre la vision dogmatique et monolithique que Guerreau se fait de la « civilisation médiévale » et la façon dont il comprend « la notion de risque ». Ce dernier point mérite d'être souligné, car il permettra de clarifier les données du problème. Le sens du risque dont la présence est niée dans l'Europe médiévale correspond à un moment tardif de l'histoire de ce concept, celui où la notion cesse d'être uniquement référée à des sujets individuels, assumant les conséquences de leurs engagements, pour devenir aussi bien l'expression d'une responsabilité civile exercée par différents types d'agents ou de groupes sociaux. La nouvelle législation sur les accidents du travail, à la fin du XIX^{e} siècle, a constitué le lieu majeur de ce

---

cahiers de l'assurance, 31, (1997), p. 11-18.

2 A. Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Age au XXIe siècle ?*, Paris, 2001. Voir la douzième thèse proposée, p. 308 : « La médiévistique sombrera dans la collecte dérisoire d'anecdotes invérifiables si l'on ne réorganise pas une activité régulée et fortement valorisée de discussion critique ».

3 Id., p. 233.

4 « L'Europe médiévale », p. 12.

renversement[5]. S'étendant à de nouveaux objets (sociaux, naturels, technologiques), le souci de la prévention des risques collectifs s'est exacerbé ces dernières années pour devenir, sous le nom de « principe de précaution », l'un des aspects les plus saisissants de notre nouvelle appréhension de l'avenir. On s'accordera sans difficulté pour admettre qu'une telle notion était impensable au XII^e^ siècle, au même titre que les assurances tous-risques ou l'Etat-providence. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'existait pas une certain notion de risque, très clairement définie, de caractère non pas collectif mais strictement personnel. Et l'absence d'une appréhension institutionnalisée des risques collectifs signifie encore moins que les esprits médiévaux étaient incapables de se prémunir face aux innombrables périls qui les guettaient.

Cette courte discussion mérite que l'on en tire une conclusion de méthode. La sémantique historique ne peut guère produire de résultats pertinents sans prendre appui sur une histoire des concepts conduite avec discernement. Celle-ci doit être non seulement attentive aux fluidités des usages et aux changements de sens ; elle doit surtout commencer par mettre à distance les connotations les plus contemporaines des notions qu'elle examine, afin de ne pas en projeter aveuglément le sens sur les états passés des vocables étudiés ou, par un geste inverse mais en réalité tout aussi chargé d'anachronisme, d'en récuser par avance la présence au nom d'une discontinuité de principe seulement postulée. Une enquête historique plus respectueuse des matériaux qu'elle examine n'a donc aucune raison de négliger la formation d'un néologisme aussi intéressant que *resicum*, sans être pour autant requise d'attribuer au terme naissant l'ensemble des significations que ses usages ont cristallisé par la suite.

L'un des meilleurs indices qui permette de saisir son sens initial est fourni par l'examen des termes auxquels *resicum* se trouve accolé dans des formules qui ont pour but d'expliciter ou de préciser la signification d'un terme relativement rare à l'aide d'un mot plus courant. Aux XII^e^ et XIII^e^ siècle, cette fonction est alternativement assumée par deux termes de latin classique, exprimant l'un et l'autre la contingence du futur, mais dont les connotations spécifiques sont remarquablement divergentes : *periculum* d'une part, qui peut fréquemment dénoter une situation dangereuse, et de l'autre *fortuna* qui, en dépit de son ambivalence intrinsèque (la Fortune est d'abord la force aveugle qui distribue au hasard bonheurs et malheurs), évoque plus souvent la perspective d'une issue favorable. La fréquence de cette dernière association suffit à signaler que *resicum* n'exprime pas, de soi, une situation particulièrement périlleuse[6]. C'est également ce que signale également le poète anonyme génois qui emploie l'expression significative : *aver reisego bon*[7]. L'usage initial du terme paraît ainsi avoir été bien plus neutre à cet égard que ses emplois ultérieurs ; il semble comparable au sens dans lequel le terme *aléa* a été réintroduit, emprunté au latin classique, dans la langue financière de la fin du XIX^e^ siècle.

L'importance que l'on peut accorder à ce néologisme doit évidemment tenir compte du fait que l'usage du terme ne s'est que très lentement émancipé du strict

5 L'ouvrage de référence est toujours celui de F. Ewald, *L'État providence*, Paris, 1986.

6 La remarque a été formulée par B. Z. Kedar, « Again : Arabic *rizq*, Medieval latin *risicum* », *Studi Medievali* X/3 (1969), p. 255-259, dans un article sur lequel on reviendra.

7 N. Lagomaggiore, « Rime genovesi della fine del secolo XIII e del principio del XIV », *Archivio glottologico italiano*, 2 (1886), p. 248

registre du droit commercial. Il n'est donc pas inutile de mettre en perspective cette apparition en signalant d'autres créations lexicales contemporaines ayant trait au caractère fortuit d'événements à venir. Apparaissent ainsi, au XII[e] siècle, dans le vocabulaire des jeux de dés, deux vocables qui n'ont pris de réelle importance qu'au cours des siècles suivants. La *chaance*, forgé sur le bas-latin *cadentia,* exprimait initialement le résultat de la chute des dés ; pour sa part, le *hasard*dérive certainement de l'arabe, que son étymon exact soit *az- zahr* (le jeu de dés) *ou yasara* (jouer aux dés)[8]. L'évolution d'un autre terme, plus important dans la langue médiévale, est intéressante à suivre : *aventure*, construit sur le participe futur *adventurus* (ce qui doit arriver) a pour sens le plus ancien celui d'un revenu ou d'une rente dont l'éventualité ne fait aucun doute. La locution *par aventure*, attestée dès la fin du XIe siècle, introduit déjà la nuance d'un accident fortuit. Le renversement du sens passif en activité est complet avec l'emploi du substantif au sens d'une entreprise extraordinaire à l'issue incertaine, notamment dans les romans de chevalerie de la deuxième moitié du XII[e] siècle. Quant au danger, le sens moderne du mot ne s'est dégagé que très lentement, à partir du XIV[e] siècle, des usages de l'ancien français *dangier* qui désignait la puissance ou la propriété (le mot dérive du verbe latin *dominare*). La transformation s'est probablement effectuée à partir de l'expression « être en dangier », comprise au sens d'« être à la merci de quelqu'un ».[9]

Ce bref aperçu permet de cerner les connotations propres au terme *resicum* lors de son apparition, qui le distinguent très nettement de cet ensemble de notions voisines. En premier lieu, le risque implique une façon particulière de se rapporter à un événement futur contingent, selon le mode actif de l'anticipation, alors qu'un danger ou un aléa ne sont qu'attendus, que ce soit dans la crainte, l'espoir ou l'adversité. De l'un à l'autre, ce n'est pas tant le caractère plus ou moins prévisible de l'événement qui est en cause, ni même le degré de préparation face à son éventualité, mais le fait que l'anticipation conduit à en penser par avance les conséquences éventuelles, sous la forme des dégâts et dommages possibles, voire des gains et bénéfices envisageables. Dernier trait marquant qui découle de ce caractère actif, le risque suppose un acteur assumant une responsabilité face à de telles conséquences. Comme on le verra, les premiers emplois du terme visent à définir une répartition des risques entre contractants. Dans ces documents, l'usage de *resicum* vient exprimer une idée très précise : l'imputation à un sujet juridique d'une charge financière éventuelle, liée à une entreprise au résultat incertain, mais qui n'a pas besoin d'être particulièrement hasardeuse.

On peut ainsi saisir plus précisément l'importance qu'il convient d'accorder à ce néologisme. En permettant de penser par anticipation des dommages éventuels et d'en imputer la charge à tel ou tel, le substantif *resicum* rend possible, ou du moins facilite, un certain nombre d'opérations mentales qui concernent aussi bien la limitation, l'évaluation ou la répartition de ces dommages. En affectant l'éventualité même du risque d'un coefficient de probabilité, il permet également d'en exprimer la valeur dans le présent. Une telle évaluation autorise à son tour à

8 Cf. *Trésor de la Langue Française* sv « Risque ».

9 H. Kruger, *Zur Geschichte von* danger *im Französischen*, Berlin, 1967. Voir la liste des usages de *dangier* répertoriés par F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXe au XVe siècle*, Paris, 1880-1902, p. 420-422.

concevoir le transfert de ce risque vers un garant, prêt à en assumer la charge contre un tel prix. Des calculs et des transferts de ce type sont explicitement envisagés dans les réflexions les plus intéressantes menées par des auteurs savants, dès le milieu du XIII^e^ siècle. Elles ne sont pas de l'ordre de simples spéculations. Il s'agit là, très exactement, de la voie par laquelle les premières assurances à prime sont apparues, au cours du XIV^e^ siècle, dans les mêmes milieux marchands italiens qui étaient à l'origine, deux siècles plus tôt, de l'usage de *resicum.* De l'adoption du mot à la formation complète de l'institution, l'histoire est évidemment complexe et sinueuse, mais il est essentiel de pointer l'élément de continuité qui mène de l'un à l'autre. Si, à présent, le 'risque' se définit de la façon la plus générale qui soit comme 'ce contre quoi l'on peut s'assurer', historiquement, c'est l'expression de ce risque qui a permis le développement des premières pratiques assurancielles.

Clarifications étymologiques

En dépit de nombreux examens du problème, l'étymologie du vocable reste à ce jour incertaine, si l'on en croit les résumés qu'en proposent les principaux dictionnaires historiques ou étymologiques. Une première source de confusion tient à l'emploi précoce du mot en grec. Un adjectif apparenté figure en effet dans un poème de Michel Glycas, adressé à l'empereur Manuel Ier Comnène[10], qui date des mêmes années – 1159 – que les premières attestations du *resicum* italien. En se fondant sur ce témoignage, au début du siècle dernier, J. Schmitt avait proposé d'abandonner l'origine italienne communément admise, en faveur d'une dérivation du grec classique *rhiza* (racine), au moyen d'une hypothèse pour le moins tortueuse : employé au sens, totalement conjectural, de 'racine de la montagne plongeant dans la mer', le terme aurait ensuite pris le sens d'écueil, et plus généralement de péril maritime[11]. Cette opinion, largement critiquée, a toutefois reçu l'assentiment de quelques lexicographes qui ont défendu, par voie de conséquence, l'idée d'une antériorité du mot grec sur la famille latine, en suggérant une transmission en ce sens par le biais des Vénitiens[12]. Une telle hypothèse ne résiste guère à l'examen de ce supposé maillon intermédiaire. Le formulaire de droit commercial vénitien semble en effet avoir été particulièrement rétif face à l'usage du néologisme. Aucun emploi du terme n'a pu être relevé sous la plume des notaires vénitiens qui se servent exclusivement, jusqu'à la fin du XIII^e^ siècle, des termes *periculum* et *fortuna* pour exprimer ce qui est désigné par *resicum* dans les ports de la mer Tyrrhénienne[13]. Outre l'absence d'une voie de transmission

10 E. Th. Tsolakes, Μιχαήλ Γλυκά *Στίχοι ούς έγραψε καθ'ον κατεσχέθη καιρόυ,* Thessalonique, 1959, p. 8, vers 198 : Ψυχή μου κακορρίζικε, μιαν εφάνής ώραν. Je tiens à remercier Dionysios Stathakopoulos de m'avoir transmis une copie de ce texte et d'autres informations utiles concernant Michel Glykas.

11 J. Schmitt, « Rhizikon-risico », in *Miscellanea Linguistica in onore di Graziadio Ascoli*, Torino 1901, (reprint Genève, 1973), p. 389-402.

12 H. et R. Kahane, « Risk », in *Verba et Vocabula. [Ersnt Gamillscheg Testimonial*], Munich, 1968, p. 483-491 (repris in Eid., *Graeca et Romanica Scripta Selecta*, vol. 1, *Romance and Mediterranean Lexicology*, Amsterdam, 1979).

13 R. Morozzo della Rocca, A. Lombardo ed., *Documenti del commercio veneziano nei secoli XI-XIII,* Roma, 1940. Les Kahane s'appuyaient sur une traduction d'un acte vénitien, par R. S. Lopez & I. W. Raymond, *Medieval Trade in the Mediterranean World*, p. 170. Ces derniers emploient l'anglais *risk* pour rendre une formule où figure le terme *periculum* et non pas *resicum,* cf.

plausible, la balance entre les traditions grecque et latine a vite fait de peser du côté occidental, en vertu d'une simple considération historique des matériaux. Il paraît difficile d'opposer à la diffusion rapide et massive du terme, dans toute la Méditerranée occidentale latine, un emploi rare trouvé chez un lettré byzantin. Le fait que Glycas ait recours à une forme adjective composée (κακορρίζικε, 'infortuné'), bien loin de suggérer un emploi courant de ρίζικον à Constantinople, trahit plutôt la trouvaille littéraire précieuse ; le terme vient d'ailleurs redoubler un synonyme mieux compréhensible, κακοτύχερε, employé dans le poème deux vers auparavant[14]. Le mot byzantin a par la suite connu sa propre histoire ; on remarquera toutefois que l'essentiel des usages relevés aux XIIIe et XIVe siècles consistent en traductions de formes latines ou des termes français *aventure* et *mésaventure*[15].

C'est donc du bien du côté italien qu'il convient de se tourner pour suivre l'apparition du vocable et chercher à en comprendre la provenance. Les premières attestations de *resicum* proviennent d'une source historique particulièrement importante. Elles apparaissent en effet dans le plus ancien cartulaire notarial qui ait été conservé, celui qu'a tenu le notaire génois Giovanni Scriba au cours des années 1154-1164. La première occurrence du terme figure dans un acte daté du mois d'avril 1156, concernant une opération commerciale qui sera menée « au risque » du commanditaire (*ad tuum resicum*) de Gênes à Valence, puis de là, à Alexandrie. L'ensemble du registre contient en tout une quinzaine d'emplois du terme, le plus souvent dans des contrats de commande ou de société. Le mot figure généralement seul, n'étant que rarement redoublé par le terme *fortuna*[16]. Quatre ans après cette première occurrence, le code de droit maritime pisan emploie l'expression *ad risicum sive fortunam* dans une disposition liée à des cas de substitution de navire. Si la nouvelle embarcation est de même qualité que celle initialement prévue, stipule-t-elle, le risque sera supporté par l'apporteur comme si ce navire lui-même avait été visé par le contrat[17]. Cette apparition du terme dans un document normatif fournit l'indice d'un usage déjà fréquent dans la rédaction des contrats commerciaux. La convergence de ces occurrences initiales permet de supposer que les premiers emplois du mot doivent être antérieurs de quelques années à ces traces écrites. La rareté des actes commerciaux pisans ou génois conservés datant de la

Documenti, p. 134 : *in tuo periculo de mari et gente*.

14 Le vers 198, cité plus haut, n. 10, est une répétition, avec cette unique modification, du vers 196 : Ψυχή μου κακοτύχερε, μιαν εφάνής ώραν (*Psuchè mou kakotuchéré, mian éphanès horan*).

15 C. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis*, t. 2, Lyon, 1688, col. 1297-98. C'est notamment le cas dans la traduction en grec des *Assises de Jérusalem*, au début du XIVe siècle, qui contient plus de quarante occurrence de *rhizikon.*

16 M. Chiaudano, M. Mattia ed., *Il cartolare di Giovanni Scriba. Documenti e studi per la storia del commercio e del diritto commerciale italiano*, Torino, 1935, p. 37, n° 69 (26 avr. 1156) : « Ego iordanus […] accepi a te […] libras tres centas decem et solidos octo quas portare debeo ad laborandum apud Valenciam *ad tuum resicum* ». Toutes les occurrences de *resicum* dans le registre sont signalées dans l'index.

17 *Constitutum usus* , rub. XI, in J. M. Pardessus, *Collection de lois maritimes antérieures au XVIIIe siècle*, Paris, 1837, t. 4, p. 571 : « Si quis pecuniam vel rem aliquam in societatem vel praestantiam maris ab aliquo in aliquo ligno navigabili *ad risicum* sive fortunam ipsius ligni deferendam suscepit […] statuimus ut si illi qui pecuniam vel rem supradicto modo acceperat, in aliud lignum peraeque bonum, si habere illud tunc poterit [vel si habere non poterit] in meliori quod tunc habere poterit cum suo avere pro navigando intraverit, sic ad dantem periculum spectet, ac si ad fortunam sive *risicum* posterioris ligni pecunia data fuisset. »

première moitié du douzième siècle ne permet pas de cerner cette apparition avec davantage de précision.

Ce terme latin, dont la graphie fluctue très vite autour du *resicum* initial, recouvre une forme vernaculaire de même racine. La première attestation conservée du mot en langue vulgaire figure dans une charte de 1193, issue des archives de l'abbaye cistercienne de Fiastra, dans les Marches. Le contrat de vente d'une terre, rédigé en latin, est complété par des clauses en vernaculaire montrant qu'il s'agit d'une vente fictive, destinée en réalité à gager un prêt ; l'une de ces clauses précise ainsi que les risques de perte seront partagés entre les deux parties, en exprimant cette idée par l'expression *ad resicu*[18]. En dépit de variations importantes, la première diffusion du mot dans les ports de Méditerranée occidentale, au cours du XIII^{e} siècle, confirme la présence d'une racine en E. Comme on l'a déjà signalé, la forme *reisego* est employée à Gênes. Si, à Marseille, le latin notarial hésite entre plusieurs formes dont la plus fréquente est toutefois *resegum*[19], à Montpellier, c'est la forme vernaculaire *rezegue* qui s'impose. On la trouve employée jusque dans la version latine des statuts de 1233, où la clause *a rezegue et a perilh* (au risque et péril) ne peut être rendue en latin que par : *ad rezegue et periculum*[20]. L'examen d'ensemble le plus complet de la diffusion du terme dans les langues romanes, proposé par Joan Coromines, confirme cette prédominance initiale de formes en E proparoxytoniques (accentuées sur l'antépénultième syllabe)[21]. Ce panorama laisse entrevoir la diffusion, dans un second temps, de formes paroxytoniques (accentuées sur l'avant-dernière syllabe) en I, dont les plus anciens emplois datent du milieu du XIII^{e} siècle. La première attestation de l'italien *rischio* figure dans une traduction du latin datée de 1260, tandis que l'on trouve employé à la même époque *rischium* dans des documents siennois ou *riscum* chez des notaires pisans[22]. Le meilleur témoignage d'une superposition de ces deux strates de diffusion d'un terme de même origine est

18 « Se questo avere se perdesse sentia frodo et sentia impedimentu ke fosse palese per la terra, ke la mitade se ne fose *ad resicu* de Johanni de tuctu, et a la mitade de Plandideo ». Cité par E. Monaci, *Crestomazia Italiana dei primi secoli*, Citta di Castello, 1889, p. 17. Le texte avait d' abord été publié par G. Levi, « Una carta volgare picena del sec. XII », *Giornale di filologia romanza*, 1 (1878), p. 234-237 (qui fournit les détails de la localisation) et étudié par Cesare Paoli, « Di una carta latina-volgare del 1193 », *Archivio Storico Italiano*, 5 (1890), p. 275-278 (qui analyse correctement l'acte).

19 A. M. Bautier, « Contribution à un vocabulaire économique du Midi de la France », *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange)*, 29 (1959), p. 214-215. Voir aussi les variations dans les chartes commerciales des Manduel, éditées par L. Blancard, *Documents inédits sur le commerce de Marseille au Moyen-Age*, Marseille, 1884, t. 1, p. 1-25. Dans les mêmes années (1227-1228), différents notaires emploient les formes *risigum, resigum* ou *resegum*.

20 J. M. Pardessus, *Collection*, t. 4, p. 253. Je note aussi la forme *reseque* (1301), in Archives de la Ville de Montpellier, BB2, fol. 13v, *Inventaire analytique,* Montpellier, 1984.

21 J. Coromines, *Diccionari etimològic i complementari de la llengua catalana*, amb la col.laboració de J. Gulsoy i M. Cahner, vol. VII, R-SOF, Barcelona, 1991 (1e ed. 1987), qui reprend et développe un examen antérieur proposé in J. Corominas, *Diccionario Crítico etimológico castellano e hispánico*, con la colaboracion de J. A. Pascual, Vol. 5, RI-X, Madrid, 1983, p. 13-18 (1e éd. 1954).

22 L. A. Muratori, *Antiquitates italicae Medii Aevi*, t. 4, Milan, 1741, col. 84 : « Et teneatur et debeat Potestas venire ad civitatem Senensem et recedere suis propriis expensis et suum rischium et fortunam… » ; R. S. Lopez, « The Unexplored Wealth of the Notarial Archives in Pisa and Lucca », in *Mélanges d'histoire du moyen âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen,*Ch.-E. Perrin ed., Paris, 1951, p. 429 : *ad riscum maris et gentis*.

fourni par la coexistence en Catalan médiéval d'un *reec* vernaculaire, comparable au *rezegue* provençal, généralement transcrit par le latin *redegum*, et d'un *risc* reconstruit sur le modèle d'un *riscum* de provenance probablement toscane. C'est à une convergence de ces deux formes que doit être rattaché le castillan *riesgo* qui est attesté au début du XIV^{e} siècle.

Comme on le constate, l'émergence du terme ne laisse place à aucun doute, tant pour ce qui est de son milieu d'origine, de sa date ou du sens de ses premiers emplois qui est dépourvu de toute équivoque. C'est en s'appuyant sur ces données que l'on peut espérer trancher la question de son étymologie. Les lexicographes accordent le plus souvent leur préférence à une construction dérivant du verbe latin classique *resecare* (tailler, couper). La solution est sans doute séduisante d'un point de vue phonologique. Elle conduit toutefois, quant au sens du terme, à des contorsions peu commodes. Voici par exemple le scenario, tel que le résume le *Trésor de la Langue Française* : « À partir de **resecum* 'ce qui coupe' est né le sens 'rocher escarpé', conservé dans l'esp. *risco*, d'où 'écueil', puis 'risque encouru par une marchandise transportée par bateau' ». Cette reconstitution, qui ne suppose pas moins de trois étapes intermédiaires non documentées, tombe dans une erreur commune à la plupart des étymologies du terme. D'un sens initialement concret, évoquant un danger maritime, serait ensuite issu un sens abstrait. Or un tel cheminement n'a rien de nécessaire. Dès ses premières occurrences, comme on l'a vu, le *resicum* des notaires est d'emblée une notion juridique abstraite qui s'applique certes, de façon privilégiée, à des contrats maritimes. Mais cette application n'a rien d'exclusif, et les premiers usages du terme n'évoquent à aucun moment l'idée d'un obstacle à la navigation. La solution de remplacement que suggère P. Guiraud est encore plus hasardeuse. La dérivation proposée, qui ferait provenir *risquer* du bas-latin *rixicare* (se quereller) a certes pour elle la proximité phonétique du risque et de la rixe[23]. Mais le passage supposé du sens de 'combat' à celui de 'danger' n'a pas le moindre point d'appui historique en sa faveur. Son promoteur ne prétend en effet expliquer que le seul terme français, sur la base d'un emploi isolé du substantif au XVII^{e} siècle, dans l'ignorance des usages médiévaux du terme qui, pour leur part, ne permettent aucunement de corroborer une telle origine.

Il s'avère au bout du compte impossible de défendre l'hypothèse d'une apparition du mot *resicum* au moyen d'une évolution interne aux langues romanes. On hésitera d'autant moins à abandonner cette voie qu'une solution plus simple et plus convaincante est disponible, en envisageant un emprunt à l'arabe *rizq*. Cette étymologie a déjà été plusieurs fois défendue, en premier lieu par Marcel Devic dans son supplément au dictionnaire d'E. Littré[24]. Plus récemment, elle a été retenue comme « indiscutable » par Federico Corriente dans son *Diccionario de arabismos*[25]. Afin de la confirmer, on peut commencer par répondre aux objections

23 P. Guiraud, *Dictionnaire des étymologies obscures*, Paris, 1982, p. 468. L'hypothèse est reprise dans le *Dictionnaire Historique de la Langue Française*, sous la dir. d'Alain Rey, Paris, 2000, t. 3, p. 3260. On trouve, de fait, au moins une fois la graphie *rixicum* in L. Liagre de Sturler, *Les relations commerciales entre Gênes, la Belgique et l'Outremont d'après les archives notariales génoises (1320-1400)*, Bruxelles-Rome, 1969, t. 2, p. 432, n° 324 (an. 1370).

24 M. Devic, *Dictionnaire étymologique de tous les mots d'origine orientale*, *Supplément* à É. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, 1883.

25 F. Corriente, *Diccionario de arabismos y voces afines en iberorromance,* Madrid, 1999, p. 426. Je dois la connaissance de cette référence, ainsi que de celle citée à la note suivante et de

soulevées à l'encontre de la proposition de M. Devic. La plus importante concernait le sens du terme et se fondait sur une supposée signification initiale de risque comme 'danger maritime'. Il paraissait dès lors difficile de concevoir une dérivation depuis la racine RZQ qui a le sens, en arabe classique, de 'provision, part de biens que Dieu attribue à chaque homme' ou plus généralement de toute forme de bienfait accordé par la providence divine. R. Blachère traduit ainsi le verset coranique comportant le terme *rizq* : « Recherchez auprès de Dieu votre attribution » (XXIX, 17). L'une des évolutions du substantif conduit à la notion de 'solde' ou 'ration' des soldats. Mais une autre, plus importante, donne à des termes de la même famille, en arabe dialectal, le sens plus abstrait de 'chance', 'hasard favorable'[26]. Ce cheminement rend parfaitement vraisemblable le passage du *rizq* arabe au *resicum* latin, en tant que proche synonyme de *fortuna*. La nuance essentielle qu'introduit le néologisme, et qui explique sans doute son succès auprès des notaires italiens, tient à l'imputation qu'il permet à un sujet juridique. On le constate, a posteriori, en observant la spécialisation respective des deux termes dans les formulaires commerciaux. En règle générale, *fortuna* est référé à la providence divine dont on espère qu'elle accordera une issue favorable au voyage entrepris, tandis que *resicum* se rapporte au commanditaire assumant les conséquences financières de l'opération[27]. Les deux notions n'en sont pas moins très proches, et il n'y a rien d'invraisemblable à ce que des marchands italiens aient adopté un terme arabe équivalent à *fortuna* mais mieux adapté aux besoins des formulaires commerciaux.

La seconde objection souvent opposée par les lexicographes à une origine arabe de *resicum* tient à la difficulté phonologique qu'impliquerait le passage du I à un radical en E. Une réponse particulièrement intéressante a été apportée sur ce point par B. Zedar qui note que *rizq* se prononce habituellement *rezq* en Afrique du Nord[28]. Cette indication permet non seulement de résoudre la difficulté. Elle peut également suggérer la zone de contact dans laquelle l'emprunt à l'arabe a été effectué, par exemple dans un port tel que Bougie où l'on sait que les Pisans étaient actifs[29]. Dans un contexte purement espagnol, en revanche, la racine en I a été maintenue dans un autre terme issu de *rizq* qui conserve un sens très concret au contenu de la providence divine : l'*arriscador* est 'celui qui ramasse les olives' qui tombent comme un véritable don du ciel[30].

Ces éléments viennent montrer la plausibilité d'un emprunt à l'arabe. Pour emporter totalement la conviction, on peut les compléter d'un argument historique massif. Les arabismes sont en effet particulièrement nombreux et bien attestés dans

---

nombreuses autres informations, à l'amabilité de Françoise Quinsat.

26 O. Bencheikh, « *Risque* et l'arbe *rizq* », *Bulletin de la SELEFA*, 1, 2002, p. 1-6. C'est davantage au premier sens indiqué ici qu'il faut rattacher l'emploi de *rizq* dans les réflexions économiques d'Ibn Khaldoun (cf. *Muqaddima*, V, 1, trad. A. Cheddadi, Paris, 2002, p. 759-762). Je remercie Alain Boureau de m'avoir signalé ces pages remarquables.

27 Cette tendance peut être confirmée par l'étrangeté de la tournure suivante, employée une seule fois par un notaire marseillais : *ad fortunam Dei et tuam,* in L. Blancard, *Documents, op. cit.*, n° 12, p.16 (an. 1226), alors que la formule standard est : *ad fortunam Dei et tuum resegum.*

28 B. Z. Kedar, « Again : Arabic *rizq* », art. cit. (not. 6), p. 259. La remarque est acceptée par G. B. Pellegrini, *Gli arabismi nelle lingue neolatine, con speciale riguardo all'Italia*, Brescia, 1972, t. 1, p. 26. Cet auteur ne considérait pas, dans ses travaux antérieurs, *resicum* comme un arabisme.

29 Pour mémoire, on peut rappeler que c'est à Bougie, à la fin du XIIe siècle, que le pisan Léonard Fibonacci s'est formé aux mathématiques arabes.

30 Signalé par M. Devic, op. cit.

l'Italie du milieu du XII[e] siècle, et c'est notamment le cas en matière commerciale. Pour ne prendre que les exemples les plus frappants, les termes *duana* (de l'ar. *diwan,* douane), *fondaco* (de l'ar. *funduq*, magasin) ou *darsena* (de l'ar. *dar sina'a*, fabrique d'armes) apparaissent précisément autour de 1150 à Pise ou à Gênes, empruntés à l'arabe par l'intermédiaire de contacts marchands[31]. Le cartulaire de Giovanni Scriba, dans lequel figurent les premiers emplois de *resicum,* pourrait à lui seul avoir valeur de preuve, puisque le plus ancien registre notarial conservé du monde latin a été rédigé sur un papier sans filigrane dont l'origine arabe est indiscutable[32]. Le contenu même des premiers actes commerciaux qui fassent usage du terme offrent des indications convergentes. Dans la majorité des cas, ils concernent des opérations commerciales menées avec des régions arabophones, le plus souvent à Alexandrie. À titre de contre argument, on peut signaler l'absence du terme *resicum* dans la série exceptionnelle des diplômes arabes des XII[e] et XIII[e] siècles conservés aux archives de Florence et de leurs traductions contemporaines en latin qui constituent un important réservoir d'arabismes médiévaux[33]. Cette absence peut, semble-t-il, s'expliquer par la nature de la documentation. Les écrits arabes (ou traduits) qui ont mérité d'être conservés dans les archives chrétiennes sont tous d'ordre public ; ce sont généralement des traités commerciaux. Or un tel contexte n'est guère propice à l'expression du partage des risques entre contractants, seule occasion dans laquelle le terme est employé.

Afin de boucler la démonstration, il conviendrait d'ajouter à cette preuve par l'aval, fondée sur la descendance latine du terme arabe, des témoignages en amont, en offrant des usages probants de *rizq* dans le vocabulaire commercial arabe. Sur ce terrain, la moisson est pour l'instant malheureusement très maigre. O. Bencheikh a toutefois apporté récemment des matériaux utiles, en signalant deux passages de documents mozarabes de Tolède, datés de 1217 et 1221, qui contiennent tous deux le terme *rizq* employé dans des formules comparables à celles des notaires latins : « Quant aux calamités, quelles qu'elles soient, ils s'y sont engagé. Elles sont à leur risque et péril. C'est leur lot » ou « au risque et à la chance de l'acheteur »[34]. En dépit de l'intérêt de ces documents, on doit toutefois noter que leur date est postérieure de soixante ans aux premières attestations de *resicum*, et plus tardive même que les premiers emplois du terme latin sur le sol espagnol. De plus, en raison des types de contrat concernés (affermage et vente), ces formules ne fournissent pas un témoignage direct des pratiques du commerce maritime par le biais desquelles le terme est passé de l'arabe au latin. En l'absence d'attestations plus anciennes de l'emploi de telles clauses, il est donc difficile de déduire de ces documents un usage long et continu de *rizq* ayant une telle valeur. Si tel n'était le cas, ces textes pourraient néanmoins révéler, de façon tout aussi intéressante, une influence en retour du *resicum* des formulaires commerciaux latins sur le vocabulaire arabe dialectal de Castille juste après la reconquête. À défaut d'une

31 G. B. Pellegrini, « Il fosso Caligi e gli arabismi pisani », in *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei* Ser. VIII, vol. XI (1956), p. 142-176 ; Id., « L'elemento arabo nelle lingue neolatine », in *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo, XII Settimane di studio del centro italiano sull'alto medioevo,* Spoleto, 1965, t. 2, p. 697-790, voir surtout p. 668-672.

32 M. Chiaudano, M. Moresco, *Il cartolare di Giovanni Scriba,* op. cit., p. ix-x.

33 M. Amari ed., *Diplomi arabi del R. Archivio Fiorentino,* Firenze, 1863.

34 *Art. cit*., p. 5-6.

preuve par l'amont, on disposerait ainsi d'une confirmation circulaire, reflétant la circulation des mots au sein de la Méditerranée occidentale.

Le bouclage de la démonstration devra donc s'effectuer sur un point moins central, mais incontestable. Comme l'ont relevé F. Corriente et O. Bencheikh, un autre usage de *rizq* est passé dans les langues romanes, dans lequel le sens glisse de la notion de chance vers une idée d'incertain et d'approximation. L'expression arabe *ba rizq,* désignant une 'estimation au jugé' a donné naissance au verbe castillan *barriscar*. L'arabe employait dans le même sens une périphrase signifiant littéralement 'estimation à vue d'œil', qui se retrouve dans la formule espagnole *a ojo*[35]. Or, ce double emprunt est également attesté dans l'Italie du treizième siècle. Un article des statuts de Bologne, datant du milieu du siècle, stipule ainsi que les cocons de vers à soie doivent être achetés pour leur poids précis, « à la livre et non pas au risque (*ad risecum*) ou à l'œil (*ad oculum)* »[36]. Le même vocable latin, couramment employé depuis déjà un siècle en Italie centrale, adopte ici un sens dérivé du terme arabe qui constitue sa source indiscutable.

Bilan des premiers emplois

L'examen étymologique auquel on vient de se livrer a déjà mobilisé un grand nombre des premiers emplois de *resicum* et a conduit à souligner par avance leurs aspects les plus significatifs. On peut les récapituler brièvement. Emprunté à l'arabe *rizq* ('chance, fortune') au milieu du douzième siècle par les marchands italiens, *resicum* est rapidement devenu un mot standard du vocabulaire commercial latin dans tout l'espace de la Méditerranée occidentale, sous différentes graphies. Jusqu'à la fin du siècle, son usage n'est toutefois pas systématique. Si les notaires actifs à Savone l'emploient abondamment[37], un confrère travaillant à Gênes en 1190 n'éprouve pas le besoin d'y avoir recours[38]. Le terme est le plus souvent employé dans le formulaire des contrats de commande ou de société, et s'applique prioritairement à des opérations maritimes. On le trouve pourtant employé très tôt, comme on l'a vu, dans des contrats de vente ou de prêt. Par exemple, un voiturier marseillais remettant quatre mules en gage d'un prêt peut préciser que les dites mules demeurent « à son risque »[39].

Du point de vue de la syntaxe, ce *resicum* est le plus souvent référé aux personnes assumant la charge de ce risque. Dans un contrat de commande, il s'agit habituellement du commanditaire de l'opération. Pour un contrat de société, le risque est soit imputé à la société elle-même (*ad resicum societatis*[40]) ou aux différents partenaires, selon la proportion de leurs parts. Le risque des marchandises engagées est normalement assumé par l'apporteur. C'est ce qui est

35 *Ibid*., p. 5.

36 « Quod nullus qui emit folexellos debeat emere nisi ad libram et non ad risecum seu ad oculum » (certaines copies ont les graphies *risicum* ou *riscum*), in L. Frati ed., *Statuti di Bologna dall'anno 1245 all'anno 1267*, t. 2, Bologna, 1869, p. 191.

37 L. Balletto, G. Cencetti, G. Orlandelli, B. M. Agnoli ed., *Il Cartulario di Arnaldo Cumano e Giovanni di Donato (Savona, 1178-1188)*, Roma, 1978.

38 M. Chiaudano, R. Morozzo della Roca, *Oberto Scriba de Mercato (1190)*, Genova, 1938.

39 L. Blancard, *Documents,* n° 461, t.2, p. 49 : « volens et concedens quod dicti muli sint vero ad meum resegum et fortunam » (an. 1248).

40 *Il cartolare di Giovanni Scriba,* n° 739, p. 399 (an. 1160).

impliqué lorsque la formule employée parle d'une opération menée « au risque de mer » (*ad resicum maris*). Afin de préciser que les risques du voyage ne concernent pas les seuls cas de naufrage ou de perte en mer, l'expression « au risque de mer et des gens » (*ad riscum de mari et gente*) est destinée à inclure explicitement les dangers de pillages ou d'actes de piraterie. L'un des emplois les plus intéressants à considérer est celui du contrat de change maritime qui contient, dans sa forme la plus fréquente, une clause de « bonne arrivée » des marchandises remises en gage. Dans les documents marseillais du XIIIe siècle, le bailleur (qui assure le premier versement) déclare assumer le *resegum* des marchandises, dans la limite de la somme qui lui sera remise au port d'arrivée[41].

Un signe de la banalisation du terme est fourni par son usage dans des testaments. À Savone, autour de 1180, les marchands partant en mer laissent fréquemment pouvoir, à leur épouse ou au curateur de leurs enfants mineurs, d'administrer leurs biens en leur absence et de les investir dans des opérations comportant un risque en capital – ce qui s'exprime littéralement par l'expression suivante : « envoyer [ces biens] afin qu'ils travaillent à mon risque et à celui de mes fils »[42]. Au milieu du XIIIe siècle, la même idée est exprimée de façon plus synthétique encore par le notaire marseillais Giraud Amalric, au moyen du verbe *resegare*. Ce néologisme est aussi bien employé dans un testament que dans des contrats de société, afin de désigner toutes possibilités d'investissement commercial[43]. Ce verbe, très rare, ne peut guère être rapproché que d'un usage qu'en fait le troubadour Peirol[44].

C'est toutefois en Italie que l'on rencontre la plus large diffusion du *resicum* hors du seul cercle des notaires et marchands. Un traité de paix de 1239, mettant fin aux luttes qui opposaient les villes de Mantoue et Ferrare, fournit un exemple particulièrement intéressant à considérer. Un article de cette concorde prévoit que chacune des communes devra veiller à la sécurité des routes de terre et d'eau dans les limites de leur district. Ainsi, un habitant de Ferrare, qu'il soit ou non marchand, traversant le territoire de Mantoue « doit aller et venir en sûreté, aux risques et péril de [la commune de] Mantoue, dans tout son district, au cas où il subirait un vol »[45]. Quelques années plus tard, c'est une clause inverse que prévoit

41 J. H. Pryor, *Business contracts of Medieval Provence. Selected notulae from the cartulary of Giraud Amalric of Marseilles, 1248*, Toronto, 1981, p. 100-104. Pour une vue d'ensemble sur l'histoire du change maritime, cf. R. De Roover, *L'évolution de la lettre de change, XIVe- XVIIIe siècles*, Paris, 1953.

42 *Il Cartulario di Arnaldo Cumano*, p. 59, n° 109 (an. 1178) : « do potestatem uxori mee Adelaxe de omnibus bonis meis administrandis, et me vivente et post decessum meum, ea lege quod possit bona mea et filii mei tractare et administrare tamquam sua propria et *mandare ad laborandum ad meum et filii mei risigum* ». Le même registre contient cinq autres testaments dotés d'une clause comparable.

43 L. Blancard, *Documents,* n° 295, t. 2, p. 317-318 : « item, volo et mando quod dicti gadiatores mei posint vendere de meis bonis … et resegare et mitere, tam per mare quam per terram, absque periculo suo » ; n° 760, . 182 : « et dictam conpanhiam debeo tenere ad tabulam cambii et resegare de ea cum consilio tuo » ; ° 829, p. 213 : « quas L lb. debeo tenere ad tabulam meam campsoriam … et de eis resegare per mare vel per terram ». Tous ces actes datent du printemps 1248. Pour les deux derniers extraits, j'adopte les corrections proposées dans l'édition de J. H. Pryor, *Business contracts*, n° 86, p. 220 et n° 90, p. 223.

44 A. Kolsen, « Randnoten zu Emil Levys provenzalischen Wörtebüchern », *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, CXLI, p. 145. Le vers en question est toutefois d'interprétation délicate : *Que nostra ley s'en vai trop rezeguan.*

45 *Concordia Mantuae cum Ferraria*, in L. Muratori, *Antiquitates italicae Medii Aevi*, Milan, 1741,

la législation siennoise, dans un texte concernant l'élection d'un podestà : celui-ci devra rejoindre la ville de Sienne « à ses propres dépens et son propre risque et fortune, en sa personne, ses chevaux et toutes autres choses »[46]. Entré dans le vocabulaire des documents publics, le mot est rapidement passé dans le domaine littéraire, dès les années 1260, et n'a pas cessé depuis d'être un terme italien courant.

Le risque et la question de l'usure

En dépit de cette diffusion, le *resicum* des notaires et des marchands n'est pas entré dans le vocabulaire savant. L'explication tient sans doute pour partie à l'usage trop localisé du terme dans les seules régions méditerranéennes qui l'aurait rendu peu compréhensible dans les écoles parisiennes ; une réticence à l'égard d'un vocable dépourvu de grande antiquité a pu jouer également. Mais cette absence ne signifie pas pour autant que les auteurs scolastiques étaient totalement hermétiques au vocabulaire et aux pratiques commerciales de leur temps. Plus simplement, un autre terme était déjà disponible pour désigner la même notion. Le droit canon et la théologie morale n'ont eu qu'à reprendre le terme *periculum*, couramment usité en droit romain, pour y introduire, à la faveur des élaborations auxquelles ce concept a donné lieu, les connotations spécifiques de *resicum*.

Dans le vocabulaire juridique classique, *periculum* possède une signification précise, distincte du sens habituel de 'danger, péril'. Le mot est employé pour désigner à qui incombe la charge des dommages fortuits que peut subir un bien[47]. Cette charge est souvent associée au droit de propriété. Ainsi, dès qu'une vente est conclue, et avant même que le bien soit remis à l'acheteur, c'est ce dernier qui devra supporter les dommages éventuels que pourra subir son acquisition. En revanche, c'est à l'administrateur des biens d'autrui qu'il revient d'en assumer le *periculum*, notamment dans le cas des tutelles au sujet desquelles existe une jurisprudence riche et complexe. Cet emploi de *periculum* pouvait parfaitement recouvrir les sens du néologisme *resicum*. Le proche voisinage des deux notions est signalé, dès le XIIe siècle, dans l'expression, désormais figée, des « risques et périls ». Le même mot a ainsi permis de récupérer l'héritage de la doctrine juridique romaine, tout en permettant de désigner et qualifier des pratiques contemporaines.

Cette opération s'est réalisée à la faveur d'un déplacement des termes du débat. À partir des dernières décennies du XIIe siècle, les canonistes et théologiens ont eu recours à des arguments fondés sur la notion de *periculum* pour justifier la prohibition de l'usure, c'est-à-dire, l'interdiction de toute rémunération directe sur

---

t. 4, col. 445 : « … quod strata per terram et aquam utriusque civitatis et districtus assecuretur per utrumque commune, ita quod quolibet commune teneatur facere custodiri suum districtum. Hoc tamen addito quod si aliquis homo de Ferraria vel districtu vellet venire Mantuam … cum mercimoniis suis … debeat … ire et redire secure ad risigum et periculum Mantuae per totum suum districtum, si fuerit depredatus ».

46 Ibid ., col. 84 : « Et teneatur et debet Potestas venire ad civitatem Senensem et recedere suis propriis expensios et suum rischium et fortunam in personis, equis vel rebus aliis quibuscumque » (ante 1288).

47 Voir en dernier lieu M. Pennitz, *Das Periculum rei venditae : ein Beitrag zum "aktionenrechtlichen Denken" im roemischen Privatrecht*, Wien, 2000.

un prêt. Le prêt à intérêt (*fœnus*) étant universellement condamné par la morale chrétienne, l'attention se porte sur le *mutuum*, conçu comme un prêt gratuit de biens consistant « en nombre, poids et mesure » (tels que l'argent, le grain ou le vin). L'importance accordée à ce type de prêt et la gravité de sa corruption par le « péché d'usure » proviennent de sa nature d'acte charitable, théologiquement méritoire. Il reste cependant défini par ses caractères de droit romain, dont les juristes et moralistes chrétiens cherchent à tirer parti afin de justifier l'interdiction de l'usure. Un élément distinctif du *mutuum* tient au transfert de total de propriété (*dominium)* qui s'y accomplit. L'emprunteur acquiert la pleine possession des biens remis en prêt dont il devra rendre l'équivalent au terme du délai accordé. De ce fait, il en supporte le *periculum*. Ce critère permet d'opposer le *mutuum* à la location, dans laquelle le loueur conserve la propriété du bien loué, en assume les risques de perte et peut légitimement en demander un prix. Maître influent à Paris dans les années 1180, Pierre le Chantre a été l'un des premiers théologiens à s'intéresser de près à des questions de morale pratique. Il a plusieurs fois recours à l'argument du *periculum* pour discerner la présence ou l'absence d'usure. C'est notamment le cas dans un paragraphe consacré à des « cas subtils » où est examiné une forme de bail à cheptel. Les bailleurs qui confient la garde de leur troupeau en échange d'une redevance annuelle mais sans assumer les risques de perte, écrit-il, « veulent faire à leurs moutons ce que Dieu ne veut pas faire, que leurs moutons soient immortels. Car quoi qu'il arrive aux moutons, aucun péril ne menace le créancier »[48]. L'image des « moutons immortels » est restée célèbre dans les discussions postérieures sur ces contrats, qui convergent pour réclamer que les pertes et les fruits soient équitablement partagés entre le bailleur et le preneur[49].

L'argument fondé sur le *periculum* était simple ; il fut rapidement déclaré insuffisant, dans la décrétale *Naviganti* rédigée par Grégoire IX en réponse à une question de Raymond de Peñafort, alors chargé de publier une collection officielle de décrets pontificaux (1234). Le premier paragraphe de ce texte important déclare tout simplement « usurier » celui qui prête à des marchands en réclamant une rémunération au motif qu'il supporte le risque du prêt[50]. Le souverain pontife visait de la sorte la pratique du « prêt maritime » (*fœnus nauticum*), en déclarant que l'invocation du risque ne suffisait pas à distinguer ce contrat d'un simple prêt à intérêt. Cette décision ne conduisait pas pour autant à invalider tout recours au risque comme justification d'un profit. Les juristes médiévaux raisonnent en analysant de façon distincte différents contrats ou situations juridiques, dans lesquels les critères du risque et de l'incertitude peuvent recevoir des valeurs différentes[51]. Le deuxième paragraphe de la même décrétale en fournit un bon

48 Pierre le Chantre, *Summa de sacramentis et animae consiliis*, pars III, 2a, J.-A. Dugauquier ed., Louvain-Lille, 1963, § 214, p. 186 : « Et sic isti tales uolunt facere de ouibus quod non uult facere Deus, scilicet quod ouibus sue sint immortales. Quicquid enim accidat de ouibus nullum imminet creditori periculum. Recipiet enim oues suas et singulis annis nouem solidos. Non potest dicere quod locet oues suas, ubi enim est locatio imminet periculum creditori. »

49 Le traitement le plus complet de ces cas, constamment repris par la suite, est fourni par Guillaume de Rennes in *Summa S. Raymundi de Peniafort ordinis Predicatoris cum glossis*, Avignon, 1715, p. 334-335.

50 E. Richter, E. Friedberg ed., *Corpus Iuris Canonici, Pars Secunda: Decretalium Collectiones*, Leipzig, 1881, col. 816 : « Naviganti vel eunti ad nundinas certam mutuans pecuniae quantitatem, pro eo quod suscipit in se periculum, recepturus aliquid ultra sortem, usurarius est censendus ».

51 Le panorama le plus complet sur l'histoire des contrats aléatoires au Moyen Age est fourni par

exemple, en déclarant légitime une réduction du prix d'achat lors d'un paiement anticipé, à condition que la valeur future du bien, au terme prévu pour la livraison, soit réellement incertaine.

De même, la façon dont Raymond de Peñafort traite le problème dans sa *Somme des cas de conscience* est significative. Après avoir commenté et justifié le premier paragraphe de *Naviganti*, Raymond introduit pourtant une exception, en imaginant le cas suivant. Un marchand qui doit renoncer à une opération commerciale pour subvenir à un ami dans le besoin pourrait légitimement demander à ce dernier de lui verser le profit qu'il aurait pu réaliser et auquel il a renoncé. La seule justification donnée à cette rémunération tient à ce que le prêteur assumerait un *periculum*[52]. Il était fréquent d'admettre qu'une compensation soit versée au prêteur pour les dommages qu'il pourrait subir du fait de ce prêt. L'idée d'une compensation du manque à gagner était en revanche bien moins souvent acceptée[53]. Commentant ce passage, Guillaume de Rennes note d'un ton réprobateur : « Cette assomption du risque excuse ici très fortement de l'usure »[54]. Pour comprendre ce cas, il semble nécessaire d'expliquer la formulation elliptique du dominicain catalan. Sa mention du risque supporté par le prêteur doit se comprendre au sens où la rémunération du prêt sera calculée en fonction du résultat d'une opération commerciale comparable à celle à laquelle il a dû renoncer, et dont l'issue pourra éventuellement être défavorable. Le recours à de telles clauses est documenté. On trouve ainsi, à Savone, dans un document malheureusement peu explicite, un contrat de prêt dont « les deniers vont au risque de mer » de deux marchands, pour une moitié chacun[55]. Les différentes parties (emprunteurs, prêteur et marchands) ayant de nombreuses relations d'affaires mutuelles, attestées dans le même cartulaire notarial, l'arrière-plan de ce contrat nous échappe sans doute pour partie. Sa construction juridique est pourtant claire : la rémunération du prêt échappe à la qualification d'usure, puisqu'elle dépend des résultats incertains de deux opérations marchandes. Dans les discussions ultérieures autour du *casus* proposé par Raymond de Peñafort, en une occasion au moins, c'est expressément un contrat de ce type qui est visé[56]. Le critère décisif, pour les rares auteurs qui

---

l'ouvrage magistral de G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologne, 2003. Je suis particulièrement reconnaissant à l'auteur de m'avoir permis de consulter son travail avant sa parution.

52 *Summa Raymundi*, p. 332-333 : « Posset tamen hic excogitari casus, in quo non esset usura ultra sortem accipere ; puta dum ego voluissem emere, vel essem paratus emere certas merces de pecunia, et tu propter nimiam instantiam fecisti cessare a tali emptione ideo, ut tibi mutuarent, et ego dico, volo quod tibi reddas mihi tantum quantum essem ibi habiturus de istis mercibus, si illuc deferrem eas ; recipio tamen in me periculum ».

53 Sur ces discussions, T. P. McLaughlin, « The Teaching of the Canonists on Usury. (XIIth, XIIIth, and XIVth Centuries) », *Medieval Studies*, 1 (1939), p. 103-104, 144-147, A. Spicciani, *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII-XV*, Roma, 1990, p. 31-45.

54 *Summa Raymundi* , p. 333*, s.v. periculum* : « huiusmodi receptio periculi excusat hic potissimum ab usura »,

55 *Il Cartulario di Arnaldo Cumano* , p. 518 : « Nos […] confitemur accepisse a te […] tantum de rebus tuis unde debemus dare tibi lb. VII […] Isti denarii vadunt ad risigum maris vetule Formice, medietas, et alias medietas ad risigum maris Amedei Montis ». Un autre exemple plus tardif à Narbonne in A. Blanc, *Le livre de comptes de Jacme Olivier, marchand narbonnais du XIVe siècle*, Paris, 1899, t. 2, p. 395-398.

56 Petrus Johannis Olivi, *Quodlibeta quinque*, ed. S. Defraia, Grottaferrata, 2002, *quaestio* I, 17, p. 58-63, et mon commentaire sur ce point in « Marchands et confesseurs. Le *Traité des contrats*

acceptent une telle compensation du manque à gagner, tient à la réalité de l'opération commerciale qui est abandonnée pour un motif charitable. Hors de ces conditions, de forts soupçons de fraude usuraire pèsent sur une telle situation.

En marge de ces débats casuistiques, la question du risque s'est également trouvée traitée à un niveau plus général, dans les discussions théologiques consacrées à la légitimité du profit commercial. Des paroles très sévères, faussement attribués à Jean Chrysostome et ajoutées au *Décret* de Gratien, condamnaient le gain du marchand qui revend le bien qu'il a acheté, « identique et inchangé », sans lui apporter la moindre amélioration[57]. Dans la somme de théologie dirigée par Alexandre de Hales, œuvre collective des maîtres franciscains de Paris dans les années 1240, la réponse apportée invoque notamment, aux côtés de l'utilité sociale des marchands et de l'activité qu'ils déploient, les risques du commerce : la marchandise peut être détériorée, brûlée, volée, et plus généralement, le marchand doit faire face à « l'incertitude du résultat futur ». L'ensemble des risques qu'il assume, des dangers les plus matériels à l'éventualité d'une perte commerciale, se trouvent ainsi dotés d'une véritable consistance, à tel point que, du point de vue du marchand qui engage l'opération, la marchandise qui les subit ne peut être dite demeurer « identique et inchangée »[58]. Dans ce passage, on voit clairement réunies les connotations caractéristiques du concept de risque : l'anticipation d'éventualités contingentes, permettant d'évaluer, au présent, les gains et les dommages probables, assumés par un acteur. La traduction de *periculum* par risque est ici indiscutable, et l'on peut y saisir précisément ce qui distingue le néologisme médiéval du terme latin classique : le dynamisme inhérent à cette anticipation et l'engagement vers le futur dont il témoigne.

À la suite de la *Summa fratris Alexandri,* les auteurs franciscains se sont montrés globalement plus sensibles à cette thématique que les dominicains. C'est en particulier le cas, à la fin du siècle, du franciscain languedocien Pierre de Jean Olivi. Son *Traité des contrats*, rédigé à Narbonne vers 1293-95, offre une récapitulation synthétique des principaux débats canoniques et théologiques ; il se distingue à la fois par une acuité analytique peu commune, et une attention poussée pour l'interprétation de pratiques commerciales courantes en Méditerranée occidentale que les maîtres parisiens n'avaient guère l'occasion d'étudier de près[59]. La notion de risque (*periculum)* tient une place importante dans ses réflexions et

---

d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle) », in *L'Argent au Moyen Age. XXVIIIe Congrès de la SHMESP (Clermont-Ferrand, 1997)*, Paris, 1998, p. 303-304.

57 Ps.-Chrysostome, *Opus imperfectus in Mattheum*, Hom. 38, in E. Friedberg ed., *Decretum Gratiani*, 88, 11, Leipzig, 1879, col. 309-310.

58 *Summa fratris Alexandri* , Florence (Quaracchi), 1948, t. 4, p. 724 : « Item, si quis rem sic comparat ut attendat rei periculum in servando, quia potest deteriorari vel igne consumi vel a fure subtrahi, si tamen cum praedictis circumstanciis intendat ex venditione talis rei lucrari, iam ex consideratione incertitudinis eventus futuri et susceptione periculi in emptione talis rei, certitudinaliter non comparat rem istam ut integram et immutatam vendendo lucretur, et ideo nec de tali intelligitur quod dicit Chrysostomus ».

59 Le traité sera cité d'après mon édition critique, de prochaine parution, tout en indiquant la pagination de l'édition précédente, due à G. Todeschini, *Un trattato di economia politica francescana: il* De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus *di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, 1980. Sur la question du risque dans ce texte, cf. G. Ceccarelli, « Le jeu comme contrat et le *risicum* chez Olivi », in A. Boureau, S. Piron dir., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298). Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société,* Paris, 1999, p. 239-250. Je signale toutefois qu'Olivi n'emploit jamais le terme *risicum*, mais uniquement celui de *periculum*.

semble souvent traduire, plus clairement que chez d'autres auteurs, des emplois du terme vernaculaire – en l'occurrence, de l'occitan *rezegue*. Dans la première partie du *Traité*, parmi les « circonstances » dont la fixation des prix doit tenir compte figurent « le labeur, les risques et l'industrie déployés dans l'offre (*adductio)* des biens et des services »[60]. Loin de se réduire à un sens passif de 'danger matériel', le risque est présenté en conjonction avec la vigilance et le savoir-faire mis en œuvre par les marchands pour y faire face, ce qu'exprime la notion d'*industria*. La question consacrée à la légitimité du profit commercial définit ainsi la double nature de ce risque : « de tels marchands exposent leur argent, ainsi que leurs personnes, puis les marchandises achetées par leur argent, à de nombreux périls, et ils ne sont pas certains que les marchandises achetées leur permettront de retrouver leur capital »[61]. Une remarque incidente, dans un développement ultérieur, signale que le risque commercial est jugé supérieur à celui du transport. Un marchand sédentaire, passant un contrat de *commenda*, serait tenté de ne prendre sur lui que le seul risque de mer pour faire reporter tout le risque commercial sur son partenaire accomplissant le voyage, « du fait que <les sommes investies> sont plus rarement perdues en mer ou en route qu'à l'occasion du commerce ou de l'échange »[62].

Ces remarques apparaissent dans la deuxième partie du traité, dans des pages spécifiquement consacrées à la question du risque. Après avoir longuement traité des fondements théologiques et philosophiques de la prohibition de l'usure, Olivi énonce et justifie une série de règles permettant de repérer le caractère éventuellement usuraire de différents contrats. La quatrième d'entre elle cherche à répondre au problème posé par le canon *Naviganti*, en examinant « de quelle façon l'incertitude et le risque permettent ou non d'écarter l'usure ». Il ne suffit pas d'assumer le seul risque de mer, comme dans l'exemple précédent qui correspond à un cas de *fœnus nauticum*, ni de se réfugier derrière la seule incertitude du gain final. « Pour faire disparaître l'usure, le risque doit porter, pour celui qui en tire profit, tant sur la propriété que sur l'usage de la chose soumise au risque. À l'évidence, sur la propriété, puisque c'est avec son propre bien que l'on doit s'enrichir, et non pas d'un bien qui appartient déjà à autrui. Mais également sur l'usage, car l'usage du bien dont provient le gain doit demeurer sien, de façon immédiate ou médiate »[63]. Cette idée d'un « usage médiat » n'est pas une simple excuse ingénieuse. Elle correspond effectivement à l'un des traits les plus marquants du contrat de commande : le marchand sédentaire ne se contente pas d'apporter un capital, en argent ou en marchandises ; il doit également fournir des

60 « Observat laborem ac periculum et industriam adduccionis rerum vel obsequiorum. », ed. cit., p. 56.

61 « Mercatores huiusmodi suas pecunias, et eciam personas ac deinde merces ex sua pecunia emptas, multis periculis exponunt, nec sunt certi an de mercibus emptis suum rehabeant capitale », *id*., p. 63.

62 « … primus traditor pecunie non acciperet supra se periculum maris aut itineris, nisi probabilius presumeret partem suam cum toto hoc periculo esse tuciorem et utiliorem sibi quam mercatori, pro eo quod rarius in mari vel in itinere amittuntur quam per usum mercandi seu commutandi », *id*., p. 82.

63 « Periculum tollens usuram debet apud lucrantem ex eo includere dominium et usum rei periclitantis. Dominium quidem, quia ex re sua ut sua debet lucrari, non autem ex re ut iam est alterius. Usum vero, quia usus rei ex quo lucrum provenit debet mediate vel immediate esse lucrantis », *ibid.*

instructions précises sur la destination du voyage entrepris. De la sorte, selon l'analyse qu'en fait Olivi, l'apporteur de capital participe à l'opération marchande par personne interposée, et c'est à cette condition qu'il peut légitimement obtenir une partie du profit.

Lors de la mise au point de la version finale du *Traité*, un long développement a été ajouté à ces paragraphes, en proposant l'analyse d'un cas « qui survient souvent dans certaines régions entre marchands ». Le type de contrat en question n'est malheureusement pas documenté. Il se présente comme une forme de commande doublée d'une *cessio iuris*[64] par laquelle le commanditaire cède par avance au marchand « la probabilité du gain futur, telle qu'elle peut être raisonnablement estimée avant que le gain ne se réalise »[65]. Le prix obtenu est fixe et certain, sans pour autant qu'il y ait usure. Le cœur de l'argumentation apportée en ce sens mérite d'être intégralement cité. Trois éléments y jouent de façon concomitante. Le premier est le risque du capital, supporté par l'apporteur.

> « Le deuxième élément est la valeur de la probabilité appréciable ou de l'espoir probable de gain qui pourra être obtenu par des opérations commerciales à partir de ce capital. Du fait que cette probabilité possède une certaine valeur, appréciable par un certain prix temporel, elle peut donc être licitement vendue.
>
> Le troisième est que cette probabilité est vendue à un prix moindre que le profit dont on croit alors qu'il se réalisera finalement par l'emploi de ce capital dans le commerce. Il est certain que dans cette vente, on croit toujours que l'acheteur sera probablement gagnant au bout du compte ou qu'il obtiendra davantage que ce qu'il a donné en achetant. Ainsi, tant le capital que le gain principal et final du capital courent ici aux risques de celui qui l'apporte. Il n'y a donc ici aucune usure[66].

Les paragraphes suivants viennent justifier, par différents arguments, la possibilité de vendre par avance un gain futur. Bien qu'il ne soit pas encore réalisé, ce profit possède déjà un certain mode d'existence, qui permet de le penser, de

64 J. H. Pryor, *Business contracts,* p. 105-110, donne des exemples de cessions de droits. Voir en particulier la notule 9, p. 108, qui porte sur un contrat de commande, mais dans laquelle l'ensemble des droits est cédé, et non pas le seul « probabilité du profit ».

65 « mercator cui traditum est illud capitale emit causam futurum lucrum predicti capitalis, tanto precio quantum probabilitas futuri lucri potest ante proventum lucri rationabiliter extimari », ed. cit., p. 109. Todeschini place ce passage en annexe du *Traité*. Il convient de l'insérer à la suite du quatrième *dubium*, conformément à l'unique manuscrit contenant la version révisé du *Traité* (Oxford, Bodl. Library, Bodley 52, fol. 61r-100v).

66 « Primum est periculum ipsius capitalis quod in tota mercatione ex eo fienda et etiam simpliciter currit hic ad periculum traditoris, non autem ad periculum mercatoris, nisi ex sua culpabili negligentia vel malitia perderet illud. Constat autem quod capitale illi debet lucrari, ad cuius periculum vadit simpliciter. Secundum est appreciabilis valor probabilitatis seu probabilis spei lucri ex capitali illo per mercationes trahendi. Ex quo enim hec probabilitas habet aliquem valorem, aliquo precio temporali appreciabilem, potest licite illo precio vendi. Tertium est quod ex quo ista probabilitas minori precio venditur, quam lucrum ex mercationibus capitalis credatur suo tempore futurum et valiturum. Constat quod in eius venditione semper creditur probabiliter emptor eius esse finaliter lucraturus seu plusquam in emendo dederit habiturus. Ergo tam capitale quam principale et finale lucrum capitalis currit hic ad periculum traditoris. Ergo hic nulla est penitus usura », *id*., p. 110.

l'évaluer et de le vendre. Il est contenu dans le capital initial, comme un effet dans sa cause[67]. Du fait qu'elle est destinée à parcourir l'ensemble d'un cycle commercial, la somme investie au départ n'est pas considérée simplement comme « argent », mais comme un « capital », possédant une certaine valeur supplémentaire qui s'ajoute à la seule valeur nominale de l'argent. L'élaboration de ce concept de capital est l'un des traits les plus originaux de la réflexion d'Olivi, et l'un de ceux par lesquels il démontre le mieux son attention à des pratiques sociales courantes. Pourtant, des remarques similaires apparaissaient, des années auparavant, dans un contexte tout différent. Afin d'expliquer de quelle façon les mérites du Christ ont pu être transmis aux patriarches de l'Ancien Testament, avant même d'être réalisés, il avait déjà recours à un argument de même type, en invoquant la possibilité de transmettre des droits futurs, portant sur des objets encore inexistants : « Par exemple, je peux donner par instrument écrit une maison que je vais construire, et je peux même m'obliger à la bâtir ; de même, je peux donner un gain que je dois réaliser à l'avenir »[68]. Cette convergence d'argumentations disparates est particulièrement frappante ; elle n'a rien d'accidentel, et l'on peut trouver chez Olivi d'autres échos d'une même capacité à saisir la consistance du futur, notamment dans sa très riche théologie de l'histoire[69]. Loin d'y voir la simple singularité d'un auteur, exceptionnellement original il est vrai, il faudrait plutôt comprendre l'ensemble de ces traits comme une expression précoce du « basculement vers l'avenir de l'axe du temps » qui, selon Krzysztof Pomian, caractérise le XIVe siècle[70].

Les pages du *Traité des contrats* que l'on vient de considérer présentent un intérêt historique considérable. En développant les implications de la notion de risque, elles permettent de mettre en évidence le ressort intellectuel qui est à l'origine des premières formes d'assurance. Certes, le point d'application est ici limité au seul partage du profit, et le transfert de droits ne s'effectue qu'entre les partenaires du contrat initial, sans faire intervenir de tiers. Mais le procédé envisagé – anticipation d'un résultat aléatoire, évaluation et transfert - présente des affinités évidentes avec les contrats d'assurances à prime, dont les premiers exemples sont postérieurs d'à peine un demi-siècle[71]. Encore inconnu d'Olivi, ce type de contrat

67 « Quod vero dicitur quod scilicet lucrum seu precium quod ex ipso ante omnem eius mercationem habetur, non est ex eius mercationibus futuris eductum vel educendum. Dicendum quod ymo causaliter, seu equivalenter aut prevalenter, ex ipso educitur pro quanto scilicet futurum lucrum suarum mercacionum quasi iam esse in ipso presupponitur, et tamquam iam presuppositum venditur et emitur », *id*., p. 112. Voir aussi : «predictum interesse probabilis lucri, quodammodo causaliter et seminaliter continebatur in predicto capitali, alias enim non posset licite exigi», *id*. , p. 110.

68 Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones de Incarnatione et Redemptione*, A. Emmen ed., Grottaferrata, 1981, p. 111 : « In donatione iuris potest dari aliquid futurum, ut verbi gratia possum alicui cum instrumento dare domum quam sum facturus, et etiam obligare me ad faciendum eam ; sic etiam possum dare lucrum, quod sum lucraturus. Sic ergo Deus potuit dare patribus meritum… »

69 D. Burr*, Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphie, 1993.

70 K. Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, p. 291-295.

71 Sur les premières assurances, cf. F. Edler de Roover, « Early examples of Marine Insurance », *The Journal of Economic History*, 5 (1945), p. 172-200 ; L. A. Boîteux, *La fortune de mer, le besoin de sécurité et les débuts de l'assurance maritime*, Paris 1968 ; E. Spagnesi, « Aspetti dell'assicurazione medievale », in *L'assicurazione in Italia fino all'Unità. Saggi storici in onore di Eugenio Artom*, Milan, 1975, p. 3-189.

fait pour la première fois l'objet d'une description de la part du dominicain Bartolomeo di San Concordio, actif à Pise, dans sa *Somme de cas de conscience* publiée en 1338. Le passage en question intervient précisément dans le cadre d'une interprétation de *Naviganti*. Une fois exposée la célèbre décrétale, le contre-exemple suivant fait intervenir un personnage qui n'est plus un simple prêteur : « Toutefois, celui-ci pourrait peut-être recevoir le prix du risque. Car s'il ne prêtait rien au marchand navigant, mais qu'il veuille prendre sur lui le risque de mer, de sorte que, si le marchand perdait les marchandises ou l'argent, le garant (*promissor)* les lui dédommagerait : assurément, un tel garant, pour cela, peut licitement recevoir un prix »[72]. Clairement distinct de toute forme de prêt, ce contrat ne pose aucune difficulté à la morale économique chrétienne. De fait, comme le remarque Giovanni Ceccarelli, les différents auteurs toscans qui en traitent au cours des XIV^e^ et XV^e^ siècles en acceptent aisément la licéité, et ne discutent des assurances qu'en écho ou en contraste avec d'autres types de crédits plus problématiques[73]. Une longue tradition, reflétée aussi bien dans le vocabulaire et les pratiques du monde marchand que parmi les clercs, avait ancré l'idée que le risque a un prix et qu'il est donc légitime de rémunérer celui qui se propose d'en assumer la responsabilité.

72 Bartolomaeus de Sancto Concordio, *Summa de casibus conscientiae*, Venise, 1474 : « Sed tamen forte posset recipere precium periculi quia si nihil etiam mutuaret ei, et ipse vellet in se recipere periculum navigantis, ut scilicet si perdat merces vel pecuniam pro promissore restaurabit ei, certe iste promissor licite ob hoc posset precium recipere ». A propos de ce texte, voir E. Spagnesi, « Aspetti dell'assicurazione », p. 24-25, 46-47.

73 Pour une vue complète des réflexions savantes sur les contrats d'assurance, cf. G. Ceccarelli, « Risky business : Theological and Canonical Thought on Insurance from the Thirteenth to the Seventh Century », *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 31 (2001), p. 607-658.

XXXIX

Avec Norbert Meusnier

Medieval Probabilities : a Reappraisal

(mai 2007)

The late Ernest Coumet devoted some ground breaking articles to the origins of a mathematics of decision, respectively published in 1965 and 1970 : *Le problème des partis avant Pascal* and *La théorie du hasard est-elle née par hasard*[1]. Assuming that the so-called « points problem » had first been solved in the mid-XVIIth Century, Coumet went into great details to show the legal background of the aleatory contracts upon which Blaise Pascal built on to find a proper solution, using a set of tools that earlier writers dealing with the same problem, in the late XVth and XVIth Centuries, had not put to use. Coumet was also pointing to the sources of such a perspective, in casuistic writers of the XVIth Century such as Domingo de Soto, in whom he perceived a conceptualisation of uncertainty situations. More generally, it has been recognised that the growth of a probabilistic reasoning in the XVIIth and XVIIIth Centuries owed to the coalescence of various components, each of which had a previous history, often starting in the Middle Ages. During the last decades, the genealogies of these components have been investigated separately ; these trends are now gathered in an important volume published in 2001 by James Franklin. In the course of those researches, new elements have appeared, that testify to the interest of the late Middle Ages in the formation of such « proto-probabilists » elements.

For instance, solutions to the same « points problem » have recently been identified in Italian writings of the late XIVth and early XVth Century. These finding do not alter the import of Coumet's researches on the cultural conditions that allowed for the emergence of a mathematisation of chance in the XVIIth Century. Nevertheless, the appearance of such documents put the early history of probability calculation in a totally different perspective. What was considered as its main landmark has to be push back centuries earlier. Italian teachers of commercial arithmetics knew how to solve the problem of division of stakes between partners in an interrupted game, taking into account what could have happened if the game would have been pursued until its end. They did so in the context of a teaching that

[1] [Coumet 1965, 1970].

had mainly practical purposes, and that did not lead them to develop a wider mathematics of chance and aleatory phenomena. It is important to stress that the solutions they found were later forgotten, and that subsequent authors who unsuccessfully confronted the problem ignored its proper origin. In that case, as in many others, it has to be admitted that history of science is not unfolding in a linear fashion. More importantly, this leads us to distinguish between two equally important historical moments – when the probable outcome of an aleatory process could first be calculated, and when the epistemological consequences of such a calculation could be drawn in a more general way.

On another aspect as well, Coumet's presentation has to be updated. During the last decades, numerous researches have been devoted to the economic topics discussed by moral theology and canon law in the medieval period. One prominent result has been to underline the importance attributed to the notion of risk in the legitimation of some dubious moral cases that could escape, on that basis, the prohibition of usury. The writings of some late XIIIth or XIVth Century Franciscan theologians provide the most interesting place for such discussions. In their view, the aleatory element of a commercial contract could be evaluated in its own terms, and possibly sold separately. It is remarkable that this process fits in exactly with the way in which maritime insurances were invented in Tuscany, in the first half of the XIVth Century, the 'risk' of a specific commercial operation being 'bought' by an insurer against the payment of a *premium*.

The combination of these various trends of current research calls for a reappraisal of the medieval contribution to the history of probabilistic reasoning. This isssue of the *Electronic Journal for the History of Probabilities and Statistics* is aiming at showing the convergence of such perspectives. In the first place, a paper [Piron, 2007] is offering a synthetical view of the way in which scholastic thinkers of the XIIIth and XIVth Century dealt with the theme of uncertainty, when discussing life rents, commercial investments, or the negotiation of titles of the Florentine public debts. This paper is complemented by the reproduction of two articles, published by contributors to this present issue. One [Piron, 2004] is dealing with the history of the notion of risk in the XIIth and XIIIth Centuries, showing that the word *resicum* was borrowed from the arabic by Italian merchants. The other [Ceccarelli, 1999] is discussing the first author, Peter John Olivi, who reflected on game as a possible model for aleatory contracts. Giovanni Ceccarelli is also contributing to this issue with a major original article, on the evaluation of risk by merchants [Ceccarelli, 2007]. Thanks to a first-hand research in the rich Datini archives in Prato, Ceccarelli is able to analyse the various risks factors acknowledged by merchants when negotiating maritime insurance premiums. The medieval businessmen had recourse to intuitive or experience-based evaluation and did not need to develop sophisticated mathematical tools for such a purpose.

A third paper [Meusnier, 2007] complements the first two by putting in its proper context the earlier solutions given to the « points problem ». The problem of division of stakes between partners in a game is confronted to similar problems arising on the occasion of commercial associations that have to be split before the scheduled term. An evolution is perceptible in the type of problems that can be found in commercial arithmetics during the XIVth Century. Situations appear in which the contract is broken, not by mutual consent, but by the fault of one of the partners. In such a case, the estimation of what has to be given to the unfaulty one

needs to take into account the probable outcome of the enterprise if it had been pursued until its end. Such situations bears such a strong similarity with the « points problem » that it can be hypothetised that the latter one was invented in such a context, and not earlier.

Other « proto-probabilistic » components would also deserve more attention than could be given within this current issue of *JEHPS*. Among medieval mathematician, Nicole Oresme is the only one who appears to have ever used a probabilistic argumentation, using the model of an imaginary game in a chapter of his *De proportionibus proportionum.* E. Grant raised some objections against N. Meusnier's interpretation of this text, to which Meusnier is responding here. For the sake of discussion, we are reproducing all contribution to this debate. It would have been useful to include a study on the mid XIIIth pseudo Ovidian *De vetula*, that contains an impressive description of all possible outcomes of a game of dice. This will be for another occasion ... probably.

Bibliography

[Ceccarelli, 1999] G. Ceccarelli, « Le jeu comme contrat et le *risicum* chez Olivi », dans A. Boureau et S. Piron dir., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999, p. 239-250.

[Ceccarelli, 2007] G. Ceccarelli, « The Price for Risk-taking: Marine Insurance and Probability Calculus in the Late Middle Ages », *JEHPS*, 3-1, 2007.

[Coumet, 1965] E. Coumet, « Le problème des partis avant Pascal », *Archives internationales d'histoire des sciences*, 18 :73, 245-272, 1965.

[Coumet, 1970] E. Coumet, « La théorie du hasard est-elle née par hasard ? », *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 25-3, 574-598, Paris, 1970.

[Franklin, 2001] J. Franklin, *The Science of Conjecture. Evidence and Probability before Pascal*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 2001.

[Grant, 1988] E. Grant, « Nicole Oresme on certitude in science and pseudo-science », in *Nicolas Oresme. Tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle,* ed. P. Souffrin et A. Ph. Segonds, Paris-Brugine, Les Belles Lettres-Programma e 1+1, 1988, p. 31-43.

[Meusnier, 1988] N. Meusnier, « À propos de l'utilisation par Nicole Oresme d'une argumentation 'probabiliste' », in *Nicolas Oresme,* p. 165-177.

[Meusnier, 2004] N. Meusnier, « Le Problème des partis bouge… de plus en plus », Centre d'Analyse et de Mathématiques Sociales, n° 237, Série « Histoire du Calcul des Probabilités et de la Statistique » n° 60, EHESS-CNRS-PARIS IV, Paris, 2004.

[Meusnier, 2007a] N. Meusnier, « Le Problème des partis peut-il être d'origine arabo-musulmane ? », *JEHPS*, 3-1, 2007.

[Meusnier, 2007b] N. Meusnier, « À propos d'une controverse au sujet de l'interprétation d'un théorème 'probabiliste' de Nicole Oresme », *JEHPS*, 3-1, 2007.

[Piron, 2004] S. Piron, « L'apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale, XIIe-XIIIe siècles », dans E. Collas-Heddeland et al. ed., *Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Strasbourg, Editions Histoire et Anthropologie, 2004, p. 59-76.

[Piron, 2007] S. Piron, « Le traitement de l'incertitude commerciale dans la scolastique médiévale », *JEHPS*, 3-1, 2007.

XL

Le traitement de l'incertitude commerciale dans la scolastique médiévale*

(mai 2007)

Au cours des dernières décennies, de nombreux travaux ont modifié en profondeur la perception des réflexions menées par les penseurs scolastiques sur les questions d'ordre économique. Conduites dans des styles et avec des visées très diverses, ces recherches ont peu à peu défriché un massif de textes oubliés ou inédits[1]. Le paysage s'éclairant, l'importance accordée à la question de l'incertitude est apparue plus fortement. Dans la grille d'analyse des contrats employée par les théologiens médiévaux, le résultat incertain ou douteux d'une opération commerciale ou financière est fréquemment employé comme critère discriminant pour juger de sa légitimité. Cette littérature constitue le cadre initial de la « conceptualisation des situations d'incertitude » dont Ernest Coumet faisait, à juste titre, l'arrière-plan culturel de la solution apportée à Pascal au problème des partis[2]. Comme le montre Norbert Meusnier, c'est à l'occasion de contrats commerciaux comparables à ceux qu'étudient les moralistes médiévaux que le problème des partis a été initialement conçu et résolu, dès le XIV^{e} siècle[3]. Mais pas davantage que les marchands, les théologiens et canonistes n'ont recours à une quelconque forme de modélisation qui pourrait s'apparenter à un calcul de probabilité. Ils se contentent – ce qui n'est pas rien – de montrer que des valeurs futures, incertaines, peuvent être rapportées à des valeurs présentes et certaines. Sans jamais proposer de modalités de calcul, ils supposent néanmoins qu'une mesure de l'incertain est possible, puisqu'elle peut être exprimée au présent par une valeur monétaire. Se dévoile de la sorte une fonction cognitive majeure de la monnaie.Constituant l'unité en laquelle sont exprimées les valeurs des biens marchands, c'est elle qui permet de rendre pensable, dans le présent, la valeur de biens futurs[4].

---

* [Initialelement paru dans *Journal électronique d'histoire des probabilités et de la statistique*, vol. 3, n° 1, juin 2007.]

1 Pour saisir le renouvellement des connaissances et des approches, comparer [Kirshner, 1975], [Langholm, 1992], [Todeschini, 2002].

2 [Coumet, 1970]

3 [Meusnier, 2004, 2007].

4 Cette fonction cognitive, loin d'être intemporelle, peut se comprendre comme l'un des traits essentiels de l'abstraction qui caractérise la monnaie moderne, telle qu'elle s'invente, dans ses différents usages, à partir du XIIIe siècle. Sur ce que pourrait être une histoire interne du phènomène monétaire, je me permets de renvoyer au modèle comparatiste général présenté

Les pages qui suivent chercheront à dresser un panorama des principaux lieux doctrinaux à l'occasion desquels ce thème a été abordé. Dans un souci de clarté, j'ai préféré donner par priorité la traduction des textes essentiels, en renvoyant pour des commentaires plus approfondis à d'autres travaux, dont certains sont reproduits en annexe du présent numéro de *Journal électronique d'histoire des probabilités et de la statistique*[5]. Puisque ces débats gravitent tous autour de la prohibition de l'usure, on commencera par donner une rapide vue d'ensemble de la doctrine médiévale. Mais il est nécessaire, avant toute chose, de préciser le vocabulaire employé par les scolastiques.

Les termes les plus courants sont le substantif *dubium* ou le verbe *dubitare* ; leur importance tient à ce qu'il permettent de référer le doute sur le résultat futur d'une action à l'intention présente des acteurs, alors même que l'intention des contractants constitue, pour les moralistes chrétiens, la donnée cruciale à l'aune de laquelle se révèle la justice ou l'injustice d'une opération. Ce jugement moral tient également compte des obligations qui naissent des conventions humaines. Pour apprécier les intentions des partenaires, les canonistes et théologiens rapportent les situations qui leur sont soumises à une typologie restreinte de contrats de droit romain. C'est de cet univers conceptuel que provient la notion de *periculum* qu'il ne faut pas comprendre au sens de 'danger' mais selon des connotations juridiques bien précises. Le terme désigne les dommages fortuits que peuvent subir les biens, afin d'indiquer à qui en incombe la charge, sans que la situation envisagée n'ait rien de particulièrement périlleux. On peut le traduire par « risque », en comprenant ici le mot au sens passif d'un risque subi. À partir du XIII^{e} siècle, chez certains auteurs, le même mot peut prendre le sens actif d'une prise de risque. Cet emploi de *periculum* recouvre alors la signification d'un néologisme latin, *resicum*, emprunté à l'arabe au milieu du XII^{e} siècle et largement employé en Méditerranée occidentale. Bien que ce terme ne se retrouve qu'exceptionnellement chez les auteurs savants, c'est bien en ce sens qu'il faut comprendre certains des développements les plus intéressants autour de la notion de *periculum*[6].

Aperçus sur la doctrine médiévale de l'usure

La prohibition de l'usure, au sens strict, interdit de réclamer quoi que ce soit qui excède la somme prêtée. Reçue du judaïsme, elle a été intégrée à la définition du dogme chrétien dès le premier concile de Nicée (325)[7]. Toutefois, c'est seulement dans le dernier tiers du douzième siècle que le thème est venu au premier plan des préoccupations cléricales. En réponse à la croissance urbaine et à l'essor des échanges commerciaux, cette prohibition est alors devenue la clé de voûte de la vision sociale prônée par l'Église, dans son projet de prendre en charge la vie morale des laïcs[8]. En témoigne notamment les multiples interventions pontificales qui se succèdent sur cette question à partir des années 1170. Les lettres et décrets

sommairement dans [Piron, 2002].

5 [Ceccarelli, 1999] et [Piron, 2004], reproduits dans ce numéro de *JEHPS*. Voir aussi [Ceccarelli, 2001 et 2003].

6 Cf. [Piron, 2004].

7 Pour une vue d'ensemble de longue durée, cf. [Nelson, 1949].

8 Pour une présentation plus précise de ce contexte, cf. [Piron, 2005].

papaux font alors l'objet de compilations réalisées à l'université de Bologne, qui sont rapidement glosées et interprétées par les maîtres canonistes. La doctrine s'élabore dans un va-et-vient entre la curie et la faculté de droit, qui trouve un aboutissement dans la publication du recueil officiel des *Décrétales* par le pape Grégoire IX en 1234.

Dans cette période de définition doctrinale, des tensions s'exercent en sens opposés. Pour leur part, les juristes cherchent à cerner le plus précisément l'objet de la prohibition. Une intervention décisive a été celle du canoniste Huguccio de Pise, selon qui l'usure se limite à toute forme d'excédent obtenu à l'occasion d'un prêt (*mutuum*) et en raison de ce prêt. Cette double clause permettait d'accepter comme licite des rémunérations accessoires, telles que les pénalités pour retard de remboursement ; elle exonérait en même temps du péché d'usure des formes contractuelles distinctes du prêt de consommation. Ces dernières pouvant néanmoins être entachées d'autres formes de péché, que ce soit en raison d'un prix injuste ou d'un gain indécent (*turpe lucrum*). Dans sa définition juridique, l'usure se trouvait ainsi circonscrite à un type unique de contrat de droit romain, doté de caractères spécifiques. Le *mutuum* ne concerne que des biens qui consistent en « nombre, poids et mesure », tel que l'argent, le grain ou l'huile, qui ne doivent donc pas être restitués à l'identique (*idem in numero*), mais selon une quantité équivalente. Il implique en outre un transfert de propriété de la somme prêtée pendant la durée du prêt. De ce fait, pendant ce temps, le *periculum* est entièrement à la charge de l'emprunteur.

Au cours de la même période, les théologiens et certaines décisions papales exerçaient une pression en sens opposé, cherchant au contraire à élargir le champ d'application de la prohibition de l'usure. C'est dans cet esprit que fit alors florès la métaphore associant l'usure au « vol du temps » qui n'appartient qu'à Dieu, dont Jacques Le Goff a souligné la prégnance au XIIIe siècle[9]. La traduction juridique de cette image visait à qualifier d'usuraire des opérations telles que la vente à terme dans laquelle le délai de paiement accordé en échange d'une augmentation notable du prix de vente pouvait s'analyser comme un prêt usuraire masqué. Cette extension fut notamment sanctionnée par la décrétale *Consuluit* prise par Urbain III (1185-87). Plus généralement, la notion de « fraude usuraire » permettait de concilier ces deux tendances, en décelant une intention usuraire dans des contrats qui n'étaient pas formellement des prêts. L'intention seule suffisant à qualifier le contrat, le juge ecclésiastique pouvait être amenée à qualifier d'usure le simple espoir de réaliser un profit injuste[10]. Il y avait ainsi présomption de fraude usuraire dans des situations où un gain certain paraît assuré à l'un des partenaires d'une opération commerciale ou financière. Le doute sur l'issue du contrat devenait dès lors un critère discriminant pour établir la licéité d'un contrat.

Le juriste dominicain Raymond de Peñafort, confesseur du pape et pénitencier pontifical, a joué un rôle majeur dans l'édition des *Décrétales*. De nombreux canons y ont été rédigés par Grégoire IX sous forme de réponse à des questions posées par son confesseur, afin d'éclaircir certains points de doctrine. Il en va ainsi du canon *Naviganti* qui a été par la suite au centre de toutes les discussions sur le risque et l'incertitude en matière commerciale et financière[11]. Pour cette raison, il

9 [Le Goff, 1986].
10 [McLaughlin, 1939].
11 [Friedberg, 1889] col. 816.

est nécessaire de l'examiner en détail, en utilisant également les commentaires et compléments qu'y apporte Raymond de Peñafort dans sa propre *Summa de pœnitentia*. Le canon aborde successivement trois situations différentes. La première est celle d'un prêt accordé à un marchand itinérant, effectuant le voyage d'outre-mer, vers la Méditerranée orientale, ou allant aux foires de Champagne :

> Celui qui prête une somme d'argent déterminée à un marchand navigant ou se rendant aux foires, afin de recevoir quelque chose au-delà du capital du fait qu'il prend sur lui le risque, doit être considéré comme usurier. (*Naviganti vel eunti ad nundinas certam mutuans pecuniae quantitatem, eo quod suscipit in se periculum, recepturus aliquid ultra sortem usurarius est censendus*.)

Sans autre explication, le pape énonce que dans un tel cas, le risque ne suffit pas à excuser de l'usure. L'idée est exprimée si sèchement que certains commentateurs, partant du principe que le risque fait échapper à l'usure, se sont demandés s'il ne manquait pas une négation[12]. Il n'est en rien. L'argument implicite du pape tient en un seul mot : le verbe employé (*mutuans*) indique qu'il s'agit encore ici d'un prêt – sous la forme du *fœnus nauticum* de droit romain, largement employé jusqu'alors dans le commerce méditerranéen. Or tout profit obtenu en raison d'un prêt, que le risque soit ou non assumé par le prêteur, correspond à la définition même de l'usure.

Les commentaires apportés par Raymond de Peñafort peuvent aider à comprendre le raisonnement de Grégoire IX, en contrastant sur trois points les définitions du prêt et de la location[13] :

> Le premier est que dans le prêt, le risque est transféré à celui qui reçoit le bien, ce qui n'est pas le cas pour le bien remis en location. Le deuxième point est que l'argent n'est pas détérioré par son usage, à la différence de la maison ou du cheval ou d'une autre chose louée. Le troisième est que l'usage de l'argent ne produit aucun fruit, ni aucune utilité, à son usager, à la différence de l'usage d'un champ, d'une maison, d'un cheval, ou d'une autre chose louée. Bien que dans le cas proposé, le premier motif de différence <entre le prêt et la location> cesse, les deux autres ne cessent pas. Cette dernière opinion est donc la plus sûre, car ceux qui sont font un prêt de ce genre le font toujours dans l'espoir d'un gain pécuniaire, ce qui n'est pas permis. En outre, cela semble être fait en fraude usuraire.

L'argumentaire porte principalement sur la nature des biens prêtés : l'argent, le grain, l'huile ou le vin ne sont pas des biens durables. Seuls ces derniers peuvent d'une part se détériorer lors de leur utilisation, et avoir d'autre part une fonction

12 C'est par exemple le cas dans la nouvelle édition et traduction du manuel classique [Denziger, 1996], n° 828, qui est censé représenter « la quintessence de l'orthodoxie catholique ».

13 [Raymond, 1715], p. 332 : *Ibi enim Gregorius assignando differentiam inter mutuum et locatum, ponit tria ; primum quod in mutuo transfertur periculum in accipientem, secus in locato ; secundum quod pecunia non deterioratur per usum, secus in domo vel equo, vel alia re locata; tertium quia usus pecuniae nullum fructum, vel utilitatem parit utenti, secus in usu agri, vel domus, vel equi, vel alterius rei locatae. Licet ergo in casu proposito cesset prima ratio differentiae, non tamen cessant duae ultimae et ideo tutior est haec ultima opinio, maxime, quia tales semper faciunt tale mutuum propter spem lucri pecuniarii quod non licet, ut supra eod.* § sed numquid. *Praeterea videtur fieri in fraudem usurarum. Expressa est hodie* Decret. X *eod.* Naviganti.

instrumentale dans la production de nouvelles richesses. Ces deux éléments justifient que l'on demande un prix pour la location de tels biens, ce que l'on ne pourrait réclamer lors du prêt de biens destinés à être consommés. Cet argument a été refondu et reformulé par Thomas d'Aquin dans sa *Somme de théologie,* qui fait avant tout jouer l'impossibilité de séparer l'usage et la propriété des biens qui font l'objet d'un prêt[14] :

> Recevoir de l'usure en échange de l'argent prêté est injuste en soi, car l'on vend ce qui n'existe pas, ce par quoi une inégalité manifeste est constituée, qui s'oppose à la justice. Pour rendre cela évident, il faut savoir qu'il y a certains biens qui sont consommés dans leur propre usage, comme le vin que nous consommons en l'utilisant comme boisson et le blé que nous consommons en l'utilisant comme nourriture. Pour de tels biens, l'usage de la chose ne doit donc pas être compté à part de la chose même, car à quiconque est concédé l'usage, c'est la chose même qui est par là concédée. Et c'est pourquoi, pour de tels biens, la propriété (*dominium*) est transférée par le prêt. Si quelqu'un voulait ainsi vendre d'une part le vin, et d'autre part l'usage du vin, il vendrait soit deux fois la même chose, soit quelque chose qui n'existe pas. [...] Or l'argent, selon Aristote, *Ethique* V et *Politiques* I, a été principalement inventé afin de permettre les échanges. Ainsi, l'usage principal et propre de l'argent est sa consommation ou sa dissipation, lorsqu'il est dépensé dans des échanges. Pour cette raison, il est illicite en soi de recevoir un prix pour l'usage de l'argent, que l'on appelle l'usure.

Comme on le devine, la question de l'absence d'utilité procurée par le prêt d'argent constitue un point fragile de l'élaboration théorique thomiste ; des auteurs franciscains s'engouffreront dans brèche, en faisant également jouer l'argument d'une possible séparation de l'usage et de la propriété pour tout type de biens[15]. On verra plus loin de quelle façon un apport d'« argent utile » a pu être considéré par certains auteurs comme la source d'un profit légitime, à condition de se distinguer

14 [Thomas d'Aquin, 1963], IIaIIae, q. 78, art. 1 : *Dicendum quod accipere usuram pro pecunia mutuata est secundum se iniustum: quia venditur id quod non est, per quod manifeste inaequalitas constituitur, quae iustitiae contrariatur. Ad cuius evidentiam, sciendum est quod quaedam res sunt quarum usus est ipsarum rerum consumptio: sicut vinum consumimus eo utendo ad potum, et triticum consumimus eo utendo ad cibum. Unde in talibus non debet seorsum computari usus rei a re ipsa, sed cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res. Et propter hoc in talibus per mutuum transfertur dominium. Si quis ergo seorsum vellet vendere vinum et seorsum vellet vendere usum vini, venderet eandem rem bis, vel venderei id quod non est. Unde manifeste per iniustitiam peccaret. Et simili ratione, iniustitiam committit qui mutuat vinum aut triticum petens sibi duas recompensationes, unam quidem restitutionem aequalis rei, aliam vero pretium usus, quod usura dicitur. ... Pecunia autem, secundum Philosophum, in V Ethic. et in I Polit., principaliter est inventa ad commutationes faciendas: et ita proprius et principalis pecuniae usus est ipsius consumptio sive distractio, secundum quod in commutationes expenditur. Et propter hoc secundum se est illicitum pro usu pecuniae mutuatae accipere pretium, quod dicitur usura.*

15 C'est précisément sur ce point qu'a porté la critique du franciscain Guiral Ot, dans son *Traité des contrats* rédigé à Toulouse vers 1315. L'argent peut procurer une utilité à celui qui l'obtient, du fait qu'il provoque une désutilité pour celui qui s'en sépare, ce qui justifierait que l'on demander un prix en échange. Cf. [Guiral Ot 1315], fol. 17r°-v° : *recipere aliquid ultra substantiam quam traditur ratione subtractionis usus qui affert michi magnam utilitatem ultra ipsam rem, nullam inequalitatem continere videtur. [...] mutuans lucrum non recipit ex lucro incerto illius cui mutuat, sed hoc solum quod sibi usum utilem subtrahit*. Au terme de la démonstration, le seul argument que retient Guiral en faveur de la prohibition est la citation de l'Evangile de Luc, 6, 35. Sur ce traité, voir [Langholm, 1992],[Piron, 1998].

formellement d'un simple prêt. De la sorte, l'interdit posé par *Naviganti* pouvait être contourné. Pour sa part, la décision pontificale était loin de fermer la porte aux investissements commerciaux. Elle requérait seulement que d'autres formes contractuelles soient employées, que ce soit celle de la société ou de la commande.

Les deux paragraphes suivants de la décrétale visent à indiquer à quelles conditions l'argument du doute permet d'éviter la qualification d'usure. Dans ce cas, un « doute » sur la valeur future des biens peut rendre licite la pratique de ventes à terme, déclarées usuraires par une précédente décrétale.

> § 2. De même, celui qui donne dix sous pour qu'à une date ultérieure lui soient rendues autant de mesures de grain, de vin et d'huile, même si elles valent alors <à la date du contrat> davantage <que le prix donné>, si l'on se demande avec vraisemblance si elles vaudront plus ou moins à la date du règlement, celui-ci ne doit pas être réputé usurier pour ce fait. (*Ille quoque, qui dat X solidos, ut alio tempore totidem sibi grani, vini et olei mensurae reddantur: quae, licet tunc plus valeant, utrum plus vel minus solutionis tempore fuerint valiturae, verisimiliter dubitatur: non debet ex hoc usurarius reputari.)*

> § 3. En raison d'un même doute est également excusé celui qui vend du drap, du grain, du vin, de l'huile ou d'autres marchandises, afin de recevoir en échange, en un terme défini, davantage que ce que ces biens valent alors <à la date du contrat>, à condition toutefois qu'il n'ait pas été sur le point de les vendre à la date du contrat. (*Ratione huius dubii etiam excusatur, qui pannos, granum, vinum, oleum vel alias merces vendit, ut amplius, quam tunc valeant, in certo termino recipiat pro eisdem, si tamen ea tempore contractus non fuerat venditurus.)*

Dans le cas d'un paiement comptant en échange d'une livraison future, ou dans celui du paiement au terme pour une livraison immédiate, le gain produit par une variation de prix est acceptable, à condition d'être incertain. Dans ses gloses sur la *Somme* de Raymond de Peñafort, le canoniste dominicain Guillaume de Rennes explique de quelle façon ce doute doit être vraisemblable et non fictif. S'il s'agissait de jouer avec les variations habituelles des prix selon les saisons, le « doute » nécessaire n'aurait aucune vraisemblance :

> Si l'on donnait dix sous à l'automne, lorsque le blé, le vin ou l'huile sont à bas prix, pour recevoir à Pâques la même mesures de grain, vin ou huile, lorsque ces marchandises, selon le cours commun, sont habituellement plus chères, ce serait de l'usure ; car on ne doute pas de façon vraisemblable, mais plutôt l'on croit probablement que ces mesures vaudront plus au moment du paiement qu'elles ne valaient à la date du contrat[16].

La clause finale du troisième paragraphe de la décrétale implique une autre condition notable : pour échapper au soupçon de fraude usuraire, le vendeur doit remettre un bien qui n'était pas destiné à la vente immédiate. Il est ainsi sous-

16 [Raymond, 1715], p. 326, glose s.v. *verisimiliter dubitatur* : *Si etiam aliquis daret decem solidos in autumno quando parvi pretii est bladum, vinum et oleum, ut ad Pascha totidem sibi grani, vini vel olei mensurae redderentur, quando huiusmodi merces secundum communem cursum consueverunt esse cariores, usura esset ; quia non verisimiliter dubitatur, imo probabiliter creditur quod plus valebunt illae mensurae tempore solutionis quam valuerunt tempore contractus*.

entendu que le prêteur agit de la sorte afin de répondre charitablement à la demande d'un tiers dans le besoin. C'est parce qu'il accepte de céder ses biens par avance qu'il peut exiger le prix auquel il escomptait les vendre ultérieurement.

Dans ses commentaires sur *Naviganti,* Raymond de Peñafort imagine une situation qui fait jouer une clause de même type, en faveur cette fois des marchands concernés par le premier paragraphe.

> On peut toutefois penser à un cas dans lequel ce ne serait pas de l'usure de recevoir davantage que le principal. Par exemple, alors que je voulais ou que j'allais acheter certaines marchandises par de l'argent, et qu'en raison d'une demande très pressante, tu me fasses renoncer à un tel achat afin que je te prête <cette somme> et que je te dise : « je veux que tu me rendes autant que j'aurais obtenu de ces marchandises si je les avais vendues » ; je prends toutefois sur moi le risque, comme il a été dit. Il en va ainsi car il recevrait ce surplus en tant que marchandise, ce qui est permis, comme on l'a vu plus haut.[17]

L'argument, qui n'est pas encore pleinement développé, jouera par la suite un rôle important dans l'évolution de la doctrine de l'usure. Dans certaines circonstances, à l'occasion d'un prêt, une rémunération peut être exigée qui correspond au profit d'une opération commerciale à laquelle le prêteur a renoncé pour subvenir aux besoins d'un tiers. Cette formule n'est guère acceptée avant la fin du XIII[e] siècle. Thomas d'Aquin, par exemple, s'y oppose en notant que « la compensation d'un dommage ne peut faire l'objet d'un pacte, car l'on ne doit pas vendre ce que l'on ne possède pas encore et ce dont l'obtention peut être empêchée de multiples façons »[18]. C'est à la fin du XIV[e] siècle que se sont fixées les désignations des deux principales formes de compensation accordées au prêteur, ce qui constitue un *interesse* au sens médiéval du terme[19]. Le *damnum emergens* correspond aux dommages qu'il subit, du fait de son prêt. Cette clause est acceptée sans difficultés. Plus discutée est la compensation du manque à gagner, qui reçoit le nom de *lucrum cessans*[20] C'est la plus intéressante pour notre propos, puisqu'elle implique que soit évalué le bénéfice probable qui aurait pu résulter d'une opération qui n'a pas été entreprise.

La polémique sur les rentes viagères

Avant d'en venir à cette question, il faut s'attarder un instant sur une forme de crédit, particulièrement employée dans les régions de France du Nord et de l'actuelle Belgique, qui a donné lieu à d'importants débats. Par la constitution de

17 [Raymond, 1715], p. 332-333 : *Posset tamen hic excogitari casus, in quo non esset usura ultra sortem accipere ; puta dum ego voluissem emere, vel essem paratus emere certas merces de pecunia, et tu propter nimiam instantiam fecisti cessare a tali emptione ideo, ut tibi mutuarent, et ego dico, volo quod tibi reddas mihi tantum quantum essem ibi habiturus de istis mercibus, si illuc deferrem eas ; recipio tamen in me periculum ut supra dictum est ; et hoc ideo, quia istud reciperet tanquam mercedem quod licet, ut supra eo § licet autem.*

18 [Thomas d'Aquin, 1963], IIaIIae, q. 78, art. 2, ad 1 : R*ecompensationem vero damni quod consideratur in hoc quod de pecunia non lucratur, non potest in pactum deducere, quia non debet vendere id quod nondum habet et potest impediri multipliciter ab habendo.*

19 Le sens moderne du terme « intérêt » dérive de la généralisation d'usage du mot en tant que rémunération annexe d'un prêt qui se confond pas avec l'usure.

20 Le meilleur exposé d'ensemble est encore celui de McLaughlin 1939.

rente, le propriétaire d'un bien-fonds pouvait, en échange d'une somme donnée, garantir le versement d'une rente viagère dont les annuités représentaient en général de 10 à 15 % du principal[21]. Tolérée jusque là par l'Église et les théologiens, en dépit de quelques réserves, cette forme contractuelle fit l'objet d'une remise en cause et d'une série d'interventions contradictoires de la part de divers maîtres en théologie à l'occasion de disputes quodlibétiques[22] dans les années 1270-1280. Avant que la polémique n'éclate, pour Gérard d'Abbeville, vers 1265-1269, l'argument du doute était suffisant à exonérer ce contrat de tout soupçon d'usure, puisque l'on donnait dans ce cas une somme initiale dans l'incertitude de la somme qui serait finalement recouvrée. En 1276, lors de son premier Quodlibet, Henri de Gand déclara au contraire ce contrat illicite en revenant à la définition de l'usure : dans un tel cas, il était certain que serait reçu en retour davantage que le principal (*aliquid ultra sortem*). Même au cas où le bénéficiaire devait décéder avant d'avoir récupéré sa mise initiale, son intention de recevoir plus que ce qu'il avait apporté était certaine, or l'intention seule suffisait à établir le caractère usuraire d'un prêt. Tandis que d'autres maîtres cherchaient à trouver une « voie moyenne », Henri revint à la charge dans ses Quodlibets ultérieurs. Servais du Mont-Saint-Eloi apporta une solution élégante au problème, en notant que la constitution de rente devait s'analyser comme l'achat d'un « droit de percevoir » (*ius percipiendi*) annuellement une certaine somme, ce qui permettait de sortir de toute analogie avec la situation d'un prêt.

Le traitement le plus ample et le plus détaillé de la question fut l'oeuvre de Godefroid de Fontaines, en 1288. La question quodlibétique qu'il y consacre commence par reprendre les deux difficultés majeures soulevées lors des précédentes interventions. La première correspond à un argument d'Henri de Gand. Selon la définition donnée par Aristote, l'argent est institué afin d'être un moyen d'échange, et non pas pour être lui-même l'objet de l'échange. Or, dans l'achat de rentes, il semble que de l'argent serve à acheter de l'argent. La seconde difficulté est plus intéressante pour notre propos : il serait impossible de parvenir à une adéquation réelle des deux termes. La difficulté avait déjà été soulevée par Henri, qui notait l'inégalité qu'il y aurait à ce que deux personnes d'âges différents obtiennent une rente viagère identique pour la même somme initiale. Différents auteurs, à commencer par Matthieu d'Aquasparta, avaient suggéré qu'il serait possible de parvenir à une certaine égalité en faisant varier le prix de rentes selon l'âge des acquéreurs[23]. Godefroid prend cette piste au sérieux et l'explore en grand détail, en tenant compte de la différence des espérances de vie, dans une page qui constitue un bel exemple de la pensée « démographique » médiévale, au sens où

21 L'ensemble du débat est présenté par [Veraja, 1960] qui édite en annexe une série de textes sur la question ; sous un autre angle, voir aussi [Marmursztejn, 2007], p. 205-215.

22 Les Quodlibets sont des séances solennelles de la faculté de théologie de l'université de Paris, lors desquelles un maître en théologie s'expose à traiter toutes les questions soumises par l'auditoire, sur quelque sujet que ce soit. Cf. [Schabel, 2006], [Marmursztejn, 2007].

23 Matthieu d'Aquasparta, Quodl. I, 9, in [Veraja, 1960], p. 202-203 : *Et ideo si reducatur, prout possibile est, iuxta eventus et casus incertitudinem, ad equalitatem , secundum proportionem etatis, vel sanitatis vel infirmitatis, dati et accepti, potest, sana intentione existente, contractus esse licitus ; puta si senex dabit tantam pecuniam quantum, secundum probabilem extimationem et communem cursum nature, victurus est, et tantum recipiet quod quantitatum pecunie non excedat. Si iuvenis similiter dabit tantam pecunie quantitatem quantum, secundum probabilem extimationem et secundum cursum nature*.

Peter Biller l'a récemment mise en lumière[24]. L'ensemble de l'exposé mérite d'être reproduit, aussi bien pour témoigner des réflexions sur la valeur de l'incertain, que pour la conclusion qui en est tirée.

> Il semble que l'on ne puisse pas faire d'adéquation convenable <entre ce qui est donné et ce qui est reçu>. En effet, lorsque quelque chose est vendu en viager, et c'est pour cela que l'on parle de rente à vie, il semble que l'adéquation doit se faire selon la condition de l'acheteur, par rapport à sa vie. De fait, puisque celui qui vit davantage reçoit plus pour une même chose, celui qui vit plus longtemps doit donner plus que celui qui vit moins longtemps. Or si un tel contrat est licite, l'âge ne doit pas être un empêchement. On pose donc qu'un jeune de vingt ans et un vieux de soixante ans veulent tous deux acheter une rente de dix livres à un certain monastère ; l'un et l'autre sont dans les mêmes conditions, quant à leur état physique et leur âge, pour atteindre le terme commun de la vie humaine, que l'on fixe ici à titre d'exemple à l'âge de soixante-dix ans.
>
> Que l'on observe quelle somme il est raisonnable que le vieux donne pour une telle rente. S'il donne soixante livres, puisqu'il en recevra autant en six ans, et l'on estime probablement qu'il vivra encore dix ans et plus, bien que cela ne soit pas totalement certain, il semble qu'il ait un assez bon marché. Maintenant, que l'on observe ce que doit donner le jeune. Il ne semble en effet pas raisonnable qu'il donne si peu. Donc, s'il doit donner davantage, il semble qu'il doit donner selon la proportion du terme de la vie auquel il est probable qu'il parvienne, comme le vieux. Et comme celui-ci donne soixante pour recevoir dix livres pendant dix ans, jusqu'à l'âge de soixante-dix ans ou au-delà, celui-là doit donner trois cent livres, pour recevoir dix pendant cinquante ans <jusqu'à l'âge de soixante-dix ans>. Ou si l'on dit qu'il est plus probable que celui-là pourrait mourir de diverses causes avant le terme des cinquante ans que celui-ci avant dix ans, il y aura quelque écart <par rapport à la stricte proportion>.
>
> Or, si la proportion de l'âge doit être respectée de quelque façon, il ne semble pas que l'on puisse raisonnablement déposer une telle somme ; le jeune devrait en effet donner bien plus pour une telle rente annuelle de dix livres qu'il ne donnerait pour des biens immeubles héréditaires valant <en revenu annuel> plus que dix livres. Mais il serait insensé de donner autant ou plus pour des rentes viagères de moindre valeur que pour des rentes héréditaires de plus grande valeur. Un tel contrat semble donc déraisonnable, et donc illicite.[25]

---

24 [Biller, 2000].

25 [Godefroid, 1914], p. 64-65 : *Quod etiam non possit fieri conveniens adaequatio hoc videtur quia cum venditur aliquid ad vitam alicuius, unde et redditus ad vitam dicitur, videtur quod debeat fieri adaequatio secundum modum et conditionem ipsius ementis in comparatione ad eius vitam ; nam cum plus recipit qui plus vivit, plus debet dare pro re aliqua diutius vivens quam minus vivens, sed si licitus est huiusmodi contractus, ab eo non excluditur aliqua aetas. Ponatur ergo quod simul velint emere redditus decem librarum ab aliquo monasterio iuvenis viginti annorum et senex sexaginta annorum qui sint consimilis conditionis secundum suas complexiones et aetates ad attingendum terminum communem vitae humanae, utpote causa exempli aetatem septuaginta annorum.*
Et videatur quantum est rationale quod senex det pro huiusmodi redditu. Si det sexaginta libras, cum tantumdem recepturus sit infra sex annos et probabiliter aestimatur quod vivere debeat per decem et amplius, licet non sit omnino certum, videtur quod habeat satis bonum forum. Modo

Plusieurs points sont à relever. Tout d'abord, à la différence d'Henri de Gand, Godefroid ne réclame pas une stricte égalité entre ce qui est donné et ce qui reçu, mais une proportion qui ne soit pas excessive. En ce sens, l'« assez bon marché » que réalise le vieux, en recevant au total, en dix ans, une fois et deux tiers la somme initialement versée, suggère que la limite de l'acceptable est fixée à un rapport du simple au double. Cet écart correspond de fait à la marge de fluctuation tolérée par les juristes à propos du juste prix, que les théologiens récupèrent dans leurs analyses en parlant de la « latitude » du juste prix[26]. En dépit de cette nuance notable, Godefroid reste dans le cadre du problème posé par Henri, d'une comparaison terme à terme entre ce qui a été donné et ce qui sera reçu, sans introduire une notion d'actualisation des sommes futures. Il faut noter que le but de Godefroid n'est pas de parvenir au calcul le plus fin, mais plutôt de montrer l'absurdité du résultat que produirait une telle proportionnalité tout en conservant les termes du problème posé. Afin que les deux situations soient égales quant au taux de rendement global (167 %), le jeune devrait avancer un capital de 300 qui ne lui procurerait qu'un taux annuel de 3,33 %. Or ce taux serait inférieur à celui des rentes perpétuelles qui rapportent habituellement autour de 5 %. Il est donc possible de calculer une péréquation qui tienne compte des espérances de vie, mais le résultat ainsi atteint n'a pas de rationalité du point de vue des acteurs. Les mots employés (*fatuum, irrationabilis*) sont forts. La véritable rationalité qu'il faut prendre en compte est celle qui se vérifie en pratique, lorsque les vendeurs et acheteurs de rentes se mettent d'accord autour d'une valeur synthétique, sans passer par des calculs complexes[27].

La solution qu'apporte Godefroid est pour l'essentiel inspirée des principes de droit romain et notamment de celui de la liberté contractuelle. Toute chose qui peut être estimée pour un certain prix d'argent peut être licitement vendue, s'il se trouve quelqu'un qui veuille l'acheter à ce prix. Dans le cas des rentes, le bien qui fait l'objet de la transaction est le « droit de percevoir » une rente annuelle, dont la valeur actuelle ne se confond pas avec le total des sommes qui seront perçues à ce titre. Pour établir son prix, Godefroid exploite une distinction mise en avant par Thomas d'Aquin dans son commentaire de l'*Ethique à Nicomaque (Sententia libri Ethicorum)* : la valeur des biens se mesure en fonction de l'usage qui en est fait habituellement et non pas en considérant les choses en elles-mêmes. L'adéquation

---

videatur quantum debet dare praedictus iuvenis. Non enim videtur rationale quod tam parum det. Ergo si debet aliquantulum plus dare, videtur quod debeat dare secundum proportionem ad terminum praedictum vitae ad quem probabile est ipsum attingere sicut praedictum senem. Ergo cum ille det sexaginta pro decem libris recipiendis usque ad decem annos, scilicet usque ad septuagesimum annum vel amplius, iste debet dare trecentas libras pro decem recipiendis usque ad quinquaginta annos. Vel si dicatur quod probabilius est quod iste poterit ex diversis causis mori infra quinquaginta annos quam ille infra decem, deviatur ergo aliquid.

Et non videtur quod tantum possit rationabiliter deponi si aliquo modo debet servari proportio ad aetatem quin iuvenis debeat multo plus dare pro decem libris annui redditus quam daret pro praediis immobilibus valentibus haereditarie plus quam decem libras. Sed fatuum esset dare tantum vel plus pro redditibus minoribus ad vitam quantum pro maioribus redditibus haereditariis. Ergo talis contractus videtur irrationabilis et sic illicitus.

26 Sur la doctrine des juristes, voir l'ouvrage classique de [Baldwin, 1959]. À propos de la *latitudo*, en matière de juste prix et sa reprise ultérieure dans les travaux scientifiques du XIVe siècle, voir [Kaye, 1998].

27 La conclusion du théologien est ce sens conforme aux analyses de [Ceccarelli, 2007] sur le « prix du risque ».

entre la chose et le prix sera réalisée s'il se trouve des acheteurs prêts à payer la somme demandée, en tenant compte de l'ensemble des circonstances. Et pour cela, de fait, il est plus important de tenir compte de la différence entre la valeur des rentes perpétuelles et celle des rentes viagères que de l'âge des acquéreurs.

Bien qu'il n'ait pas donné lieu directement à des thématisations complexes de la valeur future des rentes, l'ensemble de ce débat revêt une importance considérable. La plupart des contributions ont en effet traité le problème sans avoir recours à l'argument du « vol de temps ». Cette formule, qui avait si puissamment fonctionné dans la première moitié du treizième siècle, devenait de fait obsolète. Dans les années 1270-1280, la principale difficulté théorique à laquelle sont confrontés les théologiens n'est plus de savoir s'il est licite d'obtenir un profit grâce au seul passage du temps (s'enrichir en dormant en vendant le temps qui n'appartient qu'à Dieu), mais de qualifier juridiquement les opérations portant sur des biens à venir et de trouver une mesure commune entre valeurs présentes et valeurs futures. Sur ce point, une comparaison avec les positions de Thomas d'Aquin est instructive. Ce dernier, sans employer la métaphore du « vol de temps » dont il perçoit la faiblesse analytique, reste inflexible jusque dans sa *Somme de théologie* (1270) sur l'impossibilité de vendre ce qui n'existe pas encore. C'est là, semble-t-il, un verrou qui saute au cours du dernier tiers du XIIIe siècle.

Le risque du capital commercial

Pour la plupart, les intervenants dans le débat sur les rentes viagères sont originaires de régions du Nord où cet instrument de crédit était le plus fréquemment employé (Flandre pour Henri de Gand, Liège pour Godefroid de Fontaines, Artois pour Servais du Mont-Saint-Eloi ou Picardie pour Gérard d'Abbeville). Des auteurs tournés vers les pratiques du monde méditerranéen se sont penchés sur d'autres formes contractuelles dans lesquelles la question du risque joue un rôle notable. Le plus intéressant d'entre eux est Pierre de Jean Olivi, actif dans les dernières décennies du XIIIe siècle. Sur le fond, on peut trouver chez lui des convergences avec le type d'arguments défendus par Godefroid de Fontaines. Mais l'intérêt exceptionnel de son *Traité des contrats* tient pour une grande part au contexte social de ce texte, produit hors de l'université. Enseignant dans les écoles franciscaines de Montpellier et Narbonne au cours des années 1290, Olivi a cherché à donner à ses confrères des instruments pour analyser les contrats effectivement mis en oeuvre par des marchands dont ils auraient à juger dans leur rôle de confesseur[28]. Dans le même temps, un très grand esprit a trouvé là l'occasion de formuler l'essentiel de sa pensée politique et sociale.

La première partie du traité, consacrée aux problèmes liés au juste prix, constitue le premier traitement systématique du concept de « valeur »[29]. Notant les différents facteurs et circonstances dont il faut tenir compte lors de la fixation des prix, Olivi fait par avance le tour de tous les déterminants de la valeur qui apparaîtront ultérieurement dans la théorie économique – utilité, rareté, préférences individuelles du côté de la demande, travail et risques (*labor, industria et periculum*) engagés dans l'offre. À ces éléments s'ajoute une remarque de méthode

28 Sur le contexte et la datation du traité en 1293-95, cf. [Piron 1998].

29 Le terme latin *valor* est un néologisme du XIe siècle qui n'a pas d'équivalent en latin classique.

essentielle : l'ensemble des jugements qui peuvent être formés à propos de la valeur des biens ressortit au domaine des savoirs d'opinion qui n'aboutissent qu'à des résultats « probables », sans jamais atteindre la certitude réservée au savoir scientifique.

> ... il faut savoir qu'une telle pesée de la valeur des choses d'usage ne peut que rarement, voire jamais, être effectuée par nous, si ce n'est par une opinion conjecturale ou probable qui n'aboutit pas à un résultat précis, selon un calcul et une mesure indivisible en degrés. Elle varie plutôt, au sein d'une certaine latitude appropriée, au sujet de laquelle les opinions et jugements humains produisent des estimations différentes. Ce type de mesure comporte donc différents degrés, peu de certitude et de nombreuses ambiguïtés, conformément au mode des savoirs d'opinion – mais parfois plus, et parfois moins.[30]

L'importance épistémologique de cette remarque ne saurait être sous-estimée. Elle justifie non seulement le fait que le juste prix doit être cherché à l'intérieur de « marges de fluctuations » (*latitudo*)[31]. Elle implique, plus fondamentalement encore, une division des tâches entre le discours normatif que peut délivrer le théologien et le savoir pratique mis en œuvre dans la fixation des prix. Une autre page de grand intérêt est consacrée à la justification du profit qu'obtiennent les marchands, au nom de leur connaissance pratique de la valeur et des prix des biens et de l'utilité pour la communauté de ce savoir qui permet notamment de « faire parvenir le juste prix jusqu'à ses plus infimes parcelles »[32]. Pour cette raison, on ne verra nulle part le théologien s'engager dans des procédures d'évaluation concrète de tel ou tel bien. Le trait n'est pas spécifique à Olivi. Il est partagé par l'ensemble des moralistes qui font constamment référence à la sagesse pratique d'experts et à une détermination collective et habituelle des prix, exprimée par l'adverbe *communiter*. Ce serait un anachronisme de comprendre cette notion au sens d'un « prix de marché » fixé par une concurrence anonyme ; il faut davantage l'entendre au sens d'un consensus de la communauté concernée au sujet des prix de référence dans des circonstances données.

La seconde partie du traité est consacrée à la question de l'usure. Dans un premier temps, une longue question disputée propose une définition de sa prohibition qui reprend et modifie les termes employés par Thomas d'Aquin. Afin

30 [Pierre de Jean Olivi, 1295] q. 1 : *sciendum quod huiusmodi pensacio valoris rerum usualium vix aut nunquam potest a nobis fieri nisi per coniecturalem seu probabilem opinionem et hoc non punctualiter, seu sub racione et mensura indivisibili in plus et in minus, sed sub aliqua latitudine competenti ; circa quam eciam diversa hominum capita et iudicia differenter in estimando se habent, et ideo varios gradus et paucam certitudinem multamque ambiguitatem iuxta modum opinabilium in se includit, quamvis quedam plus et quedam minus.* Je cite le texte latin d'après mon édition, à paraître, fondée sur le cod. Oxford, Bodleian Library, Bod. 52. Le traité a été précédemment édité par [Todeschini, 1980].

31 [Kaye, 1998] qui note bien la proximité sur ce terrain d'Olivi et Godefroid de Fontaines.

32 [Olivi, 1295], q. 6 : L'art et l'industrie de l'artisan lui procure licitement un gain ; de même, l'industrie que met le marchand à examiner attentivement la valeur et le prix des choses et à faire parvenir le juste prix jusqu'à ses plus infimes parcelles peut licitement lui valoir un gain. Et d'autant plus qu'en cela, sans excéder la latitude du juste prix, il se rend communément utile aux autres, puisqu'ils apprennent de la sorte à peser plus subtilement les prix et les valeurs des biens. (*Sicut ars et industria artificis sibi licite fit lucrosa, sic industria mercatoris in rerum valore et precio prudencius examinando et ad subtiliores minucias iustum precium perducendo, potest sibi licite valere ad lucrum et maxime cum in hoc, salva latitudine iusti precii, aliis communiter prosit eciam in solo hoc quod per hoc addiscent subtilius pensare rerum precia et valores*).

de mettre en avant ce qui fait le coeur de l'interdit religieux, le principal souci d'Olivi est de restreindre son champ d'application à des situations qui correspondent à la transgression d'un conseil évangélique. Si l'usure est un profit injuste, réalisé à l'occasion de ce qui devrait être un acte de secours charitable, ce péché ne peut apparaître que lors de transgressions de ce devoir de charité. Cette restriction est porteuse d'effets théoriques puissants puisqu'elle conduit à analyser d'autres situations sociales en fonction de leurs propres normes de justice, sans les juger en fonction des exigences de la charité chrétienne[33].

La question est ainsi suivie d'une série de « doutes » qui cherchent à analyser la présence d'usure dans des contrats formellement distincts du prêt (*mutuum*). Ces pages contiennent des formules célèbres, reprises par des auteurs ultérieurs tels que Bernardin de Sienne et Antonin de Florence, dans lesquelles est élaboré un concept de « capital », compris comme somme d'argent destinée à produire un profit à l'occasion d'une opération commerciale. Olivi reprend ici un terme vernaculaire, couramment employé dans la pratique marchande, pour lui donner une signification analytique précise. À la différence de l'« argent en tant qu'il est le prix des choses vénales » (*pecunia in quantum est precium rerum venalium*), « le capital en tant que capital, c'est-à-dire en tant qu'il est destiné à un commerce lucratif, ajoute un certain principe lucratif au principe de l'argent pris en lui-même »[34]. Le capital ainsi défini permet de caractériser les sommes investies dans des contrats de commande ou de société, en vue d'opérations au long cours[35]. L'objectif principal de ces « doutes » vise à éclaircir la moralité de telles opérations. Afin d'y parvenir, le théologien s'emploie à clarifier, pas à pas, la compréhension de la dimension temporelle des contrats. Pour ce motif, ces pages offrent les réflexions les plus riches de toute la scolastique sur la question de la mesure des valeurs incertaines.

Le premier « doute » rappelle qu'il ne peut y avoir d'usure qu'en raison d'un prêt injuste. Le principe du prêt (*ratio mutui*) peut toutefois se trouver dissimulé au sein d'autres formes contractuelles. L'analyse à laquelle se livre le théologien doit donc viser à repérer si, en raison d'un tel prêt caché, un surplus quelconque est demandé. Le deuxième doute revient lui aussi sur un thème communément accepté en notant dans quelles limites le prix peut être augmenté en raison d'un délai de paiement. C'est avec le troisième « doute » que la question de la temporalité est abordé de font. De façon très explicite, Olivi évoque ici l'argument du vol de temps et en fournit une réfutation imparable. Le « temps » qui est impliqué dans les contrats humains ne peut se confondre avec la condition d'existence de toutes choses temporelles ; il s'agit, plus rigoureusement, de la durée propre à chaque bien, laquelle appartient légitimement au propriétaire du bien. Cette durée des choses peut donc faire licitement l'objet de transactions marchandes, à condition qu'elle soit vendue par celui qui en a la possession. Par souci de clarté, le terme

33 Sur cet aspect du *Traité,* cf. [Piron, 2001].

34 [Olivi, 1295], q. 8, d. 4 : *capitale in quantum capitale, idest in quantum est lucrativis mercationibus destinatum, addit quandam lucrativam rationem supra rationem simplicis pecunie eiusdem quantitatis, que non est sic mercationibus destinata.*

35 Pour une bonne vue d'ensemble de la diversité des contrats effectivement pratiqués au XIIIe siècle, cf. [Pryor, 1980].

tempus est traduit dans la citation suivante de façon à rendre sensible la distinction entre les significations de « temps » et de « durée »[36].

> Le temps qui court pour l'emprunteur, c'est-à-dire la durée du prêt qui lui est fait, ne peut être vendu à l'emprunteur sans que le vendeur ne commette d'usure, du fait que, de la nature du prêt, cette durée n'appartient pas au prêteur mais plutôt à l'emprunteur. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'aucune durée ne puisse être vendue sans usure. Il s'ensuit plutôt, par une conséquence opposée, que la durée appartenant au vendeur peut être licitement vendue si elle contient une certaine utilité temporelle appréciable par un prix temporel. Ainsi, celui qui doit te payer cent livres au bout de trois ans, et qui n'est pas tenu de le faire auparavant, peut te vendre cette durée, en nouant avec toi le pacte qu'il te donnera tout de suite quatre-vingt, et qu'en raison des trois années à courir, il en retient ou en acquiert vingt.
>
> Contre cela, il est argué par certains que le temps est une chose commune à tous. En tant que tel, il ne doit pas être vendu comme s'il appartenait en propre au vendeur.
>
> Il faut dire qu'il ne s'agit pas ici du temps en tant qu'il est quelque chose de commun, mais plutôt de la durée propre d'une chose spécifique, en tant que par rapport à une certaine chose, cette durée appartient de droit à tel ou tel. De cette façon, l'année d'un cheval qui m'a été loué à l'année m'appartient de droit. De même, les trois années de l'argent que je ne suis pas tenu de régler avant le terme des trois ans sont, de ce point de vue, en ma possession. C'est pourquoi je peux en vendre la valeur. Si en effet <cette durée> ne valait rien, être tenu à payer tout de suite ne vaudrait pas davantage que ne devoir payer qu'au bout de trois ans et pas avant.

La forme envisagée ici est celle du remboursement anticipé d'une somme due qui peut donner lieu à une réduction de prix. L'argumentation cherche avant tout à renverser une règle formulée par Thomas d'Aquin qui établissait un strict parallèle entre le délai de paiement et le remboursement anticipé, en y voyant deux formes identiques de prêts dissimulés, tombant sous le coup de la prohibition de l'usure[37].

---

36 [Olivi, 1295], q. 8, d. 3 : *Tertium dubium ex predictis patens est quod tempus currens pro receptore mutui, idest tempus mutuationis, non potest vendi receptori mutui quin a vendente fiat usura ibi, pro eo quod ex natura mutui, tempus illud non est prestitoris sed potius receptoris. Ex hoc autem non sequitur quod nullum tempus possit licite vendi absque usura sed pocius, per locum ab oppositis, sequitur quod tempus proprium venditoris possit licite vendi, si temporalem utilitatem temporali precio appreciabilem in se includat. Et ideo si quis debet tibi centum libras solvere post tres annos, ita quod antea non tenetur, potest tibi vendere tempus istud, paciscendo tecum quod det tibi mox LXXX et propter tempus trium annorum intercurrens retineat sibi seu adquirat XX. Quod vero contra a quibusdam arguitur quod tempus est res omnibus communis ; tale autem non debet vendi quasi sit proprium venditoris. Dicendum quod hic non agitur de tempore, prout est omnibus quid commune, sed potius de proprio tempore rei proprie, et prout respectu alicuius rei est de iurisdictione vel de iure huius vel illius. Iuxta quod annus equi michi comodati ad annum est eo ipso de meo iure. Et consimiliter tres anni pecunie quam non teneor solvere usque post tres annos sunt quoad hoc mei iuris, propter quod possum vendere valorem ipsius. Si enim nichil valeat, non pluris esset teneri ad mox solvendum quam teneri ad solvere usque post tres annos et non ante.*

37 [Thomas d'Aquin, 1963] *IIa IIae*, q. 78, a. 2, ad 7 : *... quia huiusmodi expectatio pretii solvendi habet rationem mutui ; unde quidquid ultra iustum pretium pro huiusmodi expectatione exigitur,*

Olivi préfère considérer cette situation comme un contrat *sui generis* dans lequel n'intervient aucun prêt.

> Le débiteur précédent, lorsqu'il paie les quatre-vingt, ne prête rien ; il régle plutôt sa dette. Et du fait qu'il la solde avant le terme prévu, il en demande un prix que l'on ne peut considérer comme le prix d'un prêt, puisqu'il n'a rien prêté. On peut seulement l'appeler le prix d'un paiement anticipé. Et puisque cette anticipation peut être estimée par un prix, elle peut donc licitement être vendue[38].

Le doute suivant porte sur « la façon dont l'incertitude ou le risque permettent ou non d'écarter l'usure ». Une première réponse a été développée par la suite, à l'occasion d'une révision du traité, au moyen d'un cas que l'on présentera plus loin. Pour s'en tenir à la première formulation de ce passage, le point notable tient à l'interprétation qui y est donnée du premier paragraphe de *Naviganti*. Olivi comprend le canon de Grégoire IX au sens où il ne suffit pas que le marchand assume le seul risque du transport :

> À chaque fois qu'un capital est remis à quelqu'un sous la condition qu'il sera toujours intégralement rendu à l'apporteur, quoi qu'il arrive, l'incertitude du profit n'est pas un principe suffisant. […] N'importe quel risque du capital n'est pas non plus suffisant. Par exemple, si l'on remet une somme à un marchand qui voyage par mer, à la condition que si le navire fait naufrage, le marchand ne soit pas tenu de rendre le capital ; mais s'il perd dans ses opérations commerciales, il rendra tout le capital, et s'il gagne, il donnera une part du profit ; ici, il y a en effet usure, comme il est dit au *Liber Extra*, au chapitre des usures, canon *Naviganti*[39].

Pour écarter tout soupçon d'usure, le risque doit porter aussi bien sur la propriété que sur l'usage du capital. Le commanditaire de l'opération doit pour cela assumer le risque commercial, qui est ici présenté comme étant habituellement plus grand que le risque de mer ou de transport[40].

---

est quasi pretium mutui, quod pertinet ad rationem usurae. Similiter etiam si quis emptor velit rem emere vilius quam sit iustum pretium, eo quod pecuniam ante solvit quam possit ea tradi, est peccatum usurae, quia etiam ista anticipatio solutionis pecuniae habet mutui rationem».

38 [Olivi, 1295], q. 8, d. 3 : *Prefatus autem debitor, dum solvit LXXX, nichil mutuat, sed potius solvit debitum suum, sed de hoc quod solvit ante tempus debitum vult aliquod pretium, quod non potest dici precium mutui, cum nichil mutuet, sed solum potest dici pretium anteriorationis solutionis. Quia autem hec anterioratio est precio extimabilis, ideo potest licite vendi.*

39 Ibid., d. 4 :*Quartum dubium ex predictis patens est cuiusmodi incertitudo aut periculum excludit usuram et cuiusmodi non. Quandocumque enim capitale alicui traditum est tradenti certum ita quod semper in omnem eventum est totum sibi reddendum, tunc non sufficit incertitudo lucri. [...] Non enim sufficit quodcumque periculum capitalis ; utpote si quis mercatori naviganti per mare tradit centum sic quod si navis cum capitali periclitetur, non teneatur mercator sibi reddere capitale ; si tamen in mercando amiserit, semper reddet sibi totum capitale, et si lucratus fuerit habebit partem lucri. Hic enim est usura, sicut dicitur Extra, De usuris,* Naviganti.

40 *Ibid.* : *Predictorum autem ratio radicalis est quia periculum tollens usuram debet apud lucrantem ex eo includere dominium et usum rei periclitantis. Dominium quidem, quia ex re sua ut sua debet lucrari, non autem ex re ut iam est alterius. Usum vero, quia usus rei ex quo lucrum provenit debet mediate vel immediate esse lucrantis. Quandocumque autem in ipso actu mercandi periculum mercium vel pecunie nullo modo respectu actus mercandi spectat ad primum traditorem pecunie vel mercium, sed solum ad illum cui sunt tradite, tunc eo ipso eorum usus et dominium quoad actum illum mercandi spectat ad solum illum cuius periculo currunt. Res enim perditur domino suo. Perdere enim proprie idem est quod amittere rem suam. [...]*
In hoc etiam casu est ut sepius alia ratio usure, quia primus traditor pecunie non acciperet supra

> Dans tous ces cas, la raison fondamentale est que, pour faire disparaître l'usure, le risque doit porter, pour celui qui en tire profit, tant sur la propriété que sur l'usage de la chose soumise au risque. À l'évidence, sur la propriété, puisque c'est avec son propre bien que l'on doit s'enrichir, et non pas d'un bien qui appartient déjà à autrui. Mais également sur l'usage, car l'usage du bien dont provient le gain doit demeurer le sien, de façon immédiate ou médiate. Or à chaque fois que, dans un acte de commerce, le risque proprement commercial des marchandises ou de l'argent ne concerne en rien leur premier apporteur mais seulement celui à qui ils ont été remis, de ce fait, leur usage et propriété, quant à ces actes commerciaux, ne concerne que celui au risque de qui ils courent. [...]
>
> Dans un tel cas, il y a également très souvent un autre motif d'usure, car le premier apporteur de l'argent n'accepterait de prendre sur lui le risque de la mer ou du voyage, s'il n'estimait plus probable que sa part des risques serait plus sûre et plus utile que celle du marchand, du fait que <les sommes investies> sont plus rarement perdues en mer ou en route qu'à l'occasion du commerce ou de l'échange.

Le « doute » suivant traite, de façon très générale, de l'achat de revenus futurs. Sans faire directement référence au débat sur les rentes viagères, Olivi reprend néanmoins la solution proposée par Servais du Mont-Saint-Eloi et adoptée par la plupart des contemporains : ce qui s'achète au présent est un droit portant sur des biens futurs. La grande innovation conceptuelle de ce texte est d'exprimer clairement que ce droit vaut d'autant moins cher que les fruits en sont éloignés et incertains. La question des rentes est mentionnée au passage, mais l'exemple privilégié est celui de l'achat de récoltes sur pied, une forme de crédit rural largement employée en Languedoc. Le principe d'une actualisation des valeurs futures, qui était encore absent chez Godefroid de Fontaines, est ici parfaitement énoncé :

> Le droit portant sur le temps futur, ou portant sur des choses ou des rentes à venir, peut être licitement acheté moins cher que si ces choses étaient toutes ensemble présentes et transmises ensemble à cet acheteur. De la sorte, plus le droit des choses futures s'étend dans un futur lointain, d'autant peut-il être acheté moins cher, toutes choses égales par ailleurs.
>
> La raison est en que là où le droit de la chose ou sur la chose diffère de la chose elle-même ou de sa possession actuelle, ce droit peut être acheté et transmis sans que la chose le soit, ou sans qu'elle soit transmise en acte. Cela apparaît clairement dans le cas du droit portant sur les fruits futurs d'un champ qui peut être acheté sans que le champ ne le soit, ni que ses fruits n'existent en acte.
>
> Il est certain que le droit actuel portant sur une chose présente vaut davantage, toutes choses égales par ailleurs, que le seul droit sur une chose

---

se periculum maris aut itineris, nisi probabilius presumeret partem suam cum toto hoc periculo esse tuciorem et utiliorem sibi quam mercatori, pro eo quod rarius in mari vel in itinere amittuntur quam per usum mercandi seu commutandi.

> future, ou que le seul droit sans que la possession actuelle soit aussitôt remise ou à remettre. La certitude de la chose présente et de sa possession présente est en effet plus grande et plus forte que la certitude d'une chose future ou que la certitude de la possession future d'une chose présente. C'est pourquoi, non sans raison, on peut licitement vendre davantage la première et acheter moins cher la seconde. […][41]

Le sixième doute expose assez sommairement la justification des compensations qui peuvent être versées, aussi bien pour les dommages subis (*damnum emergens*) que pour le manque à gagner (*lucrum cessans*). La question avait été traitée de façon plus développée dans une question du premier Quodlibet d'Olivi, tenu au *studium* franciscain de Montpellier vers 1290[42]. Le cas soumis était celui d'un prêt, dont la rémunération était indexée sur le résultat d'une opération commerciale spécifiquement désignée. Suffisait-il que la rémunération soit ainsi rendue incertaine pour échapper à la qualification d'usure ?[43]

Une telle forme contractuelle n'est pas une pure construction théorique. On en trouve notamment un exemple contemporain, provenant des archives de la commune de Narbonne. En 1277, Raymond Agarn, citoyen du Bourg avait prêté aux consuls une somme de deux cent livres, dont la rémunération devait être identique au profit que produirait, au même moment, une somme de deux cent livres engagée par le marchand Guilhem de Posalhers dans le « voyage de France », c'est-à-dire, vers les foires de Champagne. Trois ans plus tard, les comptes de l'opération entreprise par Guilhem ayant été dressés, Raymond obtint des consuls un gain identique de cinquante quatre livres et douze deniers[44].

La réponse donnée dans le Quodlibet, qui fait notamment intervenir une comparaison entre un tel contrat aléatoire et le jeu décrit comme un contrat entre les joueurs, a été brillamment analysée par Giovanni Ceccarelli[45]. Le *Traité* en vient plus rapidement au fait, en exposant les critères qui justifient une compensation du manque à gagner. Le cas entre précisément dans la catégorie ouverte par Raymond de Peñafort : un prêt, à l'occasion duquel une entreprise commerciale est abandonnée pour des motifs charitables, rend légitime la compensation du profit probable de l'opération manquée. Ce motif est étendu au cas d'un « prêt forcé », qui est l'une des formes habituelles du financement des communautés politiques au XIIIe siècle, et qui constituait possiblement le cadre du prêt de Raymond Agarn. C'est afin de justifier cette compensation qu'Olivi

41 [Olivi, 1295], q. 8, d. 5 : *Quintum dubium ex predictis patens est quod ius futuri temporis seu ius rerum aut reddituum pro futuro tempore potest licite minus emi, quam si omnes iste res essent tunc simul presentes et simul tradite ipsi emptori, et secundum hoc, quanto ius futurorum protendit in longinquiora futura, tanto ceteris paribus potest minori pretio emi.*
Huius autem ratio est quia in hiis in quibus ius rei seu super rem differt a re ipsa aut ab actuali possessione ipsius, potest ipsum ius emi et tradi, quamvis res ipsa non sit, aut non tradatur actu, sicut patet de iure futurorum fructuum agri quod potest emi agro non empto, nec fructibus ipsius existentibus actu. Constat autem quod ius actuale respectu rei presentis plus valet ceteris paribus quam solum ius rei future, aut quam solum ius absque actuali possessione non statim tradita vel tradenda. Certitudo etiam rei presentis et presencialis possessionis eius maior est et prestancior est quam certitudo rei future aut quam certitudo future possessionis rei presentis, propter quod non immerito potest prima plus vendi et secunda licite minus emi.

42 Sur la pratique des Quodlibets hors de Paris, cf. [Piron, 2006].

43 [Olivi, 2002], p. 58-63.

44 [Blanc 1899], p. 395-398.

45 [Ceccarelli 1999], reproduit dans ce numéro de *JEHPS*.

introduit sa distinction la plus célèbre : l'argent peut être saisi de deux façon, en tant qu'intermédiaire des transactions ou en tant que « capital » destiné à produire un revenu futur qui contient en lui-même, par avance, la probabilité d'un gain futur et vaut pour cette raison davantage que sa valeur nominale. Seul l'argent doté d'une telle qualification peut donner lieu à un remboursement légitime du profit perdu :[46]

> Celui qui prête sous la contrainte peut exiger un intérêt pour les dommages et pour le gain probable. [...] Toutefois, au sujet de cet intérêt, certains disent qu'on ne doit pas réclamer l'intérêt du profit qui aurait probablement été réalisé avec cet argent, prêté et détenu par contrainte, mais seulement l'intérêt des dommages qui en résultent pour le prêteur. Les docteurs tiennent toutefois une position contraire, du fait que la perte d'un tel profit représente un certain préjudice pour un tel prêteur. S'il peut exiger, à juste titre, les intérêts des dommages <subis>, il peut aussi justement exiger l'équivalent du préjudice <causé par la perte> d'un tel profit. En revanche, puisque ce prêteur n'a pas risqué de perdre ou de mettre en péril ce capital détenu par contrainte, comme il l'aurait fait s'il en avait fait commerce, il faut pour cette raison déduire du profit probable autant qu'une telle certitude surpasse l'incertitude et le risque qui auraient affectés le capital et le profit aux cours des opérations commerciales. [...]
>
> La raison pour laquelle il peut le vendre ou l'échanger à un tel prix provient, d'une part, de ce que celui à qui il prête est tenu de lui rendre l'équivalent probable ou de le préserver de la perte du profit probable. Elle tient d'autre part au fait que ce qui est destiné, par une ferme décision de son propriétaire, à produire un certain profit probable n'a pas seulement la qualité de l'argent pris en lui-même ou de la chose même, mais contient en outre une certaine raison séminale de profit que nous appelons communément « capital ». Aussi ne doit-il pas seulement rendre la simple valeur de la chose, mais également cette valeur surajoutée
>
> Il apparaît, par là, que lorsque quelqu'un prête à autrui de l'argent qu'il avait fermement décidé d'employer dans le commerce, par compassion et pour répondre aux besoins du second, à la condition qu'il gagne ou perde autant qu'une somme semblable, investie par tel marchand, lui rapportera ou lui fera

46 [Olivi, 1295] q. 8, d. 6: *Sextum dubium ex predictis patens est quod is qui violenter prestat potest exigere interesse dampni et probabilis lucri. [...] Verumptamen super predicto interesse volunt quidam quod non debet exigi interesse lucri quod ex pecunia violenter prestita vel detenta probabiliter factum esset, sed solum interesse omnis dampni, quod prestitori ex hoc provenisset. Attamen doctores contrarium tenent, pro eo quod amissio talis lucri quedam dampnificacio fuit huiusmodi prestitoris. Et ideo eo ipso quod potest iuste exigere interesse dampni, potest iuste exigere equivalens damnificacionis talis lucri. Quia tamen capitale violenter detentum non potuit prestitori iuste perdi aut periclitari sicut poterat in mercando aut negociando, idcirco tantum debet sibi de probabili lucro subtrahi quantum prefata certitudo preponderat incertitudini et periculo quod circa capitale et lucrum potest in mercacionibus contingere. [...] Causa autem quare sub tali precio potest illud vendere vel commutare est, tum quia is cui prestat tenetur sibi ad probabiliter equivalens, seu ad preservandum ipsum a dampno probabilis lucri ; tum quia illud quod in firmo proposito domini sui est ordinatum ad aliquod probabile lucrum, non solum habet racionem simplicis pecunie seu rei, sed eciam ultra hoc quemdam racionem seminalem lucri quam communiter capitale vocamus, et ideo non solum debet reddi simplex valor ipsius, sed eciam valor superadiunctus.*

> perdre, dans ce cas, il ne commet pas d'usure. Il accorde plutôt une certaine faveur, en s'assurant toutefois de son indemnité.

Le critère essentiel est donc l'orientation effective vers une opération commerciale de la somme prêtée, sous contrainte ou par compassion. On notera au passage qu'Olivi apporte un bémol à la compensation du manque à gagner : puisque le capital ainsi prêté n'est pas soumis au risque, l'intérêt doit être réduit à proportion de ce que « la certitude <de retrouver le capital> surpasse (*preponderat*) l'incertitude ou le doute » affectant le capital engagé dans le commerce et le profit qui en proviendrait. La formule n'est pas ambiguë quant à son sens global : la compensation du profit probable ne doit pas être indexée sur le résultat d'une opération commerciale, mais être diminuée pour tenir compte du fait que le prêteur a la certitude de retrouver le capital prêté. En revanche, il ne semble pas que le vocabulaire quantitatif employé (*subtrahi quantum preponderat*) traduise une réelle conception mathématique de l'équivalence recherchée. Encore une fois, le théologien énonce une norme de justice qui devrait être mise en oeuvre au jugé par les praticiens.

Le septième doute revient sur différentes formes de baux à cheptel ou contrats apparentés, fréquemment employés dans les communautés rurales languedociennes[47]. Olivi suit et complète les indications de Guillaume de Rennes qui avait fourni le texte de base sur ces questions. Il en tire un principe général : pour analyser un contrat complexe, il faut le ramener à ses éléments constitutifs simples. Si l'un d'entre eux est un prêt, il faut examiner dans quelle mesure ce prêt aggrave la condition de l'emprunteur ; si c'est le cas, il y a usure.

Deux ans après la rédaction du *Traité,* alors qu'il préparait une édition définitive de l'ensemble de ses écrits, Olivi revint sur son texte, pour y apporter quelques compléments. L'ajout le plus notable est l'insertion d'un cas précis sous la rubrique du quatrième « doute ». Ce cas permet de tirer plus clairement encore les conséquences de la distinction entre les deux aspects de l'argent. C'est dans cet ajout que figurent les pages les plus marquantes consacrées à la valeur des gains probables et leur capacité à être évalués et vendus dans le présent. Le cas, de lui-même, invite à la spéculation sur ce thème. Il s'agit d'une forme de contrat de commande dans laquelle, tout en assumant le risque commercial du capital engagé, le commanditaire s'assure d'un gain certain en vendant par avance au marchand itinérant la part du profit qui lui reviendrait. Après avoir présenté le cas et noté les arguments hostiles à son égard, Olivi expose en trois points les raisons pour lesquelles il estime que le contrat est acceptable dans son principe – à condition, bien entendu, de ne pas servir de couverture à une opération usuraire :[48.]

---

47 Voir les exemples donnés par [Caucanas, 2005].

48 [Olivi, 1295], q. 8, d. 4, casus : *Si vero ponatur casus, qui in quibusdam terris inter mercatores sepe contingit, in quo quidem, capitale currit in mercando ad periculum tradentis, ita quod quidquid ille in mercando inde vel alio modo inculpabili perditur, amittitur ei qui tradit capitale ; lucrum tamen est ei fixum, et certum, quia mercator cui traditum est illud capitale emit causam futurum lucrum predicti capitalis, tanto precio quantum probabilitas futuri lucri potest ante proventum lucri rationabiliter extimari. Videtur quibusdam hic esse usuram quadruplici ratione. [...] Aliis vero videtur quod in predicto contractu nulla sit usura, nisi forte fieret ex aliqua speciali et fraudulenta intentione usure, ita quod illud capitale non esset vere secundum rem traditum pro capitali, sed potius pro mutuo et ad usurarium lucrum. Quod autem aliter non esset ibi usura, probant primo ex tribus hic concurrentibus. Quorum primum est periculum ipsius capitalis quod in tota mercatione ex eo fienda et etiam simpliciter currit hic ad periculum*

> Si l'on pose un cas qui survient souvent dans certaines régions entre marchands, dans lequel le capital court aux risques de l'apporteur dans l'acte commercial, de sorte que tout ce qui en est perdu, en commerçant ou d'une autre manière mais sans commettre de faute, est imputé à celui qui a apporté le capital. Son profit est pourtant fixé d'avance et certain, car le marchand à qui il a remis ce capital lui a acheté la cause du profit futur de ce capital, d'un prix équivalent à la probabilité du gain futur telle qu'elle peut être raisonnablement estimée avant que le gain ne se réalise. Il semble à certains qu'il y ait ici de l'usure pour quatre raisons. ...
> D'autres considèrent toutefois qu'il n'y a aucune usure dans ce contrat, à moins qu'il ne s'effectue selon une intention particulière et frauduleuse d'usure, de sorte que ce capital ne serait pas véritablement remis en tant que capital, mais plutôt sous la forme d'un prêt en vue d'un profit usuraire. Autrement, il n'y a pas d'usure, comme ils le prouvent d'abord à partir de ces trois éléments concurrents.
> Le premier est le risque de ce capital. Durant toutes les opérations marchandes qui en sont faites, et même absolument, il court ici aux risques de l'apporteur et non aux risques du marchand, à moins que ce dernier ne le perde par sa négligence coupable ou sa mauvaise volonté. Or il est certain que ce capital doit profiter à celui aux risques de qui il court directement.
> Le deuxième élément est la valeur de la probabilité appréciable ou de l'espoir probable de gain qui pourra être obtenu par des opérations commerciales à partir de ce capital. Du fait que cette probabilité possède une certaine valeur, appréciable par un certain prix temporel, elle peut donc être licitement vendue.
>
> Le troisième est que cette probabilité est vendue à un prix moindre que le profit dont on croit alors qu'il se réalisera finalement par l'emploi de ce capital dans le commerce. Il est certain que dans cette vente, on croit toujours que l'acheteur sera probablement gagnant au bout du compte ou qu'il obtiendra davantage que ce qu'il a donné en achetant. Ainsi, tant le capital que le gain principal et final du capital courent ici aux risques de celui qui l'apporte. Il n'y a donc ici aucune usure.

Aucun exemple d'un tel contrat n'a été mis à jour, mais il me semble très vraisemblable qu'il s'agisse d'un modèle effectivement pratiqué en Languedoc dans les années 1290, à l'instar du contrat aléatoire présenté plus haut. Quoi qu'il en soit, la convergence entre la formule retenue et les précédentes élaborations d'Olivi est remarquable. On trouve ici une articulation de deux des principes les plus novateurs de son *Traité*. D'une part, le droit portant sur un bien futur peut être vendu dans le présent pour un prix inférieur à sa valeur, en raison de l'incertitude de sa possession. De l'autre, l'argent en tant que capital contient causalement en

---

traditoris, non autem ad periculum mercatoris, nisi ex sua culpabili negligentia vel malitia perderet illud. Constat autem quod capitale illi debet lucrari, ad cuius periculum vadit simpliciter. Secundum est appreciabilis valor probabilitatis seu probabilis spei lucri ex capitali illo per mercationes trahendi. Ex quo enim hec probabilitas habet aliquem valorem, aliquo precio temporali appreciabilem, potest licite illo precio vendi. Tertium est quod ex quo ista probabilitas minori precio venditur, quam lucrum ex mercationibus capitalis credatur suo tempore futurum et valiturum. Constat quod in eius venditione semper creditur probabiliter emptor eius esse finaliter lucraturus seu plusquam in emendo dederit habiturus. Ergo tam capitale quam principale et finale lucrum capitalis currit hic ad periculum traditoris. Ergo hic nulla est penitus usura.

lui-même, dès l'origine de l'opération, une probabilité de profit. En faisant jouer le premier principe avec le second, il n'y a pas de difficulté à énoncer que la probabilité de profit peut être légitiment vendue, dès le départ, par celui qui la possède. La convergence entre théorie et pratique est si forte que l'on peut se demander si l'invention d'une telle forme contractuelle n'est pas le résultat d'un dialogue entre marchands et confesseurs, poussant à exploiter au mieux les voies légitimes dégagées par la théologie morale appliquée.

Les assurances et le débat sur les titres de la dette florentine

Le même dialogue s'est poursuivi avec l'apparition des assurances à prime, en Toscane, dans les premières décennies du XIVe siècle. L'une de ses plus anciennes attestations figure précisément dans la *Somme des cas de consciences* du dominicain pisan Bartolomeo da San Concordio, achevée en 1338. De façon parallèle avec les raisonnements tenus par Olivi, c'est la séparabilité de l'élément aléatoire du contrat qui fournit le critère discriminant. Il s'agissait précédemment de séparer et de vendre la probabilité de profit ; avec l'assurance, c'est la probabilité de perte qui est comptée séparément et vendue à un *securator*, dès avant le début de l'opération commerciale. Le premier paragraphe de la décrétale *Naviganti* interdisait de faire du seul risque un élément susceptible de rendre licite un contrat de prêt maritime. Mais, ajoute Bartolomeo, le fait de prendre sur soi le risque, sans faire de prêt, pourrait valoir un prix légitime :

> Du fait qu'il assume le risque, <le prêteur> ne rend pas licite un contrat usuraire. Toutefois, il pourrait peut-être recevoir le prix du risque. Car s'il ne prêtait rien au marchand navigant, mais qu'il veuille prendre sur lui le risque de mer, de sorte que si le marchand perdait les marchandises ou l'argent, le garant les lui dédommagerait : assurément, un tel garant, pour cela, peut licitement recevoir un prix. Et de la même façon, s'il prête tant qu'il n'exige rien de plus en fraude usuraire[49].

L'apparition des assurances n'a pas causé de difficultés majeures aux théologiens et confesseurs. Du fait de cette acceptation, le thème a pu être repris à titre d'exemple à l'occasion d'un débat lié à une autre innovation du XIVe siècle. En 1345, en conséquence d'une grave crise financière, la commune de Florence fut contrainte de consolider sa dette flottante : les créanciers toucheraient un intérêt de 5 % par an dans l'attente d'un éventuel remboursement du principal. Les créances, cessibles et transmissibles, perdirent aussitôt les trois-quarts de leur valeur. La question posée aux moralistes portait sur la légitimité de l'intérêt perçu par les créanciers initiaux, mais plus encore sur celui que percevraient les acquéreurs de tels titres[50]. La solution apportée à la première question déterminait en grande

49 [Bartolomeo, 1476] s. v. « usura », § 24 : *Quid de eo qui mutuat naviganti ... Sine dubio est usura, Extra, de usuris, c. Naviganti, quia propter hoc quod suscipiat periculum non fit licitus contractus usurarius, scilicet quod possit recipere ultra sortem. Sed tamen forte posset recipere precium periculi quia si nihil etiam mutuaret ei et ipse vellet in se recipere periculum navigantis, ut scilicet si perdat merces vel pecuniam pro promissore restaurabit ei, certe iste promissor licite ob hoc posset precium recipere. Et eodem modo si mutuat dummodo nihil plus exigat in fraudem usure.*

50 Sur l'ensemble de ces débats, voir en dernier lieu [Armstrong, 2003] qui renvoit aux nombreux

partie la réponse à la seconde. Selon les cas, cette rémunération pouvait être considérée comme étant de nature personnelle et non transmissible, ou comme étant inséparablement liée à la créance initiale et donc rachetable en même temps que le capital par l'acquéreur. Les statuts du *Monte* (littéralement, la « montagne » des dettes de la commune) étaient restés volontairement ambigus, en énonçant que la rémunération annuelle serait versée « en tant que don, intérêts et dommages ».

Les deux principaux intervenants lors du débat initial, en 1354, furent Francesco d'Empoli, alors enseignant au couvent franciscain de Santa Croce, et Piero Strozzi, son homologue dominicain de Santa Maria Novella. Piero avait choisi de retenir le premier des termes employé dans les statuts, en considérant les 5 % versés par la commune comme un « don ». Attribué discrétionnairement par la commune au prêteur initial, ce don ne pouvait être transmis à un tiers sans l'assentiment communal. L'acheteur de titres du *Monte* n'avait donc de droit que sur le principal de la créance. Aux yeux du dominicain, les intérêts perçus par l'acquéreur étaient usuraires et devaient être restitués[51].

Pour sa part, Francesco d'Empoli avait choisi de mettre l'accent sur les deux autres termes employés par les statuts. La rémunération était due au titre des dommages créés par un prêt forcé, dont la légitimité ne faisait à ses yeux aucun doute. Afin de justifier de quelle manière l'acquéreur des titres pouvait percevoir cette rémunération, le théologien franciscain propose de raisonner par analogie avec deux situations qui ne posent aucune difficulté : celle de l'assurance maritime et celle du rachat d'une mauvaise créance. Dans ces deux cas, l'intérêt était lié, non pas à la personne mais à la dette initiale qui pouvait changer de main sans que cesse la rémunération annuelle qui lui était due. La justification de la rémunération initiale était celle d'un prêt forcé, dont on a vu plus haut qu'il donnait droit à une compensation légitime ; les arguments en faveur de la cessibilité des titres et de la licéité du maintien de leur rémunération sont pour leur part fondés sur le « doute » de ne jamais recouvrer la somme initialement prêtée :

> En outre, le cas proposé est prouvé par similitude avec l'argument du doute. Car je peux licitement assurer tes marchandises jusqu'à Gênes en prenant sur moi le doute et en demandant dix ou vingt pour cent, selon qu'il me pèsera plus ou moins de prendre sur moi ce risque. Je peux donc t'assurer du risque de ce que tu dois recevoir de la commune, en voulant recevoir de toi autant qu'il me pèse de t'assurer en cela. Ainsi, dans le cas proposé, je prends sur moi la totalité du doute que tu as en te donnant 25, car dès lors, si tu ne récupères jamais rien <du principal>, ce sera mon dommage et non le tien. Et si tu en reçois peu ou beaucoup, tout sera à moi.
>
> De la même façon, par similitude : tu dois récupérer cent florins de quelqu'un qui est mauvais débiteur et qui est plus puissant que toi, à qui tu ne peux intenter de procès, si bien que tu doutes <de recouvrer ta créance>. Je te dis : « je veux prendre sur moi ce risque et ce doute, mais je veux que tu me donnes tant ». Il est clair que cela est licite. Et s'il se trouvait que ce débiteur, pour te contenter et pour tes dommages, promettait de te donner 5 par an jusqu'à ce qu'il te rende le principal, et que pour ta part tu doutes de tout, car il pourrait cesser à tout moment de te donner quoi que ce soit, est-ce que je ne peux pas t'assurer de tout

articles de Julius Kirshner consacrés à ce thème, notamment [Kirshner, 1982 et 1983].

51 [Kirshner, 1983].

> ce qui est promis comme d'une promesse certaine ? Cela n'est pas douteux. On pourrait donc dire la même chose dans le cas proposé.[52]

Dans la suite de sa démonstration, Francesco est confronté à un contradicteur anonyme (le texte de Piero Strozzi, qui est lui-même une réplique à la *quaestio* de Francesco da Empoli, n'emploie pas cet argument) dont l'une des objections mérite de retenir l'attention. Elle témoigne en effet d'une difficulté à comprendre qu'une valeur future incertaine puisse entièrement se ramener et se résorber en une valeur présente, certaine et donc moindre :

> Certains arguent en particulier au sujet de ce fruit ou de cet intérêt reçu par le premier emprunteur, qu'il ne peut passer à la personne de l'acheteur, du moins pas en totalité, parce que, du fait de la vente, l'estimation du dommage du vendeur cesse, du moins pour partie. Ils argumentent ainsi, en prouvant que cet intérêt ne revient pas à la personne de l'acheteur pour la durée future après l'achat parce que, comme ils le disent, cet intérêt procède véritablement de la personne du vendeur car il est l'estimation de son dommage. Mais là où cesse le dommage, son estimation cesse également. Or après qu'il a vendu et reçu le prix, il cesse de subir un préjudice et d'être lésé, du moins à partir de ce moment et pour le futur, et ainsi pour le quart de cent, car tel est le prix, de 25[53].

On peut restituer de la sorte le raisonnement sous-entendu. L'intérêt annuel est « l'estimation du dommage » que subit le premier prêteur tant que le principal ne lui a pas été remboursé. Or, lorsqu'il cède sa créance pour le quart de sa valeur, son dommage cesse pour un quart. Dès lors, l'intérêt, si tant est qu'il doive être versé à l'acheteur, ne devrait être calculé que sur les trois-quarts restant de la créance initiale. L'erreur de raisonnement consiste à envisager deux moments distincts, séparés par un événement qui modifierait la perception du futur : une somme incertaine de cent, vendue pour vingt-cinq, laisserait subsister une créance incertaine de soixante-quinze. En réalité, les vingt-cinq sont la valeur présente de la somme future incertaine de cent. Une fois rachetée, le premier emprunteur ne

---

52 [Armstrong, 1999], p. 34 : *Preterea probatur propositum per simile de dubio, quia possum licite securare mercationes tuas usque Ianuam recipiendo super me dubium et uolendo .x vel .xx. pro .c. secundum quod michi plus uel minus uidetur grave illud periculum recipere super me, ergo et in eo quod habes a communitate recipere possum te securare de dubio quod ibi habes volendo a te recipere tantum quantum michi est grave te super hoc securare. Sic in proposito, quia totum dubium quod tu habes super me recipio dando tibi .25. quia ex tunc, si nichil unquam reciperes, esset dampnum meum, non tuum. Si tamen recipieres siue parum siue multum, totum erit meum.*
Eodem modo a simili, tu habes recipere ab uno .c. florenos qui est malus debitor et est maior te, cum quo non potes litigare, ita quod dubitas. Dicam tibi : "volo recipere super me istud periculum et dubium, set volo quod des michi tantum". Patet quod est licitum. Et si ponatur quod ipse debitor ad contentandum te et pro tuo interesse promictat dare .5. annuatim quousque reddiderit principale; tu tamen dubitas de toto quia poterit dimictere quandocumque volet, nonne possum te de toto promisso securare pro certo promisso? Non est dubium; sic potest dici ad propositum.

53 [Armstrong, 1999], p. 41: *Preterea argunt aliqui specialiter de isto fructu siue interesse quod primus recipit, quod non possit transire in personam emptoris, saltem totaliter, quia ex uenditione tali cessat dampni extimatio uenditori, saltem pro parte. Vnde arguunt sic probando quod non conveniat istud interesse in personam emptoris pro tempore futuro post emptionem, saltem totaliter, quia, ut dicunt, istud interesse siquidem procedit ex persona uenditoris quia est extimatio eius dampni. Set ubi cessat dampnum, cessat extimatio dampni. Set postquam uendidit et pretium recepit, desinit esse dampnificatus et lesus, saltem inde et in futurum, eatenus quatenus est pretium et sic pro quarta parte .c. quia tantum est pretium, scilicet .25.*

possède plus aucun titre sur sa créance initiale. L'« estimation du dommage », qui désigne ici la justification de la rémunération annuelle de cinq pour cent, ne cesse pas pour autant. Elle est intégralement transférée à l'acquéreur qui a racheté, au quart de sa valeur nominale, une créance incertaine. Bien que l'argument soit mal construit, il a l'intérêt de montrer que la réflexion sur les valeurs incertaines est loin d'être aisé à maîtriser. Le passage le plus éclairant pour notre propos est celui où Francesco répond à son opposant en se plaçant sur le même terrain, en lui exposant son erreur [54]:

> En outre, on le prouve en utilisant la façon d'argumenter de l'opposant. Car, si du fait des 25 que j'ai reçu, je suis certain de ne pas subir le dommage du quart de la somme, du moins là où d'abord je craignais une perte de la totalité, et où je pouvais par conséquent espérer avoir la totalité, maintenant, je suis certain de la perte des trois-quarts, qui est pour moi aussi manifeste que la perte du doute de la quantité totale.
> En outre, lorsque je reçois 25, je donne le droit que j'ai sur le temps à venir, et par conséquent *je considère la totalité de la durée future comme présente*. On ne peut donc pas distinguer quelque chose qui se produirait du fait de la réception de ces 25 de ce que je dois recevoir dans le futur, *puisqu'il est supposé être déjà présent.* Autrement, on ne pourrait vendre aucun risque futur, et ainsi on ne pourrait assurer les marchandises en mer.

Les formules mises en italiques fournissent la règle qui permet d'évaluer, dans le présent, une valeur future incertaine. En la « supposant déjà présente », il est possible de la céder contre un prix certain. Pour celui qui vend sa créance, la certitude d'un dommage limité se substitue au doute portant sur la totalité de son titre. Une telle opération n'est possible qu'à condition de rapporter ces valeurs à l'instant présent dans lequel à lieu l'évaluation et la transaction. On retrouve ici, de façon éclatante, les principes mis en oeuvre par le *Traité* d'Olivi dans les « doutes sur la matière de l'usure ». Contrairement à ce qu'estime l'éditeur de la question de Francesco[55], il ne me semble pas impossible que ce dernier ait eu ces pages présentes à l'esprit. Outre la parenté des formulations et des modes de raisonnement, il faut ajouter un argument factuel. Olivi avait enseigné à Florence en 1287-89 et l'un des ses anciens étudiants, devenu enseignant sur place, Piero delle Travi (*Petrus de Trabibus*) avait eu entre les mains le *De contractibus* et en avait fait usage peu de temps après sa rédaction à Narbonne. Il est donc vraisemblable qu'un exemplaire ait été conservé au *studium*. C'est sans doute à Santa Croce que Bernardin de Sienne en a trouvé une copie dans les premières décennies du XVe siècle[56].

---

54 [Armstrong, 1999], p. 42 :*Preterea probatur ex modo loquendi arguentis quia si ex .25. receptis sum certum de non recipiendo dampnum de quarta parte, tamen ubi primo eram dubius de dampno totius et per consequens poteram sperare totum habere, modo sum certus de dampno trium partium, quod tantum manifestum est michi sicud dampnum dubium totius quantitatis.*
Preterea cum recipio .25. do ius quod habeo ad totum tempus futurum et per consequens reputatur totum tempus futurum pro presenti. Ergo non potest distingui aliquid quod eueniat de receptione istorum .25. contra illud quod habeo recipere in futurum, ut sic supponatur iam presens. Alias non posset uendi aliquod futurum periculum et sic non posset securari mercatio in mari.

55 [Armstrong, 1999], p. 26.

56 L'un des cinq manuscrits subsistant du *De contractibus* a été copié pour Bernardin, qui a lu et annoté le texte avant d'en faire un abondant usage dans ses sermons latins qui ont été le texte de

Conclusion

L'importance accordée ici à l'argumentaire de Francesco d'Empoli ne vaut pas indication quant à la postérité de ses vues. Personne d'autre n'a jugé que le contrat d'assurances fournissait un parallèle plausible et la plupart des théologiens et canonistes qui sont intervenus par la suite dans ce débat se sont montrés bien plus sévères dans leur appréciation des opérations sur les titres du *Monte*, notamment Bernardin de Sienne pour qui le critère déterminant est de nouveau l'intention des acteurs[57]. Ce qu'il importait de suivre, ce sont les outils conceptuels mis en oeuvre, qui ont pu être employés dans des sens opposés à l'occasion d'un même débat. De ce point de vue, une pente très notable se laisse repérer, de la polémique sur les rentes viagères au débat sur les titres de la dette commune florentine.

Henri de Gand le reconnaît lui-même : sa première intervention, déclarant illicite la constitution de rentes, avait provoqué un scandale à Paris. Ce scandale, qu'il avait sans doute sciemment cherché, témoignait que les instruments intellectuels disponibles permettaient mal de rendre compte d'une réalité sociale dans laquelle les acteurs n'avaient pas de difficultés à vendre et acheter des revenus futurs. L'effort pour intégrer la variable temporelle dans l'analyse morale des contrats marchands et financiers est l'un des aspects les plus notables des écrits ultérieurs. Les solutions proposées par Servais du Mont-Saint-Eloi et Godefroid de Fontaines apportent des éléments en ce sens, mais c'est assurément dans le texte d'Olivi que cette problématique atteint sa maturité. Chez lui, la doctrine rejoint la façon dont les phénomènes sont perçus par les acteurs. Sans qu'ils aient nécessairement lu son *Traité*, les théologiens et canonistes italiens, occitans et catalans des siècles suivants partagent. Des valeurs futures incertaines peuvent être négociées contre un prix certain, à condition d'être pensées comme étant déjà présentes. Sans préjuger s'il est moralement correct d'agir de la sorte dans telle ou telle circonstance, la possibilité théorique de vendre des droits futurs est néanmoins admise dans son principe.

Une tendance opposée s'est néanmoins fait jour à la fin du XVe siècle, alors que la pratique de l'assurance s'était acclimatée en dehors d'Italie. Un certain nombre de théologiens importants comme l'Allemand Conrad Summenhart, le Portugais João Sobrinho ou le Français Pierre Tarteret ont alors pris des positions très hostiles, en faisant valoir les prérogatives de Dieu face à la présomption humaine de pouvoir maîtriser l'avenir. L'argument du « vol de temps » faisait un retour fracassant, qui ne fut que passager. En outre, comme l'a finement noté Giovanni Ceccarelli dans son étude de ces prises de positions, les adversaires tardifs du contrat d'assurance ont stimulé malgré eux la suite de la réflexion. Dans leur critique, Summenhart et Sobrinho rangeaient au sein d'une même catégorie différents contrats illicites qui avaient en commun de porter sur des futurs contingents, tels que les assurances et le jeu[58]. Par contrecoup, cette mise en série a incité les auteurs ultérieurs à penser les phénomènes en question au sein d'une même catégorie, qui s'est progressivement imposée comme étant celle des « contrats aléatoires ».

---

morale économique scolastique le plus diffusé aux siècles suivants.

57 [Kirshner 1982].

58 [Ceccarelli, 2001 ; Ceccarelli, 2003].

Si le trait de génie de Pascal, dans la résolution du problème des partis, a été de « déterminer le certain à partir de l'incertain », c'est une orientation de pensée qui s'inscrit dans une longue tradition théologico-juridique, comme l'avait bien perçu Ernest Coumet[59]. Ce dernier ne soupçonnait pas la richesse des spéculations concernant ce thème que l'on rencontre dès la fin du XIIIe siècle. Les textes rassemblés ici autorisent à parler d'un véritable tournant à cette période, dont la portée intellectuelle est considérable, puisqu'elle implique la revendication pratique d'une maîtrise humaine de l'avenir terrestre. Sans chercher à calculer la valeur des biens futurs, les scolastiques ont du moins établi la possibilité de penser l'incertain à partir du certain. Tout en apprivoisant l'idée qu'il y avait là une matière susceptible d'être mesurée, ils s'accordaient à considérer que l'efficacité pratique de l'évaluation monétaire fournissait une réponse adéquate, qui pouvait satisfaire simultanément aux exigences morales, sociales et mathématiques.

Bibliographie

Sources

[Blanc 1899] A. Blanc, *Le livre de comptes de Jacme Olivier, marchand narbonnais du XIV^e siècle*, Paris, Picard, 1899.

[Bartolomeo, 1476] Bartholomaeus de Sancto Concordio, *Summa de casibus*, Venetiis, 1476.

[Denzinger 1996] H. Denzinger, *Symboles et définitions de la foi catholique*, ed. P. Hünermann, J. Hoffmann, Paris, Éd. du Cerf, 1996.

[Friedberg 1879] E. Friedberg ed., *Corpus Iuris Canonici*, t. 2, *Decretalium collectiones*, Leipzig, 1879.

[Godefroid de Fontaines 1914] *Les Quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaine*s, M. De Wulf, J. Hoffmans ed., Louvain, Institut supérieur de philosophie de l'université, 1914.

[Guiral Ot 1315] Giraldus Odonis, *Tractatus de contractibus*, ed. G. Ceccarelli, S. Piron, en préparation, cité d'après Escorial, Bibl. Convento San Lorenzo, D. III. 12.

[Pierre de Jean Olivi 1295] Petrus Johannis Olivi, *De contractibus*, ed. et trad. S. Piron, Paris, Les Belles-Lettres, à paraître.

[Raymond de Peñafort 1715] *Summa S. Raymundi de Peniafort ordinis Predicatoris cum glossis Joannis de Friburgo*, Avenione, F. Mallard, J. Delorme, J.-C. Chastanier, 1715.

[Thomas d'Aquin 1963] Thomas Aquinatis, Summa theologiae, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1963.

59 [Coumet, 1970], p. 587.

Travaux

[Armstrong, 1999] L. Armstrong, « The Politics of Usury in Trecento Florence: The *Questio de monte* of Francesco da Empoli », *Mediaeval Studies,* 61, 1999, p. 1-44.

[Armstrong, 2003] L. Armstrong, *Usury and Public Debt in Early Renaissance Florence: Lorenzo Ridolfi on the 'Monte Comune',*Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, (Texts and Studies, n° 144), 2003.

[Baldwin, 1959] J. W. Baldwin, *Medieval Theories of Just Price : Romanists, Canonists and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries,* Philadelphie, Transactions of the American Philosophical Society, 1959.

[Baldwin, 1970] J. W. Baldwin, *Masters, Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

[Biller, 2000] P. Biller, *The Measure of Multitude. Population in Medieval Thought,* New York, Oxford University Press, 2000.

[Caucanas, 2005] S. Caucanas, « Gasailles et arègues en pays d'Aude (XVe-XVIIIe siècle) », *Histoire & Sociétés Rurales*, 23, 2005/1, p. 205-216.

[Ceccarelli, 1999] G. Ceccarelli, « Le jeu comme contrat et le *risicum* chez Olivi », dans A. Boureau et S. Piron dir., *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société*, Paris, Vrin, 1999, p. 239-250.

[Ceccarelli, 2001] G. Ceccarelli, « Risky Business: Theological and Canonical Thought on Insurance from the Thirteenth to the Seventeenth Century », J*ournal of Medieval and Early Modern Studies,* 31/3, 2001, p. 607-658.

[Ceccarelli, 2003] G. Ceccarelli, *Il gioco e il peccato. Economia e rischio nel Tardo Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2003.

[Ceccarelli, 2007] G. Ceccarelli, « The Price for Risk-taking: Marine Insurance and Probability Calculus in the Late Middle Ages », *JEHPS*, 3-1, 2007.

[Coumet, 1970] E. Coumet, « La théorie du hasard est-elle née par hasard ? », in *Annales : Économies, Sociétés, Civilisations*, 25-3, 1970, p. 574-598.

[Kaye, 1998] J. Kaye, E*conomy and Nature in the Fourteenth Century: Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

[Kirshner, 1975] J. Kirshner, « Les travaux de Raymond de Roover sur la pensée économique des scolastiques », *Annales E.S.C.* 30, 1975, p. 318-338.

[Kirshner, 1982] J. Kirshner, « Reading Bernardino's Sermon on the public debt », in A*tti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, ed. Domenico Maffei e Paolo Nardi, Siena, Accademia senese degli Intronati, 1982, p. 547-622.

[Kirshner, 1983] J. Kirshner, « Storm over the Monte Comune: Genesis of the Moral Controversy over the Public Debt of Florence », *Archivum Fratrum Praedicatorum* 53, 1983, p. 219-276.

[Langholm, 1992] O. Langholm, *Economics in Medieval Schools: Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris theological Tradition, 1200-1350*, Leiden, Brill, 1992.

[Marmursztejn, 2007] E. Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIIIe siècle*, Paris, Les Belles-Lettres, 2007.

[McLaughlin, 1939] T. P. McLaughlin, « The Teaching of the Canonists on Usury (XII, XIII, XIV Centuries) », *Medieval Studies* 1 (1939), p. 81-147 ; 2 (1940), p. 1-22.

[Meusnier, 2004] N. Meusnier, « Le Problème des partis bouge… de plus en plus », Centre d'Analyse et de Mathématiques Sociales, n° 237, Série « Histoire du Calcul des Probabilités et de la Statistique » n° 60, EHESS-CNRS-PARIS IV, Paris, 2004.

[Meusnier, 2007] N. Meusnier, « Le Problème des partis peut-il être d'origine arabo-musulmane ? », *JEHPS*, 3-1, 2007.

[Nelson, 1949] B. Nelson, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton, Princeton University Press, 1949.

[Piron, 1998] S. Piron, « Marchands et confesseurs. Le *Traité des contrats* d'Olivi dans son contexte (Narbonne, fin XIIIe-début XIVe siècle) », dans *L'Argent au Moyen Age. XXVIIIe Congrès de la SHMESP (Clermont-Ferrand, 1997)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998 , p. 289-308.

[Piron, 2001] S. Piron, « Perfection évangélique et moralité civile. Pierre de Jean Olivi et l'éthique économique franciscaine »,dans B. Molina e G. Scarcia ed., *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento : dall'Astesano ad Angelo da Chivasso : atti del convegno internazionale (Asti, 2000)*, Asti, Centro di studi sui Lombardi e sul credito nel medioevo, 2001, p. 103-143.

[Piron, 2002] S. Piron, « La dette de Panurge », *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 162, 2002, p. 255-269.

[Piron, 2004] S. Piron, « L'apparition du *resicum* en Méditerranée occidentale, XIIe-XIIIe siècles », dans E. Collas-Heddeland et al. ed., *Pour une histoire culturelle du risque. Genèse, évolution, actualité du concept dans les sociétés occidentales*, Strasbourg, Editions Histoire et Anthropologie, 2004, p. 59-76.

[Piron, 2005] S. Piron, « Le devoir de gratitude. Émergence et vogue de la notion d'*antidora* au XIIIe siècle », dans D. Quaglioni et al. ed., *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI). Convegno internazionale di Trento, 3-5 settembre 2001*, Rome, Ecole Française de Rome, 2005, p. 73-101.

[Piron, 2006] S. Piron, « Franciscan *Quodlibeta* in Southern *Studia* and at Paris, 1280-1300 », in Chris Schabel ed., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2006.

[Pryor, 1981] J. H. Pryor, *Business Contracts of Medieval Provence. Selected Notulae from the Cartulary of Giraud Amalric of Marseilles, 1248*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.

[Schabel, 2006] C. Schabel dir., *Theological Quodlibeta in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2006.

[Todeschini, 1980] G. Todeschini, *Un trattato di economia politica francescana: il* De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus *di Pietro di Giovanni Olivi*, Rome, Istituto storico italiano per il medio evo, 1980.

[Todeschini, 2002] G. Todeschini, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologne, Il Mulino, 2002.

[Veraja, 1960] F. Veraja, *Le origini della controversia teologica sul contratto di censo nel XIII secolo,* Rome, Storia e Letteratura, 1960.

XXXVIII

(avec Giovanni Ceccarelli)

Gerald Odonis' Economics Treatise*

(janvier 2009)

(PDF – 41 p.)

* [Paru in *Vivarium*, 47, 2/3, 2009, p. 164-204.]

XLII

La dette de Panurge*

(octobre 2001)

«… je me donne à sainct Babolin le bon sainct en cas que toute ma vie
je n'aye estimé debtes estre comme une connexion et colligence
des cieulx et terre, un entretenement unicque de l'humain lignage -
je dis sans lequel bien tost tous humains periroient, -
estre par adventure celle grande âme de l'univers,
laquelle selon les Académicques toutes choses vivifie »,
François Rabelais, *Le Tiers Livre*, III.

La publication de l'ouvrage collectif dirigé par Michel Aglietta et André Orléan[1] marque un moment important de la réflexion contemporaine sur la monnaie dans les sciences sociales. Depuis une vingtaine d'années, de nombreuses tentatives se sont succédées, cherchant à reprendre la question à nouveaux frais, au sein de différentes disciplines et selon des perspectives diverses[2]. Les multiples réactions qu'a suscité la traduction tardive de la *Philosophie de l'argent* de Georg Simmel, en 1987, fournissent une bonne indication de l'intérêt pour la question en France[3]. Dans ce contexte, la singularité du travail qui est ici présenté tient à la conjonction de deux aspects rarement associés : une véritable collaboration pluridisciplinaire d'une part, débouchant de l'autre sur des propositions théoriques fortes. C'est d'une recherche menée en commun pendant plusieurs années par des économistes, sociologues, anthropologues, historiens et un psychologue, qu'est

---

* [Paru dans , *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 162, mars 2002, p. 255-270.]

1 . Michel Aglietta, André Orléan (dir.), La monnaie souveraine, Paris, Odile Jacob, 1998, 398 p. (désormais cité MS).

2 Parmi les économistes, voir les travaux aussi divers que ceux de BENETTI & CARTELIER (1980), SERVET (1981), AGLIETTA & ORLÉAN (1982), BICHOT (1984), BOYER-XAMBEU, DELEPLACE & GILLARD (1986), etc. En anthropologie, voir notamment CRUMP (1981), PARRY & BLOCH (1989), ROSPABÉ (1995) ; en droit, LIBCHABER, (1992). En histoire, l'approche la plus novatrice a été celle de William REDDY (1987). On peut également mentionner les écrits de Jean-Joseph GOUX (1973, 1984 et 2000), et les réflexions très neuves qu'apporte, d'un point de vue de linguiste, Clarisse HERRENSCHMITT (1999).

3 Voir en dernier lieu J.-M. BALDNER et L. GILLARD (1996) qui rassemble un grand nombre de lecture de Simmel.

issue la dizaine d'études substantielles, souvent de grande qualité, dont se compose le recueil. Elles se trouvent précédés d'un texte introductif, co-signé par l'ensemble des contributeurs, dans lequel sont présentés les principaux résultats de l'enquête et formulées les hypothèses sur lesquelles elle repose. Cette prise de position unanime, jointe aux très nombreux renvois croisés qui lient entre elles les différentes contributions, donne le sentiment d'avoir affaire à une œuvre de pensée aboutie, complexe et cohérente, capable de coordonner les problématiques et les ressources analytiques propres à chaque discipline pour en faire la synthèse, par un tour de force supplémentaire.

1.

Interroger ce livre demande donc en premier lieu que l'on éprouve la réussite de ce pari, que l'on juge de l'effort d'éclaircissement conceptuel qui a dû être mené pour permettre une compréhension mutuelle entre les partenaires de l'entreprise - ce qui n'est pas allé sans difficultés, comme le soulignent les deux responsables du projet eux-mêmes (MS : 8) et comme l'attestent également de nombreuses discussions rapportées dans la publication des actes du séminaire préparatoire (Aglietta & Orléan 1995). Le vocabulaire commun forgé pour l'occasion a-t-il permis d'élaborer une nouvelle grille d'analyse fructueuse des questions monétaires ? ou n'a-t-il constitué qu'un terrain d'entente provisoire entre des démarches convergentes dans leurs intentions, mais discordantes quant à leurs prémisses théoriques, au prix du maintien de certaines ambiguïtés ? L'absence, dans le texte introductif, de toute référence qui permettrait d'identifier la provenance des distinctions et des notions mises en œuvre, donnant ainsi l'impression d'une pensée hermétiquement close sur elle-même, peut être pris comme un indice en faveur de l'une ou de l'autre solution. Ce silence n'interdit pourtant pas de chercher à repérer l'inspiration ultime de tel ou tel point parmi les thèses collectivement défendues. De la sorte, quelques grandes perspectives se laissent dégager, que l'on peut brièvement passer en revue.

Le projet lui-même prend sa source dans une critique radicale adressée à la pensée économique, incapable par principe d'accorder à la monnaie autre chose qu'un statut second, dérivé du jeu du marché, et qui ne l'introduit dans l'analyse que pour aussitôt chercher à neutraliser ses effets sur l'équilibre général des relations marchandes, lequel pourrait être idéalement décrit sans monnaie. Les auteurs s'opposent à cette « éviction de la monnaie » pour prendre à l'inverse celle-ci comme condition d'intelligibilité de l'économie, logiquement antérieure aux relations de marché et irréductible à ses seules fonctions marchandes. Ces orientations constituaient déjà le ressort intellectuel d'un précédent ouvrage, *La violence de la monnaie*, publié par M. Aglietta et A. Orléan en 1982, dont le message central tenait en une formule : « la monnaie précède l'économie marchande et la fonde, et non l'inverse » (VM 143). Dans les mêmes années, des options voisines étaient partagées par un courant minoritaire d'économistes français qui, se réclamant de Marx et de Keynes (avec des dosages divers selon les auteurs), entendaient dépasser les apories des théories de la valeur en prenant la

socialisation monétaire comme point de départ de l'analyse économique[4]. À titre individuel, les deux responsables de l'ouvrage poursuivent ici l'exploration des mêmes prémisses dans deux directions complémentaires. A. Orléan dénonce l'illusion d'une monnaie « autoréférentielle » construite à partir de rapports de type contractuel noués entre les agents économiques en fonction de leurs seules utilités individuelles, pour faire apparaître la dimension collective sur laquelle repose nécessairement l'acceptation de la monnaie. Pour leur part, en lui accordant la valeur d'une institution sociale, M. Aglietta et J. Cartelier esquissent une théorie économique de la monnaie, comprise comme « système de paiement », qui permet de penser la combinaison des principes d'autonomie et d'interdépendance constitutifs de l'économie de marché. La loi de l'offre et de la demande suppose en effet que les acteurs interviennent sur le marché de manière décentralisée, tout en subissant collectivement les conséquences globales de ces actions indépendantes. Afin de rendre compte de cette dimension d'interdépendance, les théories classiques et néo-classiques sont contraintes d'introduire une hypothèse supplémentaire, telle que le rôle tenu par le « secrétaire du marché » chargé de l'affichage des prix, contradictoire avec le principe de décentralisation initialement posé. En revanche, la monnaie se révèle particulièrement apte à penser une telle forme de coordination, puisque les décisions indépendantes sont soumises à la contrainte globale qu'impose le principe de « règlement des soldes ». Cette critique d'économistes dissidents contre le mythe fondateur de leur propre discipline est porteuse d'un renversement de perspective considérable quant à la définition même du champ économique ; elle offre en outre l'intérêt de rendre possible un dialogue entre la « science économique » et les autres sciences sociales, en désignant la monnaie comme objet d'étude transversal.

L'« analyse pluridisciplinaire » conduite dans l'ouvrage privilégie la confrontation avec des expériences « lointaines et anciennes ». Sur ce point, la méthode adoptée est très largement inspirée de la sociologie comparatiste de Louis Dumont. Le principe de l'analyse consiste à comparer le rôle assigné à la monnaie au sein du « tout social » de chaque société, en confrontant leurs hiérarchies de valeurs respectives. La démarche se révèle assurément fructueuse, en offrant notamment une expression neuve de la monnaie comme « opérateur de l'appartenance sociale » (MS : 10). Il faudra pourtant se demander si la mise en œuvre de ce comparatisme ne se paie pas d'un point aveugle. La monnaie paraît en effet conçue dans ce modèle comme un principe anhistorique qui exprimerait toujours un même rapport à la totalité sociale, les variations n'affectant que les modalités de construction de cette totalité. Cet impensé de l'historicité de la monnaie est d'ailleurs expressément revendiqué, à différentes reprises, à travers la volonté d'identifier un « archaïsme » à l'œuvre dans le fait monétaire que la pensée économique serait incapable d'identifier.

Les raisons de ce choix s'éclairent davantage à la lumière de la thèse centrale défendue par l'ouvrage. Dans leur volonté d'infirmer la fable d'une genèse marchande de la monnaie, les auteurs ont en effet pris le parti de lui substituer une hypothèse anthropologique fondamentale selon laquelle « la monnaie procède de la dette dans son rapport à la souveraineté » (MS : 21). La notion de dette est ici

4 Une expression synthétique de l'incompatibilité entre les deux approches est fournie par Jean Cartelier (1985).

entendue au sens d'une « dette primordiale » ou « dette de vie » ; elle désigne aussi bien la dette d'une société à l'égard des valeurs qui la fondent et qui assurent sa pérennité que la dette des individus envers le groupe humain dans lequel ils vivent et agissent, la relation d'appartenance qui les constitue comme êtres sociaux. Conçue en premier lieu en fonction de sociétés « archaïques », cette définition du lien social comme dette conserverait pourtant sa validité pour décrire des sociétés contemporaines à économie de marché. Il faudrait, pour cela, savoir y reconnaître un dédoublement de la « dette primordiale » en dettes privées et dette sociale. Les dettes privées des agents économiques n'expriment pas que leurs seuls engagements autonomes. Elles forment ensemble une structure globale dont la monnaie, comprise comme instrument de règlement des dettes, constitue le pivot. Quant à l'antique fonction protectrice et reproductrice de la « dette de vie », elle aurait désormais pris, en inversant son signe, la forme d'une dette sociale de l'État providence envers ses citoyens. Mais de nouveau, on retrouve la monnaie en clé de voûte de ce système de dettes qu'elle seule est capable d'unifier.

De cette audacieuse tentative d'insérer des formations sociales très diverses dans un même schéma d'ensemble, plusieurs avancées sont à retenir. L'articulation entre dette et monnaie que permet la notion de système de paiement développée par M. Aglietta et J. Cartelier représente un apport évident pour la théorie monétaire. D'autre part, il est indéniable que l'idée d'une « dette primordiale » peut être étayée par quelques exemples saisissants, notamment dans la théologie védique de la dette étudiée par Charles Malamoud (1980 ; 1988). La véritable difficulté est plutôt de savoir si ces différentes significations de l'idée de dette, que le sens commun conçoit comme fortement hétérogènes, peuvent à bon droit entrer dans la composition d'une même et unique figure structurale. La confusion que l'on peut soupçonner dans cette mise en série concerne autant les ordres de phénomènes pris en compte que les niveaux d'analyse. Comme j'essaierai de le montrer, ce n'est qu'au prix d'un artifice que l'on peut fondre au sein d'un seul concept une dette ontologique, constitutive de l'être du social, avec les relations empiriques d'endettement qui n'expriment que l'une des modalités des rapports sociaux. Il s'agirait donc, en somme, de reprocher aux auteurs d'avoir abandonné la « fable du troc » pour une nouvelle fable, celle de la dette universelle dont le fameux discours de Panurge à la louange des « presteurs et debteurs » peut être pris pour l'archétype, et dont une formulation plus académique a été donnée dans l'entre-deux-guerres par l'économiste « institutionnaliste » américain, J. R. Commons (Maucourant 1993), qui inspire ici pour partie la contribution de B. Théret. Le sophisme de Panurge consistait à ranger sous le nom de « debtes » toute forme de dépendance ou de besoin mutuel, à l'échelle de l'univers entier ou du microcosme humain, dans une parodie réjouissante des doctrines néo-platoniciennes de la sympathie universelle des éléments ; or c'est bien un abus de langage de même ordre qui est commis dans l'ouvrage. Mais si Panurge avait une excuse fort simple - à savoir, justifier par l'hyperbole l'état de dettes où l'avait mené sa dilapidation des ressources de la châtellenie de Salmigondis que Pantagruel lui avait confiée - les auteurs semblent avoir cédé aux mêmes séductions pour un motif qu'ils n'avouent guère, mais qui se décèle facilement . L'idée de dette paraît avoir trop bien servi leurs intérêts convergents, en leur offrant une figure anthropologique susceptible d'être convertie sans difficulté en un concept économique.

2.

Parler de fable ne revient pas à nier l'importance et l'intérêt des différents thèmes qui sont abordés à l'aide de la notion de dette, bien au contraire. Il s'agit plutôt de suggérer que leur rassemblement en un concept composite a pour effet de brouiller les questions qui auraient pu être posées à l'occasion d'une réflexion comparée sur les phénomènes monétaires inspirée des travaux de Louis Dumont. En cherchant à clarifier les différentes significations agglomérées dans le même terme, on peut identifier sans peine l'élément principal qui fournit l'ossature de la définition de la dette comme lien social. C'est une ossature particulièrement robuste, et dont la validité universelle serait difficilement contestable. Sous le nom de « dette primordiale » est en effet visé, en un premier sens, le principe même de la primauté du social sur les éléments dont il se compose, la dépendance des individus envers la collectivité dans laquelle ils prennent place. Vérité élémentaire du fait social, évidence fondatrice de la possibilité d'une connaissance sociologique, la société est première et c'est en son sein que naissent et se construisent les humains (Dumont 1979 : 17-22). Mais ce trait, à lui seul, caractéristique de tout groupe humain, est d'une généralité telle qu'il ne dicte aucun mode particulier de formation des rapports sociaux. Donner à cette dépendance le nom de « dette » pour en faire le point d'ancrage structural de la circulation des dettes monétaires constitue donc, soit un abus de langage, soit un raccourci saisissant qui demande à être développé.

En laissant de côté cette appellation qui égare davantage qu'elle n'éclaire, il est utile de s'attarder sur le niveau d'analyse ainsi dégagé, puisqu'il nous reconduit au problème central de Louis Dumont, le paradoxe de l'individualisme moderne. L'ensemble des travaux de ce dernier visait à mettre en lumière un grand partage au sein de l'humanité, opposant les civilisations qui reconnaissent la primauté du social comme un « fait de conscience » et se constituent en conséquence sur la base d'une subordination des individus au groupe, selon des formes diverses qui peuvent toutes se ramener à des variantes d'un même principe hiérarchique, et d'autre part les sociétés occidentales contemporaines, de principe égalitaire, dont l'« idéologie individualiste » fait procéder la société d'un sujet moral considéré comme premier, autonome et autosuffisant. À la suite de Karl Polanyi (1983), L. Dumont voyait dans la constitution de l'économique en catégorie séparée, le moment clé de cette « révolution dans les valeurs », sans s'attacher particulièrement à la question de l'éviction de la monnaie. Le thème mériterait pourtant de former un chapitre supplémentaire d'*Homo aequalis I*, tant la mise en évidence de cette opération permet saisir l'occultation de l'antériorité du lien social à la faveur de laquelle a pu se dégager l'image d'une socialisation marchande d'individus initialement autosuffisants. Longtemps avant Simmel, David Hume (1946 : 638-645) avait parfaitement décrit la nature sociale de la monnaie, en la présentant comme une convention destinée à socialiser les passions égoïstes, par l'usage de laquelle chaque individu réaffirme librement son appartenance au groupe social ; la rupture qu'introduit sur ce point Adam Smith avec la perspective tracée par son ami n'en est que plus nette et tranchante. Mais il convient également de rappeler qu'en parallèle à cette exclusion de la monnaie dans l'économie classique, un courant de pensée, principalement allemand mais auquel Keynes se rattache expressément, n'a cessé de placer la monnaie au premier plan, en la définissant comme une création

étatique (Hart 1986). En cherchant à restituer quelque chose de l'antériorité du social que masque l'idéologie individualiste à travers le rôle de la monnaie comme condition nécessaire de l'échange marchand, mais tout en conservant l'idée d'une autonomie de l'ordre économique, Aglietta et Orléan se sont engagés sur une voie étroite, sans doute la seule praticable, qui réclame de se former une vue précise de l'articulation entre l'économique et le politique dans le monde moderne.

Cette séparation fait l'objet d'une contribution spécifique dans l'ouvrage ; B. Théret l'envisage d'un point de vue sociologique, comme distanciation entre deux ordres de pratiques qui en viennent à former deux sphères distinctes, mais non étanches l'une à l'autre, puisqu'elles communiquent notamment grâce à la monnaie, comprise comme instrument économique capable d'assurer la convertibilité des flux marchands et fisco-financiers. Dans un autre registre, qui n'est plus celui des pratiques mais des principes, la même question de la séparation des deux ordres revient sans cesse, sans être pourtant toujours thématisée avec la clarté qui serait nécessaire. On le repère notamment à travers l'emploi constant du couple de notions « légitimité » et « souveraineté »[5], qui applique ainsi un vocabulaire spécifiquement politique à un objet dont les auteurs prétendent qu'il demeure pourtant, dans le monde contemporain, d'ordre économique. Ce couple de termes semble devoir être compris comme exprimant les deux aspects complémentaires de l'institution monétaire. La légitimité désigne les raisons pour lesquelles les individus autonomes et rationnels acceptent de faire usage d'un instrument monétaire ; comme le montre A. Orléan, cette décision ne peut jamais être rapportée à un simple calcul d'utilité, mais doit reposer sur l'adhésion à un projet collectif. Le sens exact accordé à un concept de souveraineté qui « ne se confond nullement avec le pouvoir politique au sens traditionnel » (MS 135) est plus malaisé à saisir, jusque, et surtout, dans son étrange attribution à la monnaie elle-même qui fait le titre de l'ouvrage. On peut considérer qu'est visé par ce terme l'envers exact de ce que recouvre la notion jumelle, à savoir le fait que la monnaie tire sa légitimité de ce qu'elle est « expression de la société comme totalité » (MS 10). À ce titre, cette « souveraineté » désignerait le processus par lequel s'effectue le bouclage collectif de l'institution monétaire.

Il est difficile de comprendre en quel sens cette souveraineté ne serait pas, essentiellement, d'ordre politique. Si les mots ont un sens, la dimension dans laquelle une collectivité s'exprime en tant que collectivité peut difficilement être dénommée autrement. Mais si les auteurs se refusent pourtant à franchir ce pas, c'est qu'ils semblent ne retenir du politique qu'une définition restreinte à la seule question du pouvoir, compris comme rapport de domination (MS 11). Il ne s'agit sans doute que d'une querelle de mot, mais elle a son importance, comme on peut notamment en juger sur l'analyse des questions les plus contemporaines. L'idée d'une souveraineté interne des phénomènes monétaires (ce qu'exprime la formule d'une « monnaie souveraine ») qui s'émanciperait de l'ordre politique par un « transfert symbolique de souveraineté » (MS 150) a pour principal point d'application la question du système monétaire international. La globalisation financière en cours, accomplissant « l'universalité du phénomène monétaire » qui transcende les frontières nationales, appellerait un nouveau mode de régulation

5 On constate, tout au long de l'ouvrage, un certain flottement dans l'emploi de ces termes, qui sont tantôt associés, tantôt pris comme synonymes. Je donne ici une « interprétation bienveillante» de cet usage.

dont le but serait d'« isole[r] les décisions de politique monétaire des pressions politiques » (MS 156). La solution proposée par Aglietta et Cartelier pour parvenir à ce but est celle d'« un concert de banques centrales indépendantes [fonctionnant comme] instrument d'une constitution monétaire internationale » (*ibid*.). Outre que cette proposition démontre une grande candeur en matière de politique internationale, en réalité elle ne fait pas sortir du problème politique très classique de la coordination pacifique de puissances souveraines. La globalisation financière n'annonce pas l'avènement d'une monnaie universelle ; elle paraît davantage reconduire, dans de nouvelles sphères, le jeu des différences entre des monnaies. L'indépendance des banques centrales n'a pour sa part provoqué aucun démembrement des souverainetés nationales ; pensons par exemple aux circonstances de l'unification monétaire allemande qui s'est effectuée sur la base d'une parité entre les monnaies, malgré l'avis contraire de la Bundesbank. Pour n'être qu'indirectement soumises au pouvoir exécutif, ces banques centrales n'en demeurent pas moins des institutions strictement politiques. Si l'on veut rendre plus justement compte de leur fonction, il conviendrait de la rapprocher de celle du juge constitutionnel, installé dans une position tierce, entre l'exécutif et le législatif, en garant de la continuité du corps politique et des libertés individuelles. C'est une fonction qui demeure interne à la mise en scène d'une souveraineté politique, indivisible dans son principe, mais qui ne prend forme qu'à la faveur d'une division des instances qui représentent le peuple souverain. La nuance, qui est d'une certaine importance, tient à ce que la reconnaissance d'une valeur de norme constitutionnelle au dogme de la stabilité monétaire dont ces institutions ont la garde ne fait pas toujours l'objet d'un consensus politique.

3.

Mais quel que soit le nom que l'on choisisse de donner à cette dimension collective en laquelle se fonde l'institution monétaire, il est patent que celle-ci peut être parfaitement cernée sans qu'il y ait lieu de prononcer à ce sujet le mot de dette. L'emploi du terme est davantage porteur de confusion que de clarification, particulièrement dans la formule d'une « dette de vie », entendue dans un sens bien différent de celui que P. Rospabé accorde à la même expression en comprenant la monnaie primitive « comme substitut de vie, comme gage par lequel les donneurs de biens s'engagent à rendre une vie pour celle qu'ils ont prise à un autre groupe » (1995 : 30). La formule permet ici de confondre avec le principe même de la primauté du social, son déploiement concret dans une série de formations sociales dont l'homogénéité ne paraît guère assurée. Pour le dire le plus simplement possible, cette notion autorise à circuler indifféremment entre les registres religieux et politiques, au nom d'une commune fonction protectrice ou productrice de la vie humaine. Or, les significations que peut prendre la « dette » dans ces différents domaines ne sont pas réductibles l'une à l'autre aussi facilement que l'emploi d'une notion équivoque tend à le suggérer.

On l'a déjà signalé, le principal point d'ancrage de cette construction est fourni par la théologie de la dette exprimée dans le Veda. Cette formulation du lien religieux à l'aide d'une métaphore financière ne constitue pas un cas unique. La religion chinoise emploie un vocabulaire et des gestes plus significatifs encore, à

l'occasion des offrandes rituelles de monnaie-papiers destinées à créditer les comptes individuels ouverts au nom de chacun auprès de la Trésorerie céleste (Hou Ching-Lang 1975). Le christianisme aurait aussi bien pu fournir des éléments de réflexion à travers la problématique du rachat, par le sacrifice divin, de la dette du péché originel. Le cas aurait d'ailleurs permis de montrer plus clairement que la dette religieuse est par nature infinie. Ce n'est sans doute pas un hasard si les expressions théologiques de nombreuses religions de la transcendance emploient le vocabulaire des obligations financières. Pourtant, ce qu'elles thématisent ne mérite d'être proprement nommé « dette » qu'à condition d'entendre le mot avec Marcel Gauchet (1977 ; 1985 : 13-25) qui parle d'une « dette du sens » pour désigner l'infériorité ontologique et de la dépendance du monde visible à l'égard d'entités surnaturelles (les ancêtres, les esprits, les dieux).

En écartant une fois encore le vocable, il me semble possible de retrouver, à l'aide d'autres termes, ce qu'il tentait d'exprimer. En risquant une formule générale, on pourrait suggérer que l'institution de la monnaie procède toujours d'une extériorité ; pour le dire autrement, elle vient d'ailleurs. Le trait se vérifie dans bien des cas au sens propre : très souvent, les objets monétaires arrivent de l'extérieur du groupe, et l'on connaît le prestige étonnant qui a pu s'attacher à des pièces de monnaies circulant très loin de leur premier lieu d'émission. Mais plus généralement, la formule permet de suggérer que la monnaie ne peut être instituée au sein d'un groupe social sans prendre appui sur un tiers extérieur dont elle rend tangible la présence au sein du groupe. Ce tiers peut aussi bien désigner une extériorité surnaturelle qu'un ailleurs institué par la division politique. Dans l'un ou l'autre cas, ce tiers informe les rapports sociaux, mais selon des modalités diverses, qu'il importe de distinguer soigneusement, ce que l'englobement de ces dimensions dans une figure unique ne semble pas permettre de faire.

4.

Cette critique du sophisme de la dette permet ainsi de pointer une deuxième difficulté de méthode, particulièrement frappante aux yeux d'un historien. Dès le premier paragraphe de l'introduction générale, les auteurs annoncent leur choix d'éclairer « le phénomène monétaire en général » par une approche comparatiste qui est expressément opposée à une lecture qui prétendrait dérouler une « histoire universelle ». Par cette annonce est initialement postulée l'unité du phénomène monétaire dont la confrontation d'une diversité d'expériences devrait permettre de faire apparaître le principe unique. Le rejet de l'histoire comme dimension explicative pertinente est un strict corrélat de ce premier postulat ; il semble en effet devoir être compris comme un refus de penser toute discontinuité réelle entre les différentes expériences monétaires. Le traitement réservé à l'« exception moderne », dans laquelle la monnaie semblerait en apparence devenue simple « objet économique », peut confirmer cette impression. Sur ce point, le but de l'enquête est en effet de montrer que la monnaie des sociétés contemporaines ne déroge pas au cadre d'analyse général, et qu'on y décèle encore un « archaïsme » irréductible. L'absence d'une contribution spécifiquement chargée d'éclairer, d'une façon ou d'une autre, la genèse historique de cette exception moderne est peut-être

fortuite. L'économie générale de l'ouvrage ne paraît pourtant guère souffrir de cette absence.

Le rôle accordé à l'hypothèse de la « dette de vie » joue naturellement en ce sens ; il me paraît pourtant second par rapport à une décision de méthode plus décisive encore. Celle-ci est clairement énoncée dans une proposition de D. de Coppet[6], sur laquelle A Orléan prend appui, et qu'il est utile de citer intégralement. Ce texte programmatique (Barraud, Coppet & al., 1984 : 507) invitait à « renverser la perspective : se demander non pas si la monnaie 'aré'aré se conforme ou non à une des définitions possibles de la monnaie moderne, mais plutôt si elle ne révèle pas en celle-ci des propriétés insoupçonnées. Il nous semble en effet que monnaie 'aré'aré et monnaie moderne sont toutes deux et d'abord *monnaie*. Ce n'est pas tant la monnaie qui est de nature différente, mais tout ce qui l'entoure ». La proposition, qui annonce très largement le travail collectif mené dans *La monnaie souveraine,* a pour elle le mérite de la clarté. Elle va bien au-delà du premier principe du comparatisme - ne pas projeter sans critique des conceptions modernes sur les civilisations lointaines - pour annoncer déjà son effet en retour. La comparaison permettrait de dévoiler des vérités cachées de notre propre univers que nous ne saurions comprendre sans elle. En un sens très général, on ne peut qu'acquiescer avec le principe énoncé ; le décentrement du regard permet assurément de mieux saisir sa propre singularité. Mais dans le cas présent, le propos paraît grevé d'un impensé qui se révèle particulièrement problématique : quelle peut bien être la nature invariable de cette monnaie que l'immersion dans les contextes sociaux les plus divers n'affecte pas, qui peut demeurer égale à elle-même lorsque « tout ce qui l'entoure » a changé ? La position que je voudrais défendre se situe aux antipodes de ce présupposé d'invariance. Sans récuser le moins du monde la possibilité de penser au sein d'un même cadre conceptuel la diversité des phénomènes monétaires, je voudrais plaider pour la reconnaissance de leur historicité radicale. La monnaie change, et très profondément, en même temps que « tout ce qui l'entoure » ; bien plus, en certains cas, ses transformations internes peuvent être reconnues comme éléments moteurs du changement historique.

Pour reprendre la question à la source, il n'est pas inutile de revenir à Marcel Mauss et la célèbre « Note de principe sur l'usage de la notion de monnaie » de l'*Essai sur le don* (1950 : 178-179). Contre Simiand et Malinowski qui réclamaient de restreindre l'usage de la notion, Mauss persistait à l'employer pour désigner plus largement des « choses précieuses [qui] peuvent au moins mériter d'être classées dans le même genre [que la monnaie de nos sociétés] ». La formule mérite d'être méditée. Mauss ne méconnaît pas les différences ; il repère des phénomènes *de même genre* qui demandent par conséquent à être classés en plusieurs types ou espèces. En conservant cette nuance à l'esprit, on pourra s'accorder à la proposition de D. de Coppet. La confrontation avec la monnaie mélanésienne révèle quelque chose de neuf sur la monnaie moderne, au sens où elle enrichit la compréhension du genre commun dont elles font l'une et l'autre partie. Toute la difficulté consiste alors à élaborer une description des traits constitutifs de ce genre commun qui puisse être pensée sans accorder de privilège téléologique à la monnaie moderne. Le véritable renversement de perspective serait à ce prix. Or c'est un point sur

6 L'article est co-signé par quatre auteurs, mais on reconnaît sans difficulté dans ce passage la main de Daniel de Coppet.

lequel la réflexion anthropologique a constamment buté, sans véritablement parvenir à le dépasser. Avec une remarquable constance, la plupart des tentatives qui se sont succédées depuis Mauss pour donner une caractérisation d'ensemble des monnaies primitives l'ont fait en prenant comme repère - fût-ce pour en critiquer la pertinence - les trois fonctions monétaires (moyen de paiement, unité de mesure et réserve de valeur) que la vulgate de la pensée économique attribue généreusement, et bien malgré lui, à Aristote. Même si, le plus souvent, seule la fonction de moyen de paiement est retenue en dernière instance (par ex., Crump 1981), le seul fait d'employer ce terme, qui véhicule avec lui un biais typiquement moderne, fait courir le risque de lire les transactions monétaires sous le modèle du rapport contractuel privé qu'implique la notion de paiement.

Les difficultés que comportent la définition de la monnaie par ses fonctions économiques ont souvent été critiquées. La meilleure façon de les dépasser ne consiste pas à tenter de dégager d'autres fonctions, si l'on en croit les mises en garde de J. Parry et M. Bloch (1989) contre les dangers de préjuger des fonctions symboliques et sociales que peuvent cristalliser les objets monétaires en différents contextes. La voie que je voudrais explorer - en la soumettant ici, sous une forme très embryonnaire, à la discussion - consisterait à substituer à la définition de la monnaie par ses fonctions, une analyse fondée sur les propriétés formelles des systèmes et des objets monétaires. Cette approche présente des affinités avec la compréhension de la monnaie comme « système de paiement », telle que la définissent Aglietta et Cartelier, en signalant bien que sa validité se restreint à la description des seules économies de marché. Pour tenter de constituer un cadre d'analyse plus large, qui permettrait de rendre compte du genre commun dans lequel pourraient entrer les différentes formes monétaires, il me paraît nécessaire de faire porter l'accent sur les objets, davantage que sur le système qu'ils permettent de former. Il y a plusieurs motifs à cela. Une raison de fond tient à ce que l'oubli des choses, c'est-à-dire l'indifférence aux différents supports qui se manifeste dans l'analyse formelle d'un « système de paiement », relève d'une forme très particulière de la compréhension de la monnaie qui, par un processus d'abstraction, la conçoit immédiatement comme nombre d'une unité de compte. Partir des choses mêmes semble constituer un moyen utile de mener une analyse qui ne présuppose pas cette abstraction, caractéristique de la monnaie moderne. Un autre motif, qui est cette fois de méthode, tient à la nature de la recherche engagée, qui voudrait tenter de sérier les dimensions à prendre en compte, et non d'offrir une modélisation achevée ; elle doit donc, pour ce faire présenter un caractère relativement ouvert. Dans cette optique, le premier but que l'on peut se proposer viserait à esquisser une typologie des formes monétaires qui ne soit pas orientée par notre propre compréhension, ou préconception, de la monnaie.

Pour parvenir à un tel degré d'ignorance du devenir moderne, il convient de mettre entre parenthèses un autre caractère essentiel du phénomène monétaire, tel qu'il est familier à nos civilisations et à quelques autres, celui d'appartenir à l'ordre des signes écrits. D'un point de vue numismatique, le trait qui distingue une pièce de monnaie d'une barre ou d'un lingot de métal précieux, fussent-ils estampillés, tient à ce que l'empreinte y recouvre l'ensemble de l'objet (très rapidement, dès le premier monnayage connu en Occident, dans la Lydie du VIIe siècle avant notre ère) à tel point que celui-ci ne devient plus que le support précieux d'une inscription. De façon plus évidente encore, c'est bien l'inscription, manuelle ou

mécanique, qui constitue le trait essentiel des différentes monnaies scripturaires. Mais le même aspect se retrouve également au principe des supports monétaires contemporains, sous la forme d'une écriture électronique des flux monétaires. Le rapport à l'écrit est si prégnant dans l'ensemble de ces formes qu'il paraît constituer, au sein du genre commun, la différence essentielle d'un type général qui pourrait à son tour être subdivisé en différentes familles.

En laissant donc provisoirement de côté cette dimension, le modèle comparatiste général qui permettrait de rassembler et de confronter l'ensemble des expériences monétaires connues devrait avoir pour but de spécifier leurs différents aspects en des termes qui ne présupposent d'aucune façon des concepts ou des institutions typiquement modernes. Dans cette perspective, pour fournir une grille de déchiffrement de toutes les expériences monétaires concevables, il me semble qu'il y a sens à parler d'une *circulation efficace de choses métaphoriques, numérables et incorruptibles*. Cette définition, précisons-le d'emblée, ne présente qu'une stricte valeur heuristique ; elle n'a d'intérêt qu'à permettre le repérage des différentes dimensions du phénomène sur lesquels une comparaison pourrait se révéler instructive.

Je ne peux ici que signaler brièvement certains des questionnements que chacun des termes de cette formule permet de poser. La *circulation*, tout d'abord, traduit le fait que ces choses sont vouées à passer de main en main, et qu'en entrant dans une circulation indéfinie, elles peuvent alors former système. Pour montrer que ce terme échappe à une détermination strictement moderne, on peut rappeler l'importance de la circularité ou de la cyclicité des prestations monétaires dans nombre de sociétés très diverses. À lui seul, cet aspect permettrait de rassembler l'essentiel des interrogations et des curiosités. On se contentera ici de suggérer une question principale qui serait de savoir si la circulation est interne au groupe, ou encore davantage restreinte à certains sous-ensembles définis, ou bien au contraire si elle concerne en premier lieu des échanges avec d'autres groupes. Il s'agirait alors de comprendre s'il y a scission, passage ou convertibilité entre ces différents espaces sociaux. Ces questions à leur tour impliquent d'identifier la latitude laissée aux individus dans leurs usages de ces choses et à l'inverse le degré de prescription auquel obéit leurs emplois.

Le caractère *efficace* de cette circulation signifie que quelque chose s'accomplit, qu'un effet se produit au moment où ces choses changent de situation sociale. Cette précision pourra sembler de peu d'utilité ; elle permet toutefois de fixer une limite nette aux phénomènes considérés (la circulation de la balle dans un jeu, par exemple, ne rentre pas dans ce cadre), et de souligner un aspect d'irréversibilité des échanges monétaires que la pensée économique n'est pas toujours en mesure de bien apprécier. Le même trait pourrait également aider à reformuler la très ancienne comparaison entre monnaie et langage, ou plutôt à préciser le fonctionnement du langage monétaire dont la particularité est d'être d'ordre essentiellement performatif. Le questionnement pertinent, sur ce thème, devrait viser à interroger les modalités de l'efficacité, rituelle ou juridique, des différentes circulations envisagées.

Le caractère *métaphorique* des choses considérées voudrait signaler, de la façon la plus neutre qui soit, qu'elles désignent constamment autre chose qu'elles-mêmes, qu'elles sont, comme par principe, porteuses d'un excès de sens. S'il n'y a sans doute pas lieu de chercher à unifier ces significations dans une formule

générale, il serait nécessaire d'interroger leur modes de symbolisation. Je n'ai guère besoin d'insister sur la question de *numérabilité* dans la mesure où l'on dispose de plusieurs réflexions importantes sur ce thème (Codere 1968 ; Crump 1981). Elles demanderait toutefois à être prolongées sur le problème de l'abstraction monétaire, mentionnée plus haut. Mais c'est une thématique qui demande un examen trop complexe de l'association de l'écriture et de la numération pour que l'on puisse faire davantage que la mentionner ici.

En soulignant enfin que ces choses sont généralement *incorruptibles*, on ne fait que signaler un fait positif. Pour la plupart, les choses considérées sont d'une matière imputrescible, qui leur permet de subsister à travers différents emplois. De fait, cristaux, pierres, métaux, perles, coquillages, ossements ou épices ont été parmi les supports privilégiés des différents systèmes monétaires connus. Il ne s'agit pourtant de transformer cette observation en un critère normatif qui ferait de ce trait une condition nécessaire pour pouvoir relever du genre commun que l'on tente de définir. On rappellera seulement que ce trait est au fondement de deux des aspects les plus marquants des systèmes monétaires : le caractère indéfini de la circulation, et la possibilité d'une accumulation. C'est sur ce dernier thème que je voudrais finir ce rapide aperçu, puisqu'il me semble constituer un point où se marque clairement une différence cruciale.

La circulation des monnaies 'aré'aré de l'île de Malaita (Iles Salomon) qu'étudie Daniel de Coppet présente un cas exemplaire, mais non unique, de l'interdiction absolue d'accumuler et de conserver des réserves monétaires. Ces brasses de perles signifient la présence des ancêtres à l'intérieur du groupe, la grande affaire étant d'opérer, à l'occasion des rituels funéraires, la conversion des morts récents en monnaie qui leur permettent d'accéder au rang d'ancêtre. L'obligation de relancer la circulation à l'occasion de différents cérémoniels, et l'impossibilité d'accumulation qui l'accompagne est exprimée par le danger de succomber à une maladie mortelle (MS 191). On peut la comprendre comme signifiant l'interdiction que quiconque prenne position de pouvoir au sein du groupe. En ce sens, la circulation perpétuelle de la monnaie, garante de l'unité socio-cosmique du monde 'aré'aré, mériterait d'être interprétée, à la suite des analyses de Pierre Clastres (1974), comme un dispositif destiné à prévenir l'émergence d'un pouvoir séparé au sein du groupe. À l'inverse, dans les sociétés marquées par la séparation d'un organe de pouvoir, celui-ci se présente comme rupture de la circulation, non seulement du fait qu'il exige un tribut, mais parce qu'il réclame la constitution d'un trésor. Cette figure anthropologique majeure, indissociable de l'idée de royauté et ressort essentiel de la puissance politique, mériterait un intérêt plus poussé. On peut se contenter ici de signaler que la monnaie frappée n'est concevable qu'en fonction d'un trésor initial - et que la forme sous laquelle elle s'est longtemps présentée dans l'antiquité classique peut effectivement se décrire comme distribution de parcelles du trésor.

Ces remarques, fragmentaires et provisoires, ne visaient qu'à rendre sensible un certain nombre de points sur lesquels le présupposé d'une invariance de la monnaie peut être facilement pris en défaut. La démonstration suggère au contraire qu'il est possible et nécessaire de penser, au sein d'un même cadre d'analyse, des discontinuités fortes. Celles qu'introduit, par exemple, l'élément de l'inscription ou celui de l'accumulation sont là pour témoigner qu'une compréhension achevée de la monnaie devrait se soucier, non pas de ramener la diversité des visages qu'elle

peut prendre à un principe explicatif unique, mais plutôt de la saisir dans son histoire interne. Ces deux exemples suffisent en outre à mettre en évidence les deux principaux axes sur lesquels se jouent les ruptures ou les mutations les plus saillantes : le premier concerne l'inscription politique des différentes formes monétaires ; le second est lié à leurs implications cognitives, qui peuvent s'analyser à partir des façons dont elles font jouer l'écriture et la numération. Ce serait l'objet d'un autre travail que de montrer comment, dans l'Occident médiéval, entre le XIII^{e} et le XIV^{e} siècle, une mutation de grande ampleur est intervenue, portant sur l'un et l'autre de ces axes. La signification sociale et la compréhension de la monnaie qui en sont issues ne sont pas sans intérêt pour saisir, à la lumière d'une anthropologie historique des phénomènes monétaires, la genèse historique de la fameuse « révolution des valeurs » de Louis Dumont.

Bibliographie

AGLIETTA, M. & ORLÉAN, A
1982 *La violence de la monnaie* Paris, PUF
1995 (dir.) *Légitimité et souveraineté de la monnaie*, Paris, AEF.
1998 (dir.), *La monnaie souveraine*, Paris, Odile Jacob.

BALDNER, J.-M. & GILLARD, L. (dir.)
1996 *Simmel et les normes sociales*, Paris, L'Harmattan.

BARRAUD, C., COPPET, D. DE, ITEANU, A & JAMOUS, R.
1984 « Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges », in *Différences, valeurs, hiérarchies*, J. C. GALEY éd., Paris, Ed. de l'EHESS, p. 421-520.

BENETTI, C. & CARTELIER, J.
1980 *Marchands, salariat et capitalistes*, Paris, Maspéro.

BOYER-XAMBEU, M.-T., DELEPLACE, G. & GILLARD, L.
1986 *Monnaie privée et pouvoir des Princes. L'économie des relations monétaires à la Renaissance*, Ed. du C.N.R.S.-Presses de la F.N.S.P., Paris.

BICHOT, J.
1984 *Le nombre organisateur. Huit siècles de monétarisation,* Paris, Economica

CARTELIER, J.
1985 « Théorie de la valeur ou hétérodoxie monétaire : les termes d'un choix », *Economie Appliquée*, 38 : 63-82.

CLASTRES, P.
1974 *La société contre l'Etat. Recherches d'anthropologie politique*, Paris, Minuit.

CODERE, H.
1968 « Money-Exchange Systems and a Theory of Money », *Man*, n.s. 3 : 557-577.

CRUMP, T
1981 *The Phenomenon of Money*, Londres, Routlege & Kegan Paul.

DERRIDA, J.
1991 *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée.

DUMONT, L.
1979 (1966) *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, Gallimard.
1977 *Homo aequalis, I : Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard.
1991 (1983) *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

GAUCHET, M.
1977 « La dette du sens et les racines de l'État. Politique de la religion primitive », *Libre,* 2 : 5-43.
1985 *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

GOUX, J.-J.
1973, *Marx, Freud : Economie et symbolique*, Paris, Le Seuil.
1984 *Les monnayeurs du langage*, Paris, Galilée.
2000 *Frivolité de la valeur. Essai sur l'imaginaire du capitalisme*, Paris, Blusson.

HART, K.
1986 « Heads or Tails ? Two sides of the coin », *Man*, 21 : 637-656.

HERRENSCHMITT, C.
2000 « Écriture, monnaie, réseaux. Inventions des Anciens, inventions des Modernes », *Le Débat*, 106 : 37-65.

HOU Ching-Lang
1975 *Monnaies d'offrande et la notion de trésorerie dans la religion chinoise*, Paris, Collège de France - Institut des Hautes Etudes Chinoises.

HU ME, D.
1946 *Traité de la nature humaine. Essai pour introduire la méthode expérimentale dans les sujets moraux,* trad. A. Leroy, Paris, Aubier.

LIBCHABER, R.
1992 *Recherches sur la monnaie en droit privé,* Paris, LG.D.J.

MALAMOUD, C.
1980 « Théologie de la dette dans les Brâhmana », *Purushartha* 4 : *La Dette* : 39-62.
1988 (dir.) *Lien de vie, nœud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Paris, Ed. de l'EHESS.

MAUCOURANT, J.
1993 « Au cœur de l'économie politique, la dette. L'approche de John-R. Commons », *Revue du MAUSS*, 2 : 209-218.

MAUSS, M.
1950 *Essai sur le don* (1924) in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

PARRY, J & BLOCH, M ed.
1989 *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge, CUP.

POLANYI, K.
[1944] 1983 *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard.

RACHLINE, F.
1993 *Que l'argent soit. Capitalisme et alchimie de l'avenir*, Paris, Calmann-Lévy.

REDDY, W.
1987 *Money and Liberty in Modern Europe. A Critique of Historical Understanding*, Cambridge, CUP.

ROSPABÉ
1995 *La dette de vie. Aux origines de la monnaie sauvage*, Paris, La Découverte.

SERVET, J.-M.
1981 *Genèse des formes et pratiques monétaires*, Lyon.

SIMIAND, F.
1934 « La monnaie, réalité sociale », *Annales Sociologiques, série D. Sociologie économique*, 1: 1-58.

SIMMEL, G.
[1907] 1987 *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF.

XLIII

Une nouvelle morale du don

(à propos de J. T. Godbout, *Le don, la dette, l'identité*)*

(décembre 2001)

Depuis un peu plus de dix ans, la problématique du don a fait un retour marqué dans le débat général des sciences sociales. Jacques T. Godbout a été l'un des principaux artisans de cette promotion dans le monde francophone. Son dernier ouvrage synthétise et prolonge des analyses déjà présentées dans *L'Esprit du don* (1992), rédigé en collaboration avec Alain Caillé. On peut donc être incité à lire ses nouvelles propositions en regard de ce premier livre. Mais ce recul peut également justifier que l'on commence par considérer, d'un œil d'historien, ce bref moment d'histoire intellectuelle qui mériterait un examen plus détaillé.

Il est en effet frappant de constater la diversité des approches qui se sont croisées depuis une dizaine d'années (au terme d'une maturation bien plus longue dans certains cas) pour redonner une centralité à ce thème classique. Comme il s'en explique en introduction, le trajet de J. Godbout l'a mené de la sociologie des organisations à l'analyse des réseaux. Même s'il s'en défendra peut-être, ce parcours présente des affinités avec celui qu'a suivi L. Boltanski. D'autres étaient davantage mus par une critique des postulats de la "science" économique. En fin manœuvrier, Jacques Derrida n'a pas tardé à occuper le terrain, dès 1991, mais pour déclarer la question en réalité aporétique. Sans compter les innombrables historiens qui se sont saisis de ce thème (le dernier travail marquant en date étant celui de N. Zemon Davis), on a finalement vu converger avec un peu de retard dans les mêmes parages un anthropologue marxiste comme M. Godelier et des philosophes catholiques heideggeriens menés par J.-L Marion.

L'accumulation paraît un peu trop hétéroclite pour n'être pas suspecte. Si le regain d'intérêt pour la question, souvent adossé à une critique de l'économisme dominant, est indéniable, il me semble en revanche difficile d'en conclure à l'émergence d'un "nouveau paradigme", tel que Godbout et Caillé l'appellent de leurs vœux, qui serait partagé par ces différents auteurs. On perçoit plus facilement la configuration intellectuelle qui a permis à ce thème d'exercer dans cette période une puissante séduction. Sur les décombres du marxisme et du projet structuraliste

---

* [Paru dans *Argument. Politique, société et histoire* (Québec), vol. 4, n° 2, printemps-été 2002, p. 132-137]

(qui subsistent encore dans certaines combinaisons particulières telles que la sociologie bourdieusienne), un certain retour à Mauss offrait les moyens de formuler une théorie sociale modérément critique en réponse au triomphe intellectuel et politique du néo-libéralisme. Pour comprendre le sens de ce mouvement, il est intéressant de relever le style de ces nouvelles lectures de Mauss.

Godbout s'en veut un lecteur fidèle. Dans *L'Esprit du don*, il note que *L'Essai sur le don* "n'a pas eu de descendance véritable, en dépit des nombreux hommages qui lui ont été rendus" (p. 29), tous ces hommages ayant, à ses yeux, trahi le texte. La critique me paraît très révélatrice et mérite d'être examinée de près. Comme on le sait, depuis les années 1930, l'*Essai sur le don* n'a cessé d'être lu et commenté, à tel point que sa relecture fait presque figure de rite initiatique d'entrée dans la tribu des anthropologues. Mais, ce faisant, chacun des auteurs marquants de la discipline (et des alentours) n'a fait que définir ses propres orientations en la matière. Il y a à cela une raison de fond très simple. L'*Essai* est le véritable texte fondateur de l'anthropologie sociale. Dans ces pages, pour la première fois, un penseur tire les leçons de l'observation des sociétés primitives, très récente en vérité et bouleversante de nouveauté. Il le fait, pour ainsi dire, en direct. Aucun lecteur ne peut manquer d'être saisi par la force de suggestion qui émane de ce texte : quelque chose d'inouï, un véritable événement intellectuel, est en train de s'y produire. La découverte de la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre constitue désormais le matériau premier de toute réflexion sur les sociétés primitives. Mais chacune de ces réflexions se trouve alors requise d'en rendre compte dans ses propres termes, d'une manière qui conduit presque nécessairement à rompre avec la lettre de l'exposition maussienne, et qui parfois y ajoute d'autres découvertes aussi saisissantes (je pense ici en premier lieu à celle de Pierre Clastres sur la nature du politique dans les sociétés primitives).

La fidélité que revendique Godbout est donc effectivement chose rare, mais elle joue de plus en un sens très particulier. Elle se prolonge jusqu'aux dernières pages de l'*Essai* qui veulent "étendre ces observations à nos propres sociétés", contre un économisme jugé déjà envahissant. Ces "conclusions de morale" que la plupart des lecteurs laissaient généralement de côté ont ainsi retrouvé une étonnante actualité, en dépit des profondes transformations sociales intervenues entre temps. Ce dont Mauss appelait et pressentait l'advenue a pris la forme, bien différente, de l'Etat-providence. C'est très certainement sa crise qui peut nous rendre plus sensibles à ces propos conclusifs. Mais ce n'est pas uniquement pour des raisons de conjoncture politique et sociale que ces "conclusions de morale" ont connu une si longue éclipse (depuis Bataille, il me semble). Je ne crois pas être le seul à penser que dans ces pages, Mauss est en quelque sorte aveuglé par sa découverte. Après en avoir compris la généralité dans le monde primitif, et retrouvé de nombreuses traces dans les sociétés anciennes, il ne peut s'empêcher de conclure à son universalité : "il n'y a pas d'autre morale, ni d'autre économie, ni d'autres pratiques sociales que celles-là". Qu'il me soit permis d'en douter.

Je n'ignore pas que les sociologues actuels du don prennent grand soin de distinguer le don primitif du don moderne, et qu'ils cherchent souvent à spécifier différentes formes de don. Mais le choix de l'objet lui-même les conduit à poser ces deux termes dans un rapport d'analogie, comme s'il s'agissait là de deux manifestations d'un phénomène unique, ou du moins de même ordre. Toute présentation du don comme lien social dans les sociétés contemporaines n'est

conçue ou concevable, implicitement ou en conscience, que sur la base d'une telle universalisation de la découverte maussienne. Or c'est une prémisse qui me semble loin d'être acquise. Le don est le principe et la loi du social primitif ; ce que l'on met sous le même mot dans le monde moderne n'est pas du même ordre et fonctionne à rebours du précédent. Il ne constitue pas la règle qui permet à une communauté humaine de tenir ensemble, mais un aléa qui peut s'y produire, plus ou moins fréquemment, dans des certaines circonstances particulières. Il contient généralement pour cette raison, Godbout y insiste, un élément d'imprévu et une coloration hautement subjective alors qu'il est par excellence dans le monde primitif le comportement attendu et le moins personnel qui soit.

C'est sur ce désaccord initial que repose l'essentiel de ma critique. Mais avant d'en venir au fait, il est nécessaire de résumer schématiquement le cheminement suivi par l'ouvrage. Après avoir décrit la présence de dons dans les liens de parenté et proposé de les analyser comme "dette mutuelle positive", l'auteur examine différents types de dons aux étrangers qu'il confronte aux précédents, ce rapprochement lui fournissant un modèle pour analyser le "tiers secteur" à partir de ces deux formes de don. Il en ressort une vision du don comme "expérience d'une appartenance communautaire", formant un "système social" qui demande à être compris à partir d'un "postulat du don". Au lieu de prendre l'intérêt comme motivation principale des acteurs, la sociologie devrait considérer en premier lieu une pulsion de donner qui constituerait l'être humain en *homo donator*. Tout en reconnaissant l'importance de phénomènes de ce type dans les sociétés contemporaines, et l'intérêt qu'il y a à les prendre en compte, je ne parviens pas à me laisser convaincre par cette démonstration.

L'argumentation qui étaye cette proposition de renversement me paraît bien faible. Dans les premières pages du chapitre 7, Godbout adopte un style étrangement vitaliste pour opposer aux "systèmes mécanistes" que sont l'Etat et le marché, l'expérience du don, "reliant à la vie", qui formerait le ressort fondamental du lien social. Il s'attache alors à montrer comment le don met en jeu l'identité, en prenant appui sur "l'allégorie biosociologique du don d'organes". Outre le fait que seul un abus sémantique permet d'appeler "don" la transplantation d'organe *post mortem* (qui est au sens strict un prélèvement sur un cadavre, effectué avec le consentement tacite ou explicite de la personne décédée, mais dont elle ne peut jamais, et pour cause, décider), et que ces situations évidemment exceptionnelles causent des troubles identitaires spécifiques, on voit mal de quelle société cette allégorie fournit le modèle.

Je me permettrais donc d'en proposer une autre, plus triviale mais aussi typiquement contemporaine, dont le seul but est de faire saisir ce qui rend le don possible. La coexistence des automobilistes entre eux et avec les piétons et les cyclistes peut laisser place, de rares fois, à de beaux gestes, mais en règle générale, les conducteurs ne se font pas de cadeaux. La circulation est régie par la loi, sous la forme du code de la route et des feux de signalisation, encadrant dans une certaine mesure les rapports de force entre véhicules de différentes cylindrées ; mieux vaut, on le conçoit, qu'elle ne le soit pas par l'effet de surprise. Cela étant, il existe bien dans cet univers hyper-individualiste des actes que l'on peut décrire comme dons à l'égard de parfaits inconnus dans le cas, par exemple, de l'auto-stop. La situation comporte tous les traits que relève Godbout : élément de risque de part et d'autre, spontanéité du geste, etc. La pratique peut également s'organiser sous une forme

qui relèverait alors du "tiers secteur", par exemple avec le co-voiturage entre collègues ou voisins à l'occasion de grèves dans les transports en commun. L'expérience (plus familière aux parisiens que la "tempête de verglas" québécoise) démontre des capacités insoupçonnées de solidarité et de partage dans des situations de crise. Il serait pourtant difficile de l'ériger en modèle des conduites quotidiennes. La leçon que j'en tire est plutôt la suivante : lorsque défaillent les instances de régulation qui organisent la coexistence des individus, leur instinct politique peut reprendre momentanément le dessus pour combler un vide de l'organisation collective. Ce faisant, cette réaction fait mieux apparaître la fonction que remplissent les instances politiques qui rendent vivable cette coexistence – dont le trait le plus notable n'est ni le souci d'autrui, ni son instrumentalisation, mais bien plutôt l'indifférence qui permet de croiser chaque jour des milliers d'inconnus avec qui l'on ne partage rien, et que vient parfois déchirer la compassion à l'égard de ceux qui (pardonnez-moi de filer lourdement la métaphore) ont été laissés au bord de la route.

Je suis donc tout à fait prêt à reconnaître l'importance de ces actions et de ces situations dans lesquelles, effectivement, ce qui nous relie aux autres devient soudainement tangible – de ces moments qui imposent de reconnaître que de tels liens ne peuvent être uniquement fondés sur l'utilité et l'intérêt. Ils sont peut-être mêmes plus fréquents que je ne le dis, si l'on veut bien loger à la même enseigne l'ensemble des civilités (poignée de main, échange de salutations et de remerciements, etc.) qui rendent simplement humains des rapports apparemment utilitaires. Pour autant, je suis très loin de penser qu'il faille comprendre le fonctionnement social contemporain à partir de ces relations, au motif qu'elles seraient les plus riches et les plus gratifiantes pour les individus qui s'y livrent.

Le renversement en ce sens que propose d'effectuer Godbout me semble reposer sur une confusion entre l'ordre des valeurs et celui de l'analyse sociologique. Ce qui est axiologiquement premier n'en est pas moins, à mon sens, socialement secondaire. Cette confusion se perçoit clairement à travers la valorisation sans réserve du don qu'offre l'ouvrage, qui va jusqu'à la présenter comme "expérience mystique" d'un contact avec l'humanité entière (p. 125-127). Godbout reconnaît que le don peut être détourné et perverti, qu'il existe un "côté sombre du don", mais ce ne serait que la preuve *a contrario* que "le don est toujours souhaitable" (p. 129). Le motif central de cette promotion du don en valeur supérieure se laisse peu à peu deviner au fil du livre. C'est qu'il est devenu un ingrédient de la subjectivité sous sa figure la plus contemporaine qu'est l'exigence d'authenticité. L'insistance mise à décrire ces phénomènes en termes de spontanéité, de liberté et de plaisir, passablement étonnante de la part d'un sociologue, se comprend mieux ainsi. De ce point de vue, les pages les plus saisissantes à mes yeux sont celles qui critiquent très brièvement le "paradigme holiste" (p. 158-160), lequel serait incapable de rendre compte des caractères propres du don (alors, je le rappelle, que le don maussien était jusqu'à présent compris comme le phénomène holiste par excellence). Godbout délivre ici un discours moral qui refuse de s'assumer comme tel. La lecture des auteurs anciens, et ma propre expérience, m'avaient enseigné qu'accomplir le bien était source de plaisir ; les deux termes sont dorénavant déclarés incompatibles. La morale de l'authenticité prétend n'avoir rien d'un devoir, d'une règle ou d'une contrainte. Elle se donne pour une pure expérience subjective de la découverte d'autrui, si

stupéfiante pour les individus des sociétés contemporaines, déliés de toute attache, qu'elle peut les entraîner jusque dans un vertige mystique.

Si la position de Godbout me semble s'enfermer dans une impasse pour ce qui est de la compréhension du social, ses réflexions me paraissent en revanche fort intéressantes à titre de symptôme des transformations récentes de l'identité. *Homo donator* n'offre pas une alternative crédible à *homo œconomicus*. Certes, l'être humain est très loin de n'agir que dans son propre intérêt, et de chercher à toujours maximiser ses utilités. Mais il n'est pas non plus tourné en général vers le don, et poussé par une "pulsion de donner" aveugle. Si l'on voulait en donner une description plus complète, il y aurait à le présenter comme un être capable de préférer autre chose à lui-même, au sens radical où il peut être prêt à sacrifier beaucoup, jusqu'à son existence même, pour ses proches, ses amis, sa patrie, mais aussi ses convictions, ses propres œuvres et ses possessions. Si le "postulat du don" est donc peu satisfaisant d'un point de vue psychologique, il présente l'intérêt non négligeable de formuler, sans toujours le savoir, une nouvelle morale du don dont il est désormais clair que très peu de choses la rapprochent de l'ancienne.

II

QUESTIONS POLITIQUES

Les articles réunis dans cette dernière section sont issus de trois recherches indépendantes, menées à des moments différents, dans des styles et selon des intentions qui n'ont guère de points communs. J'ignore quel sera l'effet de leur rassemblement sur le lecteur.

C'est à l'occasion d'une intervention d'Elsa Marmursztejn au séminaire d'Alain Boureau, au printemps 2001, qu'a germé l'idée du premier texte présenté ici, dont nous avons achevé la rédaction deux ans plus tard. Les travaux menés par Elsa dans sa thèse sur l'autorité normative des maîtres en théologie[1] l'avaient conduite à s'intéresser aux discussions concernant le baptême forcé des enfants juifs ; une mise en série des positions prises par les principaux théologiens scolastiques faisait ressortir l'étrangeté des thèses tenues par Duns Scot, partisan d'un baptême forcé des enfants, mais aussi de tous les adultes juifs. Pour plusieurs motifs, j'ai été particulièrement réceptif à cette présentation. Par une sorte de court-circuit aussi simpliste qu'irrésistible, on voyait s'éclairer l'intérêt pour Duns Scot de Martin Heidegger à la lumière de leur antisémitisme commun. En brossant rapidement, dans l'introduction de ma thèse, un tableau des multiples aspects du tournant qui se joue autour de l'an 1300, j'avais mentionné à quelques lignes de distance l'expulsion des juifs des royaumes de France et d'Angleterre et la constitution

[1] Elsa Marmursztejn, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles-Lettres, 2007.

scotiste de la métaphysique. J'avais alors hésité à écrire qu'il existait un rapport entre ces deux phénomènes d'ordres très éloignés, ce dont j'avais l'intuition sans bien sûr pouvoir en faire la démonstration. Or la preuve en était fournie par ce court texte que présentait Elsa. Le froid logicien avait pris une position très claire en faveur de l'action menée par son roi, Édouard I^{er}, contre les juifs du royaume.

Par une heureuse coïncidence, quelques semaines plus tard Olivier Boulnois m'annonça la tenue d'un colloque visant à commémorer la venue de Duns Scot à Paris, en 1302. Le sujet s'imposait comme une évidence. Il permettait de faire coup double. L'exposition de ce volet de la pensée du docteur subtil que ses sectateurs modernes négligeaient sciemment autorisait enfin à préciser les orientations politiques du théologien le plus influent en activité au moment de la querelle entre Boniface VIII et Philippe le Bel. Nous pouvions de la sorte renverser l'interprétation habituelle qui fait de Scot un partisan du pape, en suggérant que son refus de se ranger derrière Philippe le Bel tenait d'abord à sa loyauté envers son propre roi et non pas à une quelconque option théocratique qui n'est jamais exprimée dans ses écrits et leçons.

Pour ménager un effet de surprise, nous n'avions annoncé qu'une discussion de cette dernière question, sans préciser ce que serait le sous-titre et la matière principale de notre exposé. Le programme du colloque, organisé par des philosophes, était composé selon un ordre thématique dans lequel aucune section ne pouvait être réservée à la politique, faute de matière à discuter. Relégués dans une fonction décorative de mise en contexte (notre titre avait été changé, sans que nous en fussions avertis, en « Duns Scot et la politique *de son temps* »), notre exposé était le dernier du colloque ; l'effet n'en a été que plus fort sur l'assistance. À la demande de plusieurs auditeurs, à commencer par Olivier Boulnois, nous avons poursuivi la recherche sur les théologiens « scotistes » des XIV^{e} et XV^{e} siècles. Vu l'ampleur des matériaux, nous avons décidé d'arrêter provisoirement l'enquête à l'orée de l'époque moderne.

L'article suivant représente la seule *pars destruens* d'un travail qui reste encore à mener à bien. Le désert de l'historiographie française en matière d'histoire des idées politiques médiévales est tel que les polycopiés de Michel Villey sur *La formation de la pensée juridique moderne* avaient fait partie de mes premières lectures en ce domaine. Ces cours ne soutenaient guère la comparaison avec l'œuvre chaleureuse et vivante de Georges de Lagarde. Alors que ce dernier s'était réellement plongé dans les textes, il était clair que Villey n'avait fait que reprendre ses conclusions en les affectant d'un signe inversé : ce qui était progrès et annonce de l'« esprit laïc » pour l'historien protestant qui avait consacré sa thèse de droit à la pensée politique de la Réforme[2] devenait régression dangereuse et oubli de la vérité pour le doctrinaire néo-thomiste. Par une erreur féconde, je me suis un jour trompé dans ma commande en bibliothèque et j'ai eu entre les mains un volume ultérieur des cours de Villey. L'identité des formulations m'a permis de comprendre que, dans son schéma, Guillaume d'Ockham tenait le rôle d'un substitut médiéval de Thomas Hobbes. L'observation ne méritait qu'une note de bas de page. C'est l'attention excessive accordée à Villey et la vénération dont sa mémoire est l'objet dans certains cercles qui m'ont convaincu de passer finalement aux actes. L'occasion en a été une table ronde du Groupe d'anthropologie

[2] Georges de Lagarde, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, Picard, 1926.

scolastique consacrée à l'historiographie de la pensée politique, organisée par Blaise Dufal en mai 2007. À dire vrai, ce travail intéresse plus l'histoire de l'université française au XX^e^ siècle que celle de la politique médiévale. La conclusion de cette critique est qu'il est nécessaire d'abandonner les termes du débat posé par Villey si l'on veut comprendre les enjeux et les implications des débats sur la pauvreté franciscaine pour la pensée politique. Il me reste à proposer une nouvelle grille d'analyse.

Le travail sur lequel s'achève cette section est le plus ancien de tous les travaux présentés dans ce dossier. Lors de ma première lecture de la traduction par Nicole Oresme des *Politiques* d'Aristote, une formule évoquant la fatalité de la guerre m'avait frappée. On y entendait distinctement l'écho des cours de Bernard Guenée sur la société politique du XIV^e^ siècle, évoquant la tension entre un désir d'ordre et la présence d'une violence inéliminable[3]. Au mois de janvier 1996, en guise d'exercice d'écriture avant d'entrer dans le vif du travail de thèse, je me suis mis à l'ouvrage en vue de rédiger un bref article sur ce point. Au fil de mes lectures, le bref article a progressivement pris des proportions exagérées. Constatant l'insuffisante prise en compte de la pensée politique d'Oresme dans l'historiographie, une présentation de sa démarche de traducteur et commentateur d'Aristote semblaient s'imposer. En dépliant sa question consacrée à l'impossibilité d'un pouvoir universel, de multiples perspectives s'ouvraient, qu'il était impossible de suivre dans toutes les directions[4]. Elles m'entraînaient à traiter plus généralement de la question de la guerre et de la violence (sections de l'article qui contiennent quelques pages superflues), afin de mettre en perspective un autre grand thème du *Livre de Politiques* qu'est l'analyse de la sédition et l'opposition au tyrannicide ; l'idéal d'une régulation de la vie politique par la raison et la médiation du langage permettait de mettre en évidence le modèle anthropologique sous-jacent aux propositions institutionnelles d'Oresme. Ces dernières, je ne l'ai sans doute pas assez souligné, figurent parmi les plus fortes visant à restreindre l'arbitraire du pouvoir royal dans la France d'ancien régime. Pour boucler le parcours, un aperçu de l'ensemble du parcours intellectuel ne pouvait être que trop sommaire. De surcroît, l'hypothèse d'un retour d'Oresme vers les activités pastorales doit être abandonnée ; elle reposait sur l'attribution d'un recueil de sermons qui s'est révélée erronée [5].

Accaparé par la thèse, puis par d'autres projets, je n'ai jamais eu le temps de préparer une publication de ce travail, qui était trop long pour constituer un article et trop court pour être un livre.

---

[3] Ces cours de l'année 1988-1989 était liés à la préparation de l'ouvrage *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans, 23 novembre 1407*, Paris, Gallimard, 1992.

[4] La critique adressée à la *Monarchia* de Dante que j'ai signalée trop sommairement a été reprise, à partir de mes indications, par Christophe Grellard, « La monarchie universelle : une fiction poétique ? La critique de Dante par Oresme », dans J. Biard & F. Mariani-Zini (éds.), *Ut philosophia poesis. Questions philosophiques dans l'œuvre de Dante, Pétrarque et Boccace*, Paris, Vrin, 2008, p. 53-73.

[5] Ces documents ont été depuis étudiés par Mathieu Caesar, « De la France à l'Italie: Nicole Oresme et la prédication de Nicoluccio da Ascoli OP », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 72, 2003, p. 161-185 et Xavier Masson, *Une voix dominicaine dans la cité. Le comportement exemplaire du chrétien dans l'Italie du Trecento d'après le recueil de sermons de Nicoluccio di Ascoli*, Rennes, PUR, 2009. Voir ausssi, Mathieu Caesar, « Prêcher *coram Papa Urbano V*. Édition et commentaire d'un sermon de Nicole Oresme », *Revue Mabillon*, 19, 2008, p. 191-229.

XLIV

avec Elsa Marmursztejn

Duns Scot et la politique.

Pouvoir du prince et conversion des juifs[1]

(mars-mai 2003)

D'un point de vue d'historiens, ce n'est pas tant l'entrée en fonction de Jean Duns Scot comme bachelier sententiaire à la faculté de théologie parisienne, à l'automne 1302, qui constitue un événement marquant ; ce sont plutôt les circonstances dans lesquelles le futur maître a dû quitter Paris avant même la fin de l'année universitaire. L'exil auquel Duns Scot fut contraint, entre l'été 1303 et le printemps 1304, est la conséquence de son refus de souscrire à l'offensive lancée par le roi de France dans son conflit avec le pape. Comme on le verra, il s'agit là d'un choix proprement politique que l'œuvre savante du théologien franciscain ne suffit pas à éclairer. Sur un autre terrain, nous disposons en revanche d'un texte qui peut se lire comme une réflexion portant sur un événement politique majeur dont il fut également le témoin, l'expulsion des juifs d'Angleterre décidée par Edouard I^{er} en juin 1290. C'est en fonction de ces deux points d'appui que l'on aimerait inciter à repenser la fonction et la place du politique dans la pensée de Scot. Celle-ci est généralement abordée à partir de son principal texte relevant expressément de la philosophie politique que forment les considérations sur l'origine de la propriété privée et du gouvernement civil, présentées en préalable à la question sur la restitution des biens mal acquis (IV Sent., dist. 15[2]). En l'approchant sous un autre

---

1 [Paru dans Olivier Boulnois, Elisabeth Karger, Jean-Luc Solère, Gérard Sondag (dir.), *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, Turnhout, Brepols, coll. « FIDEM, Textes et études du Moyen Age, 26 », 2004, p. 21-62.]

2 Voir en dernier lieu, JOHN DUNS SCOTUS, *Political and Economic Philosophy,* ed. & tr. with an introduction by A. WOLTER, St. Bonaventure (N.Y.), Franciscan Institute, 2000 et l'analyse de R. LAMBERTINI, " Aspetti etico-politici del pensiero di Duns Scoto ", in *Etica e persona. Giovanni Duns Scoto e suggestioni nel moderno,* Bologna, Edizione francescane, 1994, p. 35-86, repris in

angle, pour l'inscrire dans la situation politique de son temps, nous voudrions suggérer que l'essentiel de la pensée politique de Duns Scot est peut-être à chercher ailleurs que dans cette déduction des origines du pouvoir. Les années durant lesquelles s'est déroulée son activité intellectuelle ont vu se modifier radicalement l'équilibre des pouvoirs spirituels et politiques et leur emprise sur les sociétés occidentales. L'expulsion des juifs d'Angleterre, en 1290, et celle des juifs de France, en 1306, peuvent être considérées comme des indices notables de la cristallisation politico-religieuse que connaissent alors les deux principales monarchies d'Occident. Le bref texte dans lequel Scot s'exprime à ce sujet, à la première personne et de façon très singulière, offre un ancrage de première importance pour procéder, de façon plus large encore, à une mise en situation politique de sa pensée.

Au mois de juin 1303, au paroxysme de l'affrontement entre le roi de France et le pape, les universitaires parisiens furent à leur tour impliqués dans ce conflit. Dans l'escalade des répliques de Philippe le Bel aux affirmations de la primauté papale avancées par Boniface VIII, notamment dans la célèbre bulle *Unam sanctam*, l'assemblée tenue au Louvre le 13 juin marque une nouvelle étape. Lors d'une précédente réunion, au mois de mars, Guillaume de Nogaret avait qualifié le pape d'" hérétique manifeste " et d'" horrible simoniaque, tel qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde " ; cette fois-ci, Guillaume de Plaisians dressait en vingt-neuf articles la liste infamante des hérésies professées par Boniface et des énormités qu'il avait commises, qui justifiaient sa déposition et son jugement par un concile général[3]. Le roi et ses conseillers entendaient de surcroît obtenir l'appui de l'ensemble des corps constituant le royaume. Les religieux résidant à Paris ou ailleurs dans le royaume furent ainsi mis en demeure d'apporter leur soutien à cette démarche, sous la menace de devoir quitter la France dans les trois jours. William Courtenay qui est récemment revenu sur cet épisode pour en tirer une image détaillée de la composition des couvents de religieux parisiens à cette date a souligné l'existence de deux types de documents[4]. Lors d'une première visite des agents du roi venus lire le texte de l'appel dans les couvents, un notaire dressa les listes des frères qui avaient alors, l'un après l'autre, déclaré leur assentiment ou exprimé leur opposition à l'appel. Après coup furent mises en forme des lettres de soutien dans lesquelles ne figuraient que les noms des frères favorables à la démarche du roi, laissant ainsi croire à une unanimité factice. Au sein du couvent franciscain, 68 frères acceptèrent de souscrire à l'appel tandis que 87 refusèrent. Parmi ces derniers figure le nom de *Johannes Scotus* accompagné de son *socius* Thomas.

ID., *La povertà pensata*, Modena, Mucchi, 1999, p. 111-139. Nous considérons par ailleurs qu'il n'existe aucun motif valable de tenir le traité *De perfectione statuum* pour une œuvre authentique de Duns Scot.

3 La plus récente édition de l'acte d'accusation figure in *Boniface VIII en procès. Articles d'accusation et déposition des témoins (1303-1311)*, ed. critique, introduction et notes par J. COSTE, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1995, p. 140-173.

4 W. J. COURTENAY, " Between Pope and King : The Parisian Letters of Adhesion of 1303 ", *Speculum* 71 (1996), p. 577-605 ; ID., " The Parisian Franciscan Community in 1303 ", in *Franciscan Studies,* (1993), p. 155-171 ; ID., "Scotus at Paris", in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, L. SILEO ed., Roma, Edizioni Antonianum, 1995, t. 1, p. 149-163.

La ligne de partage entre refus et adhésion recoupe pour l'essentiel la fidélité au roi de France. Dans leur très grande majorité, avec quelques exceptions notables comme celle du maître franciscain Jacques du Quesnoy[5], les sujets de Philippe le Bel se rangèrent derrière leur souverain. En sens inverse, l'unanimité du refus est presque aussi forte parmi les Italiens et les ressortissants de l'Empire avec, là encore, quelques exceptions ou revirements entre les deux stades de la procédure. La situation est aussi complexe pour les autres nations. Ainsi, deux des trois franciscains irlandais qui avaient dans un premier temps refusé de souscrire à l'appel apparaissent sur la liste finale des soutiens au roi. Les alliances avec la France pèsent également, ce qui permet de comprendre la présence dans le même camp de quatre dominicains écossais. Comme le note W. Courtenay pour expliquer sa position contraire, John Duns est un " lowlander " qui a, de plus, été éduqué en Angleterre. Et pourtant, même parmi les Anglais, le choix n'est pas unanime. On découvre ainsi que l'un des plus proches disciples de Scot, Guillaume d'Alnwick, donne son assentiment au roi dès la première étape, pour être rejoint dans la liste finale des soutiens franciscains par un *Johannes de Anglia*. Ce désaccord entre Duns Scot et son meilleur assistant permet également de faire remarquer que les positions théoriques n'ont pas simplement dicté leur règle. Il s'est agi d'un véritable choix personnel dans lequel ont pu entrer des considérations d'ordres divers dont l'une des moindres n'était sans doute pas la perspective de l'exil promis aux *dissentientes*.

Duns Scot n'a pas commenté sa décision. À aucun moment, dans ses cours ou ses écrits, il n'a livré de réflexion explicite sur les rapports entre les deux pouvoirs - royal et pontifical - qui permettrait de restituer l'arrière-plan de sa décision. Ephrem Longpré qui, le premier, a retrouvé le document attestant cette prise de position a intitulé l'article qu'il a consacré à cet épisode : " Pour le Saint-Siège, contre le gallicanisme "[6]. L'emploi d'un terme évidemment anachronique suffit à indiquer que cette interprétation ne fait qu'exprimer les propres convictions de l'historien franciscain. Depuis lors, les diverses tentatives qui ont été faites pour étayer cette interprétation n'ont pas donné de résultat probant. Le seul et bien faible indice qui ait pu être invoqué en ce sens tient au fait que " Boniface " soit cité, en tant qu'ayant promulgué le *Liber Sextus*, aussi bien dans l'*Ordinatio* que dans les *reportata parisiensa*[7]. En réalité, comme en convient Roberto Lambertini qui s'est posé la même question[8], aucun texte ne permet de déterminer de façon univoque les motivations du choix fait par Duns Scot en 1303. Le refus de donner son assentiment à l'appel au Concile peut tenir à une multiplicité de facteurs entre lesquels rien ne permet de trancher. Le point sur lequel nous pouvons en revanche

---

5 Il est présenté dans cette liste comme *magister jacobus de quarcheto Viromandia*, ce qui permet d'exclure qu'il soit originaire de la ville du Quesnoy, place forte des comtes de Hainaut. Plusieurs toponymes identiques existent en Vermandois, le lieu le plus probable étant la commune actuelle de Parvillers-Le Quesnoy.

6 E. LONGPRÉ, " Le B. Duns Scot : pour le Saint-Siège, contre le gallicanisme (25-28 juin 1303) ", in *La France franciscaine*, 11 (1928), p. 137-162.

7 S. LORENZINI, " Probabili motivi del rifiuto di G. Duns Scot ad aderire all'appello al concilio contro Bonifacio VIII ", in *Da Dante a Cosimo I*, a cura di D. MASELLI., Pistoia, Tellini, 1976, p. 21-26.

8 R. LAMBERTINI, " Il consenso della volontà : Filippo, Bonifacio e il pensiero politico del dottor sottile ", in *Antropologia ed etica politica*, a cura di G. LAURIOLA., Bari, Levante, 1995, p. 211-235, repris in *La povertà pensata*, *op. cit*.

insister est que cet acte ne signifie en rien une opposition de principe à la montée en puissance des monarchies territoriales, y compris en matière religieuse. De façon relativement imprévisible, c'est dans une distinction sur le baptême que le franciscain s'exprime le plus clairement à ce propos, dans des termes que l'on peut lire comme ceux d'une approbation de l'action d'Edouard I[er].

I. La question du baptême forcé des enfants juifs

Le document sur lequel nous voudrions nous attarder est une question de l'*Ordinatio* sur le quatrième livre des *Sentences* : " Faut-il baptiser les enfants des juifs et des infidèles contre le gré de leurs parents ? "[9]. Afin de démontrer la licéité de tels baptêmes, Duns Scot met en œuvre une argumentation exclusivement politique, invoquant le pouvoir que les princes chrétiens étaient en droit d'exercer sur leurs sujets non-chrétiens. L'enfance étant classiquement définie par les théologiens comme un état d'incapacité à exercer son libre arbitre - et donc à manifester sa volonté propre et à consentir au baptême -, l'enfant apparaît dans ce cas comme un enjeu de pouvoir. Il constitue plus précisément l'objet d'un conflit de droits, entre le *ius patrie potestatis* du parent juif et les droits du prince chrétien sur les juifs de son royaume. La condition juridique des juifs, à partir du XIIe siècle, avait été progressivement assimilée à celle des serfs, ce qui soumettait théoriquement leurs enfants à la volonté des seigneurs dont ils dépendaient[10].

Des décrétistes à Thomas d'Aquin

Comme l'a montré en détail Gilbert Dahan dans les pages qu'il a consacrées à cette question[11], les premières discussions autour du baptême forcé des enfants juifs ont été formulées par les canonistes, à l'occasion de commentaires de textes d'époque wisigothique insérés dans le *Décret* de Gratien. Le canon 61 du concile de Tolède IV (633) stipulait que les enfants juifs, pour n'être pas davantage entraînés dans les erreurs de leurs parents, devaient leur être enlevés pour être confiés à un monastère ou à une famille chrétienne, où ils seraient élevés dans le culte chrétien[12]. Le précédent wisigoth, on le verra, a une certaine importance dans

---

9 *Ord.* IV, d. 4, q. 9 : " *Utrum parvuli Iudeorum et infidelium sint invitis parentibus baptizandi* ". Une édition de cette question est proposée en annexe. Les *Reportata parisiensa* ne contiennent pas les deux dernières brèves questions de la distinction 4.

10 Cette assimilation est le fruit d'une mutation insensible qui se produit à partir du XIIe siècle. Quoique jamais formellement établie, elle se traduit dans les chartes royales ou seigneuriales de France et d'Angleterre par la mention récurrente de *Iudei nostri*. Ce statut a notamment été officialisé à l'échelle d'une grande partie de la France par une ordonnance de Louis VIII datée de 1223. Cf. G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Age*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 67 ; ID., " Le pouvoir royal, l'Église et les juifs ou de la condition politique des juifs dans l'Occident médiéval ", in *Politique et religion dans le judaïsme ancien et médiéval*, sous la dir. de D. TOLLET, Paris, Desclée, 1989, p. 85-107.

11 G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens*, p. 143-152.

12 *Decretum Gratiani*, 28, 1, 11 (ed. Friedberg, t. I, c. 1087) : " Iudeorum filios vel filias, ne parentum ultra involvantur erroribus, ab eorum consortio separari decernimus, deputatos aut monasteriis aut christianis mulieribus ac viris, Deum timentibus, ut sub eorum conversatione

l'argumentation de Duns Scot. Mais pour leur part, les décrétistes, à l'instar d'Huguccio à la fin des années 1180 ou de Jean le Teutonique vers 1216, avaient donné de ce canon une interprétation défavorable aux baptêmes forcés. Deux arguments étayaient cette prise de position. Le premier prenait la forme de l'adage selon lequel il ne fallait faire d'injustice à personne (*Nemini facienda est iniuria*), en l'occurrence, ne pas porter préjudice aux parents juifs en leur enlevant leurs enfants pour empêcher qu'ils ne les élèvent dans l'erreur à laquelle le baptême était censé les arracher. Cet adage de droit naturel pouvait être de plus renforcé par une référence à la très importante bulle *Sicut iudeis*, publiée à de nombreuses reprises du XII[e] au XIV[e] siècle, qui accordait aux juifs la protection pontificale, en réclamant qu'ils ne subissent aucun préjudice[13]. Le second argument était lié au souci de ne pas faire obstacle, par l'assimilation complète des juifs à la société chrétienne, à l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe, citée par saint Paul[14], selon laquelle les " restes d'Israël " se convertiraient à l'approche de la fin des temps[15].

C'est dans la ligne de l'interprétation des décrétistes que se situait Thomas d'Aquin qui traita la question à deux reprises, dans un *Quodlibet*[16], puis dans la *Somme de Théologie*[17]. Il faut noter que la question a précisément été introduite dans le champ du débat théologique par le maître dominicain. Sa détermination quodlibétique de 1269 coïncide chronologiquement avec la décision prise par Louis IX de rendre exécutoire la prescription du concile de Latran IV (1215) concernant le port de la rouelle[18]. En dépit du poids de ce contexte, la solution de Thomas d'Aquin vise à démontrer l'accord entre la coutume de l'Église et la loi naturelle exprimée par l'adage juridique selon lequel *nemini facienda est iniuria*[19]. Dans la mesure où, en termes aristotéliciens, l'enfant était " naturellement quelque chose de son parent ", il était naturel qu'il restât, jusqu'à l'âge de raison, " au soin de ses

---

cultum fidei discant, atque melius instituti tam in moribus quam in fide proficiant ". Pour sa part, Gilbert Dahan insiste surtout sur le canon 56 du même concile, Grat. 45, 5 (ed. Friedberg, c. 161-162) sur lequel on reviendra plus loin.

13 Sur l'histoire de ce texte, cf. S. GRAYZEL, " The Papal Bull *Sicut Judeis* ", in *Studies and Essays in Honor of A.A. Neuman*, Leiden-Philadelphia, Brill-Dropsie College, 1962, p. 243-280.

14 *Ro*. 9, 27 : " Et pour ce qui est d'Israël, Isaïe s'écrie : *Quand le nombre des enfants d'Israël serait égal à celui du sable de la mer, il n'y en aura qu'un petit reste de sauvés* ".

15 HUGUCCIO, *Summa super Decretorum*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgh. , fol. 161ra (cité par R.A. GAUTHIER in THOMAS D'AQUIN, *Quodlibeta,* Leon. XXV-2, p. 222) : " Quidam intelligunt hoc capitulum in eo casu cum ambo parentes sunt iudei et habent filios parvulos, qui auferendi sunt ab ei, ut dicunt, et debent baptizari. Set adulti non debent eis auferri, quia nullus cogendus est ad fidem, cum nullus possit salvari invitus. Set dico quod nec filii parvuli sunt eis auferendi, quia nulli est facienda iniuria. Ergo nec parentibus talium. Preterea, usque ad modicum tempus nulli essent iudei si hoc fieret ; qualiter ergo reliquie Israel salve fierent in ultimis temporibus ? Dico ergo quod hoc capitulum loquitur de filiis iudeorum baptizatis sive parvulis sive adultis, et presertim de illis qui circumcisi sunt a parentibus ex quo facti erant christiani ". Pour le second argument, voir également JOHANNES TEUTONICUS, *Glossa ordinaria in Decretum*, Rome, 1582, col. 2035.

16 THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* II, 7 : " Circa fidei sacramentum, utrum parvuli Iudeorum sint baptizandi invitis parentibus " (Leon., XXV-2, p. 221-224).

17 ID., *Summa theologiae*, *IIa IIae*, q. 10, a. 12, où Thomas d'Aquin reprend littéralement le contenu de sa détermination quodlibétique de 1269 (II, 7) ; *IIIa*, q. 68, a. 10.

18 Ordonnance de 1269 traduite par G. NAHON, " Les ordonnances de Saint Louis et les juifs ", *Les Nouveaux Cahiers*, 23 (1970), p. 29.

19 THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* II, 7, (Leon. XXV-2, p. 223).

parents comme dans un sein spirituel "[20]. Cette norme fondée sur la justice naturelle n'admettait, en tant que telle, aucune dérogation. Thomas d'Aquin ajoutait qu'en soustrayant un enfant aux soins de son père, on agissait autant contre la justice dans l'ordre du droit naturel qu'en dérobant à leur propriétaire légitime un boeuf ou un cheval - aussi dépourvus de raison qu'un enfant - dans l'ordre du droit civil[21].

C'est également l'opinion soutenue par le franciscain Richard de Mediavilla (de Menevyl, comme l'a récemment signalé le Père Bataillon[22]), qui fut régent en théologie à Paris au milieu des années 1280[23]. La solution qu'il propose s'inspire très manifestement des textes de Thomas d'Aquin sur la même question. Les arguments *pro* et *contra* exposés par les deux auteurs présentent en effet une large similitude. L'axiome selon lequel " il ne faut faire d'injustice à personne " est opposé, comme chez Thomas, au principe d'assistance aux personnes en " danger de mort spirituelle "[24]. La *responsio* proprement dite, qui s'appuie elle aussi sur la " coutume de l'Église ", articule les deux arguments développés par Thomas, à savoir le *periculum fidei* et la *iusticia naturalis* : les enfants juifs baptisés de force et rendus à leurs parents seraient élevés, au péril de la foi, dans l'erreur et dans le mépris du sacrement reçu dans l'enfance ; en outre, un tel baptême bafouerait le droit que les parents exercent sur leurs enfants tant que ceux-ci sont incapables de faire usage de leur libre arbitre.

Toutefois, au cours de son raisonnement, Richard de Mediavilla introduit certaines idées et formulations spécifiques qui seront reprises par Duns Scot, mais dans une perspective rigoureusement opposée. Il en va ainsi de l'argument, mentionné mais non retenu par Richard, selon lequel les enfants seraient davantage soumis au pouvoir de Dieu qu'à celui de leurs parents : " L'enfant relève davantage du pouvoir de Dieu que de celui de ses parents charnels ; il est donc juste qu'il soit soustrait à ses parents charnels pour être consacré, par le baptême, à son seigneur supérieur "[25]. Cette idée figurait déjà dans la liste d'arguments contradictoires

---

20 " Filius enim naturaliter est aliquid patris, et primo quidem a parente non distinguitur secundum corpus, quandiu in matris utero continetur ; postmodum vero, postquam ex utero egreditur, ante quam usum liberi arbitrii habeat, continetur sub parentum cura sicut sub quodam spirituali utero " (*ibid*.).

21 " Quandiu enim usum rationis non habet puer, non differt, quantum ad ea que agit, ab animali irrationali ; unde, sicut bos vel equs iure gentium vel civili est possessoris ut utatur eo cum voluerit sicut proprio instrumento, ita de iure naturali est quod filius, ante quam habeat usum rationis, sit sub cura patris " (*ibid*.)

22 L.-J. BATAILLON, " Les nouvelles éditions critiques d'Henri de Gand et de Gilles de Rome ", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 78 (1994), p. 425, n. 2.

23 RICARDUS DE MEDIAVILLA, *In IV Sent*., d. 6, a. 3, q. 3, Brescia, apud Vincentium Sabbium,1591, repr. Frankfurt a. M., Minerva, 1963, p. 78-79 : " Utrum parvuli Iudaeorum et Paganorum sint invitis parentibus baptizandi ".

24 " Magis subveniendum est homini contra periculum spiritualis mortis quam contra periculum mortis corporalis ; sed si aliquis non subveniret homini si posset contra periculum mortis corporalis, peccaret ; cum ergo parvuli Iudaeorum et Paganorum sint in periculo mortis spiritualis, nisi invitis parentibus baptizentur, videtur quod sint invitis parentibus baptizandi, ut sic eis subveniatur contra periculum mortis spiritualis [...] Contra : Nemini facienda est iniuria ; sed Iudaeis et Paganis fieret iniuria si parvuli eorum baptizarentur, quia quamdiu carent usu liberi arbitrii, sunt quasi parentum possessio et de iure sub eorum cura ; ergo non sunt invitis parentibus baptizandi ", *ibid*.

25 " Parvulus est magis sub dominio Dei quam parentum carnalibus. Ergo, iustum est ut subtrahatur a

élaborée par Thomas d'Aquin, mais elle y était exprimée dans des termes qui se référaient à une hiérarchie des ordres de la chair et de l'esprit[26]. Pour sa part, Richard de Mediavilla emploie un vocabulaire différent, en parlant d'une hiérarchie de pouvoirs. Il ouvre ainsi la voie au développement d'un argumentaire spécifiquement politique que Duns Scot empruntera largement. Mais chez Richard, l'hypothèse d'un conflit de pouvoir, dont les instances se résument à deux termes, se trouve ainsi résolue : " Bien que les enfants relèvent davantage du pouvoir de Dieu que de celui de leurs parents charnels, Dieu veut toutefois que les parents conservent, intact, le droit qu'ils possèdent sur le corps de leurs enfants ; dans la mesure où ils conservent ce droit intact, baptiser [leurs enfants] contre leur volonté conduirait davantage, dans la plupart des cas, à déshonorer qu'à honorer le sacrement de la foi "[27].

Ces pages apportent une autre inflexion importante à la démonstration de Thomas d'Aquin. Tandis que ce dernier n'envisageait à aucun moment l'éventualité que les enfants baptisés contre la volonté de leurs parents leur fussent enlevés, Richard construit toute sa *responsio* sur la distinction entre le cas où les enfants seraient rendus à leurs parents (qui les élèveraient dans l'erreur) et le cas où ils leurs seraient enlevés (au mépris de leur droit). Or les deux branches de la distinction ne s'opposent pas ; elles se confortent mutuellement. Si la sauvegarde du droit des parents est conforme à la volonté de Dieu, le baptême forcé n'est rien d'autre qu'une occasion de déshonorer le sacrement. Le souci de concilier l'" honneur du sacrement de la foi " et le respect du droit des parents débouche ainsi sur le refus des baptêmes forcés d'enfants. En intégrant la réfutation d'une objection théorique à l'encontre de l'argument du *periculum fidei* (car pour faire disparaître ce danger, ne suffisait-il pas que les enfants juifs baptisés fussent enlevés à leurs parents ?), Richard conforte et enrichit la solution Thomas. Mais les distinctions qu'il introduit se retrouveront, étoffées et assorties de conclusions contraires, chez Duns Scot qui avait vraisemblablement le texte de Richard sous les yeux lorsqu'il rédigea son propre texte[28].

Duns Scot n'est toutefois pas le premier théologien à avoir adopté une position résolument favorable aux baptêmes forcés : à la fin du XIIe siècle, Pierre le Chantre, dans la troisième partie de sa *Somme sur les sacrements*[29], se disait déjà

---

carnalibus, ut superiori domino per baptismum consecretur ", *ibid*.

26 THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* II, 7, Leon. XXV-2, p. 222 : " Quilibet homo magis est Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non ergo est iniustum si pueri Iudaeorum carnalibus parentibus auferantur et Deo per baptismum consecrentur. "

27 RICARDUS DE MEDIAVILLA, *loc. cit* : " Quamvis parvuli magis sint sub dominio Dei quam parentum carnalium, vult tamen Deus quod parentibus maneat ius salvum quod habent in corporibus parvulorum suorum, quo iure eis manente salvo, baptizare eos ipsis invitis magis esset, ut in pluribus, ad dehonorationem sacramenti fidei quam honorem. "

28 Il semble ainsi que l'accent placé par Duns Scot sur la " cautela bona " que le prince devait observer en enlevant les enfants juifs baptisés à leurs parents soit une forme de réponse à l'argument que Richard invoque en ces termes, contre la séparation des parents et des enfants : " S'ils n'étaient pas rendus à leurs parents, on s'exposerait au danger que les parents les tuent en secret pour éviter qu'ils ne deviennent chrétiens ".

29 PIERRE LE CHANTRE, *Summa de sacramentis et animae consiliis*, pars III, 2b, *Liber casuum conscientiae*, chap. 21, § 259, éd. J.-A. DUGAUQUIER (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 21). Louvain-Lille, Giard, 1967, spécialement p. 728. Le cas considéré par Pierre le Chantre est celui d'une femme juive qui, ayant jeté son dévolu sur un jeune chrétien et lui ayant promis devant

“ très bouleversé et très étonné ” de ce que l'Église ne baptise pas les enfants juifs et de ce que la volonté de leurs parents prévale en pareil cas, alors que le Christ avait souffert pour tous et voulu imprimer à tous le caractère du baptême, condition *sine qua non* du salut[30]. Duns Scot est néanmoins le premier à avoir soutenu la licéité et la nécessité de ces baptêmes sur la base d'un argument politique distinct de celui de la servitude des juifs. Ce dernier argument avait déjà été utilisé à plusieurs reprises pour justifier que les enfants juifs baptisés fussent séparés de leurs parents. On le rencontre notamment dans le commentaire du dominicain Guillaume de Rennes sur la *Somme de pénitence* de Raymond de Peñafort, composé dans les années 1240, dans un passage repris presque à la lettre au milieu du siècle dans le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais[31], puis dans le commentaire sur les *Sentences* élaboré vers 1307-1308 par Durand de St-Pourçain[32]. Contre la thèse thomiste selon laquelle la servitude civile des juifs vis-à-vis des princes ne primait pas l'ordre du droit naturel ou divin[33], Guillaume de Rennes exposait que “ les princes, dont les juifs sont serfs, peuvent leur enlever leurs enfants sans leur porter préjudice puisqu'ils n'ont, en tant que serfs, aucun pouvoir ” et que, “ de même que les mêmes princes peuvent donner ou vendre les enfants [des juifs] en tant qu'esclaves contre la volonté de leurs parents, ils peuvent les offrir au baptême ; et cela serait méritoire, à condition toutefois qu'ils ne le fassent pas pour contraindre les parents à [embrasser] la foi, mais pour sauver leurs enfants par le sacrement de la foi qui est reçu pour autant qu'il ne se heurte pas à l'obstacle d'une volonté contraire ”[34]. Si la position adoptée par Durand de Saint-Pourçain présente substantiellement le même contenu que celle de Guillaume de Rennes, le théologien enrichit toutefois l'argumentaire d'une distinction entre infidèles libres et non-libres : s'il n'était pas licite d'enlever et de faire baptiser de force les enfants des infidèles libres (par exemple les marchands infidèles de passage), car ce serait dérober le bien d'autrui et “ offrir à Dieu le fruit d'une rapine ”, il était permis, en revanche, de faire baptiser les enfants des juifs soumis aux princes en tant que serfs, à condition de les leur enlever préalablement[35]. La solution, radicale, se fonde sur la primauté de l'argument juridique de la servitude des juifs, mais s'en tient au seul cas des enfants.

---

témoin de se convertir, se trouvait enceinte et était détournée, par la malignité des juifs, de son projet de conversion ; qu'advenait-il de l'enfant en pareil cas ? Lequel de ses parents devait-il suivre ?

30 PIERRE LE CHANTRE, *loc. cit* : “ Ego moveor et multum miror, cum Christus sit passus pro omnibus et omnibus voluerit imprimi caracterem baptismi, sine quo non est salus, maxime parvuli decedenti, quod ecclesia non baptizat parvulos iudeorum, cum teneatur providere proximorum saluti, maxime in hiis que sunt ad vitam eternam, et quare in hoc prevalet parentum prava voluntas ? ”

31 VINCENT DE BEAUVAIS, *Speculum doctrinale*, lib. 9, c. 42, Douai, Belleri, 1624, t. II, c. 797.

32 DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *In IV Sent.*, d. 4, q. 6, Lyon, Gaspard de Portonari, 1556, fol. 260ra.

33 THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* II, 7, *ed. cit.*, p. 224 : “ Ad tercium dicendum quod Iudei sunt servi principum servitute civili, que non excludit ordinem iuris naturalis vel divini ”.

34 GUILLAUME DE RENNES, in *Summa Raymundi de Pennafort o. p. cum glossis*, Avignon, Mallard, Delorme & Chastanier, 1715, p. 45.

35 DURAND DE SAINT-POURÇAIN, *In IV Sent.*, d. 4, q. 6, *loc. cit.*

Duns Scot et la conversion forcée des juifs

Pour Duns Scot, l'objection thomiste selon laquelle on ne pouvait commettre l'injustice d'enlever un enfant à ses parents valait sans doute pour une personne privée (*de quacumque persona privata*), mais pas pour le prince dont les infidèles étaient les sujets. L'unique argument avancé est celui de la hiérarchie des puissances qui réclame qu'un pouvoir supérieur s'impose, y compris en contrecarrant la volonté d'un pouvoir inférieur à l'égard de ses propres sujets. Un passage de saint Augustin, développant la formule célèbre de l'Epître aux Romains 13 (" qui résiste au pouvoir, résiste à l'ordre de Dieu "), permet d'exemplifier cette imbrication des différents degrés de pouvoir[36]. Le postulat qui permet son application dans ce cas consiste à présenter le droit (*ius dominii*) dont dispose Dieu sur l'enfant dans un rapport de supériorité à celui que ses parents ont sur lui. À ce titre, puisque le prince doit par priorité servir Dieu, son seigneur suprême, il a non seulement la licence, mais le devoir (*non solum licet, sed et debet*) de soustraire leurs enfants à des parents qui voudraient les élever contre le culte de Dieu, précisément afin de les faire élever dans ce culte. Seul cet argument de la hiérarchie et de l'imbrication des puissances permet à Duns Scot de contourner l'objection thomiste selon laquelle la servitude civile des juifs vis-à-vis des princes n'était pas exclusive de l'ordre du droit divin ou naturel[37]. L'unique réserve apportée à ce devoir religieux du prince est que de tels enlèvements d'enfants soient menés avec prudence, c'est-à-dire en secret, afin que les parents, prévenus du projet, ne soient tentés, par désespoir, de mettre fin aux jours de leur progéniture, par une clause qui ne fait que répondre à l'objection soulevée par Richard de Mediavilla.

Mais Duns Scot ne s'en tient pas là. Il poursuit par une recommandation qui va ouvertement à l'encontre de l'interdiction canonique des baptêmes forcés d'adultes[38]. De plus, cette mise en cause - et cela mérite d'être souligné - se présente sous la forme d'une prise de position personnelle : " Qui plus est, je crois que l'on agirait de façon pieuse et religieuse, si l'on contraignait les parents eux-mêmes, par la menace et l'effroi (*minis et terroribus*), à recevoir le baptême et à le conserver une fois reçu parce que, même s'ils n'étaient pas véritablement fidèles en leur for intérieur, il serait cependant moins mauvais qu'ils ne puissent plus observer impunément leur loi illicite, plutôt qu'ils puissent l'observer librement. Et leurs fils, s'ils étaient bien éduqués, deviendraient de vrais fidèles en trois ou quatre générations ".

À l'argument de la prophétie d'Isaïe, Duns Scot répond en deux temps. Il y oppose tout d'abord une autre prophétie, fondée sur Jean, 5,43 (" Qu'un autre vienne en son propre nom, celui-là vous le recevrez !"), qui permet d'annoncer que, dans une perspective apocalyptique, les juifs se convertiraient d'abord à l'Antéchrist. Ce n'est qu'une fois celui-ci détruit qu'interviendrait leur conversion finale qui ne concernerait donc qu'un tout petit nombre. La conclusion qui en est

36 AUGUSTIN, *Sermo VII*, 13 (PL 38, c. 420-421).

37 THOMAS D'AQUIN, *Quodlibet* II, 7, Leon. XXV-2, p. 224.

38 *Decretum Gratiani*, 45, 5 (ed. Friedberg,. I, 161-162) et *Liber Extra*, 5, 6, 9 (Friedberg II, 774).

tirée se fonde sur d'étonnantes considérations démographiques[39]. Puisque cette conversion ne représentera qu'un " fruit modique pour l'Église " et si tardif qu'il ne s'accroîtra d'aucune descendance, " il ne serait pas nécessaire de supporter que tant de juifs, dans tant de contrées du monde, pendant si longtemps, persistent à observer leur loi. Il suffirait que l'on permette à un petit nombre d'entre eux, mis à l'écart dans une île (*aliquos paucos in aliqua insula sequestratos*) d'observer leur loi, pour que la prophétie d'Isaïe puisse s'accomplir ".

Le seul argument d'autorité allégué par Duns Scot pour justifier la conversion forcée des adultes, dans le dernier paragraphe de la question, nous reconduit aux temps wisigothiques. L'exemple du roi Sisebut, qualifié de " prince très religieux " par le concile de Tolède pour avoir contraint des infidèles à recevoir le baptême, est l'unique point d'ancrage canonique invoqué en faveur de ce programme de conversion massive " par la menace et l'effroi ". Cette référence est de plus employée en détournant expressément le sens d'un canon qui, dans son ensemble, loin de faire la louange du roi, cherchait surtout à régler le problème posé par son action intempestive : les juifs baptisés de force devraient conserver la foi chrétienne, mais l'exemple de Sisebut ne devait pas être imité[40]. Le recours de Duns Scot à cette unique autorité canonique signale bien la singularité de sa position et l'originalité d'un propos dont on ne trouve aucun équivalent avant lui. L'interprétation du canon wisigothique imposée par Innocent III dans la décrétale *Maiores* (1201) confirmait certes que les infidèles baptisés de force au temps de Sisebut dussent observer la foi chrétienne[41] ; mais elle ne justifiait ni ne préconisait en aucun cas la pratique des baptêmes forcés d'adultes (quoiqu'elle en garantît les effets). Duns Scot est ainsi le premier et pratiquement le seul théologien médiéval qui ait prôné des baptêmes forcés d'adultes que le droit canonique prohibait explicitement. Singulier face à ces devanciers, Scot l'est aussi par rapport à ses contemporains. Ainsi, comme on l'a vu, Durand de Saint-Pourçain se prononce pour le baptême des enfants en fonction du seul argument de la servitude des juifs, sans envisager le cas des adultes ni celui de l'expulsion ou du cantonnement des juifs.

---

39 Sur la " pensée démographique " médiévale, voir les perspectives nouvelles ouvertes par P. BILLER, *The Measure of Multitude. Population in Medieval Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

40 Ce détournement est notamment repéré par CAJETAN, *Commentarius in Summam Theologiae,* IIa IIae, q. 10, a. 8 : " Ad primum autem Scoti dicitur quod sententia synodi duo continet, scilicet laudem principis et prohibitionem facti. Et ex secundo patet quod non approbat factum. Ac per hoc insinuat quod laudatur princeps de intentione : multa enim mala intentione bona fiunt. " (Leon. VIII, 89)

41 *Extra* 3, 42, 3 (ed. Friedberg II, 646) : " Is, qui terroribus atque suppliciis violenter attrahitur, et, ne detrimentum incurrat, baptismi suscipit sacramentum, talis quidem, sicut et is, qui ficte ad baptismum accedit, characterem suscipit Christianitatis impressum, et ipse, tanquam conditionaliter volens, licet absolute non velit, cogendus est tamen ad observantiam fidei Christianae. In quo casu debet intelligi decretum illud concilii Toletani, ubi dicitur, quod, qui iam pridem ad Christianitatem coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti, quia iam constat eos sacramentis divinis associatos, et baptismi gratiam suscepisse, et chrismate unctos est, et corporis Domini exstitisse participes, oportet etiam, ut fidem, quam necessitate susceperunt, tenere cogantur, ne nomen Domini blasphemetur, et fides, quam susceperunt, vilis ac contemptibilis habeatur. Ille vero, qui nunquam consentit, sed penitus contradicit, nec rem, nec characterem suscipit sacramenti, quia plus est expresse contradicere quam minime consentire ".

On pourrait être tenté de penser que les positions de l'un et de l'autre se rejoignent toutefois, et qu'elles accompagnent simplement, sur le plan théorique, la dégradation très nette de la condition des juifs au XIV[e] siècle. Deux textes contemporains infirment cette hypothèse. Dans son commentaire sur le quatrième livre des *Sentences*, le dominicain Pierre de la Palud aborde, entre 1310 et 1315, la question de savoir s'il faut baptiser ceux qui sont privés de l'usage de la raison[42]. Confrontant les arguments de Thomas d'Aquin et ceux de Durand de Saint-Pourçain, Pierre recentre la question sur la volonté de l'enfant et conclut que la " volonté interprétative " des parents infidèles doit l'emporter sur celle de l'Église, non parce que l'Église n'aurait pas le droit de baptiser leurs enfants (elle détient ce droit en vertu de la plénitude de sa puissance), mais parce que ce genre de baptême contrevient à la volonté de Dieu[43]. Les enfants des infidèles ne pourraient être baptisés que dans le cas où tous les liens naturels entretenus avec leur milieu d'origine seraient dénoués, par exemple si leurs parents étaient morts, si aucun proche parent n'avait pu les recueillir et si ceux auxquels ils auraient été confiés voulaient les faire baptiser[44].

Dans un texte issu du commentaire du carme catalan Guido Terreni sur le *Décret* de Gratien (1339), on trouve également une position défavorable au baptême forcé d'enfants[45]. G. Dahan a observé que ce commentaire marquait dans l'ensemble une plus vive hostilité aux juifs que ceux des décrétistes des XIIe et XIIIe siècles. Cette radicalisation sensible se traduit en particulier par la récurrence du motif de la servitude des juifs, ainsi que par la position assez rigoureuse adoptée par le carme catalan à propos des baptêmes forcés d'adultes : seule la contrainte absolue (qui excluait la crainte de la mort, classée parmi les contraintes relatives) invalidait le baptême. Guido Terreni concluait toutefois qu'il ne fallait pas contraindre les juifs à recevoir le baptême, même de cette manière. Compte tenu de la ligne générale du commentaire, la position de son auteur quant aux baptêmes forcés d'enfants prend un relief particulier. Fondée sur l'argument thomiste du primat et de l'immutabilité du droit divin ou naturel[46], la démonstration de Guido

---

42 PIERRE DE LA PALUD, *In IV Sent*., d. 4, q. 4, a. 1, Paris, 1514, fol. 19 ra-20 vb.

43 " Unde cum habeat plenitudinem potestatis in omni terra, et in omni homine eam habet, et sic nec parentes, nec ipsi se subiiciant, Deus tamen subiicit sibi omnem hominem. Unde non hoc facit defectus iuris, sed prohibitio superioris, unde et de aliis criminibus punit infideles, sed de isto non, quia Deus prohibet, cui coacta servitia non placent. Et si ecclesia potest de his qui foris sunt iudicare, sicut potest arcere infideles a communione fidelium propter peccatum in moribus, non propter peccatum in fide, quod est in eorum ritu " (*ed. cit*. fol. 20 va).

44 " Et si quidem pater et mater iudei mortui essent, sicut aliquando pater moritur, relicta uxore pregnante, que etiam moritur in partu vel moriuntur antequam puer habeat usum rationis, tunc propinquiora de genere sunt tutores legitimi loco parentum. Unde non deberet nec posset baptizari ipsis invitis, sicut nec parentibus invitis. Sed si non apparent nec parentes, nec propinqui, loco parentum succedit quicumque vult. Et ideo quicumque vellet, posset eum tunc baptismo offerre, quia naturalis ratio dictat, ut cui parens deficit, alius parens sit, sicut una avis alios pullos nutrit quando mater deficit " (*ed. cit*. fol. 20 va-vb).

45 GUIDO TERRENI, *Commentarius super Decreto Gratiani*, *De consecratione*, d. 4, c. 100, " Utrum parvuli Iudaeorum sint invitis parentibus baptizandi ", ed. in B.F.M. XIBERTA, *Guiu Terrena carmelita de Perpinya*, Barcelone, 1932, p. 315-318.

46 " Unde iure divino et naturali filii sunt sub cura parentum, donec usum rationis habeant sic quod possint nolle et velle. Ita quod servitus inducta iure positivo non tollit ius divinum et naturale " (*ed. cit*., p. 316).

Terreni constitue en outre une réfutation de celle de Duns Scot qu'il paraphrase sans le nommer. Guido Terreni juge en effet " fausse et erronée " l'opinion selon laquelle, dans le respect de la hiérarchie des puissances, le prince mettrait son pouvoir au service de Dieu en enlevant leurs enfants aux parents infidèles pour les faire baptiser et les faire élever dans le culte chrétien, et au-delà, en contraignant les juifs à recevoir le baptême " par la menace et l'effroi ". Cette opinion est, dit-il, " expressément contraire à ce que dit saint Augustin [...], à savoir qu'il ne faut pas contraindre ceux qui n'ont jamais reçu la foi ni le sacrement de la foi à les recevoir. Il faut les y amener en les y incitant par la prédication et par l'exhortation, non par la contrainte ". S'il faut contraindre " ceux qui dévient de la voie de la foi reçue " à rentrer dans le droit chemin, " le prince ne doit pas contraindre les juifs qui n'ont jamais reçu la foi à recevoir le baptême "[47]. L'argument invoqué par Duns Scot est donc nul, " car Dieu n'ordonne ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau testament que les enfants soient enlevés à leurs parents, bien au contraire ; il interdit en effet d'enlever à quiconque ce qui lui appartient et de faire injustice à quiconque [...]. Le prince ne doit chercher [à défendre] le droit et le pouvoir de Dieu que pour autant que Dieu le veuille. Or il ne veut pas être servi sous la contrainte "[48]. Guido Terreni réfutait dans les mêmes termes l'argument selon lequel " les fils et les descendants [des adultes convertis de force] deviendraient fidèles au bout de trois ou quatre générations ", car les baptêmes forcés d'adultes contreviennent à la volonté divine et les " infidèles occultes, chrétiens en pure apparence, pourront exercer plus facilement leur séduction, et surtout sur leurs enfants, qui habitent avec eux, jusqu'à la troisième ou la quatrième génération "[49]. Guido Terreni formulait donc, en termes inspirés de Thomas, une critique vigoureuse de l'opinion de Duns Scot, dont il analysait tous les arguments et qu'il rejetait comme " irrationnelle, insensée et contraire à toute la coutume de l'Église universelle "[50]. Le débat semble, dès lors, s'être cristallisé dans l'opposition de deux opinions rigoureusement contradictoires : celle de Thomas d'Aquin et celle de Duns Scot.

Ce dernier apparaît en définitive comme le seul théologien de son époque qui ait préconisé la disparition presque complète des juifs par la conversion forcée. Seule la prophétie d'Isaïe, dont on a vu qu'il cherche à minorer le poids, lui inspire cette solution, à l'époque unique en son genre, de l'expulsion et du cantonnement des juifs " dans une île " où ils continueraient d'observer leur loi. De ce point de vue, il s'agit bien d'un texte hors norme. Pour autant, sa ligne argumentative centrale n'entre pas en dissonance aigüe avec d'autres passages de Scot. Une précédente question, dans la même distinction, montre que le baptême d'un non-consentant qui ne proteste pas explicitement produit valablement son effet. Le cœur du raisonnement soutient que la volonté contrainte reste une volonté dans l'absolu (*simpliciter*)[51]. C'est ainsi que le marchand qui jette ses marchandises par-dessus bord pour sauver sa vie a bien voulu, dans l'absolu, jeter ses marchandises par-

47 *Ibid*., p. 317.

48 *Ibid*., p. 318.

49 *Ibid*.

50 *Ibid*.

51 Dans cette exacte mesure, Duns Scot se situe dans la droite ligne de la décrétale *Maiores* citée plus haut, note 40.

dessus bord, même s'il aurait préféré avoir la vie sauve sans perdre sa fortune[52]. La formule qui justifie que le *dissentiens* soit contraint d'observer la religion chrétienne correspond presque littéralement à celle qui est utilisée pour justifier les baptêmes forcés d'adultes : " c'est un moindre mal qu'il observe la loi chrétienne contre son gré, plutôt qu'il lui soit permis d'agir impunément contre elle, parce qu'il est moins mauvais de bien agir et de fuir le mal sous la contrainte que de mal agir et de fuir le bien librement et impunément "[53]. Mais s'il y a bien écho d'un texte à l'autre, la position vigoureuse prise au sujet du baptême d'un non-consentant ne suffit pas à expliquer le projet d'une conversion forcée systématique. Quant à l'argument de la hiérarchie des puissances qui fait le cœur de la démonstration, sa coloration scotiste est indéniable. C'est d'ailleurs expressément dans ces termes qu'Eugenio Randi résumait l'une des conséquences les plus remarquables de la doctrine de la toute-puissance chez Scot, qui pullule comme on le sait d'exemples de type juridico-politique : " Il existe donc une 'hiérarchie' de pouvoirs absolus, qui correspond à une échelle de dispositions croissantes, procédant de l'individu à Dieu […] comme il existe, corrélativement, une échelle de puissances ordonnées "[54]. Toutefois, là encore, rien n'imposait *a priori* de projeter une telle articulation théologico-politique sur la question juive. Pour l'éclairer, nous voudrions proposer un retour sur l'événement qui a été, à notre sens, déterminant dans l'élaboration de cette position.

II. Duns Scot et l'expulsion des juifs d'Angleterre

Quelques mots d'historiographie ne sont pas inutiles à ce stade de l'enquête. Disponible et connu depuis longtemps, ce texte n'avait pourtant jusqu'à présent guère été mis en avant par les lecteurs de Duns Scot. Georges de Lagarde ne le signale qu'incidemment, dans une note qui ne le cite que partiellement et laisse dans l'ombre la suggestion finale de déportation des " restes " d'Israël[55]. On peut trouver des références plus détaillées à cette question dans les travaux portant sur l'attitude des intellectuels chrétiens face aux juifs, de la part de chercheurs tels que

---

52 JEAN DUNS SCOT, *Ord.* IV d. 4, q. 4, *Utrum non consentiens possit recipere effectum baptismi* : " Ille qui, ut fugiat aliquod incommodum, vult aliquid, simpliciter vult illud : sicut proiiciens merces in mare, ut fugiat submersionem, simpliciter vult proiicere merces. Nam potentiam suam motivam ad proiiciendum, voluntas movet imperando et ipsa seipsam libere movet, qui cogi non potest. Simpliciter ergo volens proiicit ; sed secundum quid nolens, hoc est sub conditione nolens, quia nollet, si posset alio modo salvare vitam " (Wad. VIII, 237-238).

53 " Quantum ad iudicium Ecclesiae iudicantis de manifestis, et eum qui tacet praesumentis consentire, non cogetur reclamans ad observantiam religionis christianae ; cogeretur autem non reclamans. Nec in hoc potest argui Ecclesia quod isti nolenti, tamen non reclamanti fiat iniuria. Minus enim malum est sibi quod invitus servet legem christianam quam quod impune permittatur agere contra eam, quia minus malum est invitum aliqua bona facere et mala fugere quam libere et impune mala agere et bona dimittere " (Wad. VIII, p. 238).

54 E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla ' potentia absoluta' fra XIII e XIV secolo*, Florence, Nuova Italia, 1987, p. 64. Les passages les plus importants sur ce point sont traduits par O. BOULNOIS, in *La puissance et son ombre*, Paris, Aubier, 1994, p. 267-285.

55 G. de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, vol. 2, *Secteur social de la scolastique*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1958 (2e éd.), p. 259.

Guido Kisch, Solomon Grayzel, et en dernier lieu Gilbert Dahan[56]. Plus récemment, Robert Lerner l'a brièvement mentionnée, en contrepoint à un courant d'inspiration joachimite, moins hostile aux juifs, représenté par des auteurs comme Pierre de Jean Olivi[57]. Les pages que Luca Parisoli consacre à cette prise de position scotiste, " afin de montrer sa rationalité et la défendre contre toute accusation anachronique [d'intolérance] ", s'attardent davantage à contester la réplique de Guido Terreni qu'à rendre véritablement compte d'un texte dont le point le plus choquant (le cantonnement sur l'île) est encore une fois passé sous silence[58]. Cette ligne de défense qui cherche à édulcorer les documents et à minimiser les faits est évidemment inacceptable. Elle traduit à sa façon un embarras qui a longtemps régné dans l'historiographie quant à la situation des juifs dans l'Occident médiéval. Il y a une douzaine d'années de cela, Colin Richmond a dressé l'inventaire détaillé des oublis et des omissions dont les médiévistes anglais se sont rendus coupables sur ce point, en faisant apparaître par contraste l'importance qu'a révêtue l'hostilité envers les juifs, fantasmatique ou traduite en actes, dans l'histoire anglaise des XII^{e} et XIII^{e} siècles[59]. Le royaume d'Angleterre se distingue en effet par la précocité de manifestations d'anti-judaïsme caractéristiques de l'Europe de la fin du Moyen Age : les accusations de meurtres rituel d'enfants chrétiens, apparues au milieu du XII^{e} siècle, se prolongent un siècle plus tard par le culte du " petit saint Hugues de Lincoln ", censé avoir été crucifié par un juif. Les massacres d'York, en 1190, ont pour conséquence de placer des juifs sous le contrôle étroit de l'administration royale, qui crée à cette fin un " Echiquier des juifs ". L'expulsion totale et définitive des juifs du royaume vient elle-même s'ajouter à plusieurs expulsions partielles, de telle ou telle ville, mais qui se voulaient déjà définitives. Bien que l'historiographie anglaise ait depuis lors largement corrigée ses lacunes, la question de Duns Scot sur le baptême forcé pourrait encore venir compléter le tableau dressé par C. Richmond. Il est en tout cas nécessaire, pour saisir les ressorts de ce texte, de le replacer au sein de cette histoire anglaise dont il constitue presque l'ultime maillon médiéval.

La résolution singulière de cette question sur le baptême forcé ne paraît en effet prendre sens qu'en étant mise en relation avec la politique royale anglaise à l'égard des juifs, dont le dernier acte fut l'expulsion de l'ensemble de la communauté (environ 2000 personnes), décidée le 18 juin, proclamée le 18 juillet et effective au 1er novembre 1290. Lorsque, moins de dix ans plus tard à Oxford, Duns Scot fait surgir, d'une façon inédite et insolite au sein de la réflexion théologique médiévale, la perspective d'un " isolement " des juifs, on est fondé à penser que cet événement

---

56 G. KISCH, " Toleranz und Menschenwürde ", in *Judentum im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia 4), P. WILPERT, W. P. ECKERT ed., Berlin, De Gruyter, 1966, p. 1-36 ; S. GRAYZEL, " Popes, Jews, and Inquisition from *Sicut* to *Turbato* ", in *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University*, Philadelphia, Dropsie College, 1979, p. 159-160 ; G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs*, p. 149-150.

57 R. LERNER, *The Feast of Saint Abraham. Medieval Millenarism and the Jews* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001, p. 4.

58 L. PARISOLI, *La philosophie normative de Jean Duns Scot. Droit et politique du droit*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 2001, p. 92-98.

59 C. RICHMOND, " Englishness and Medieval Anglo-Jewry ", in *Immigrants and Minorities*, 10 (1991) p. 42-59. Nous tenons à remercier Peter Biller de nous avoir fait connaître ce texte important.

était non seulement présent à son esprit, mais plus encore, qu'il constituait l'horizon immédiat de sa réflexion.

Dans leurs études récentes sur la question, des historiens comme Robert Stacey ou Robin Mundill[60] ont en partie expliqué l'expulsion générale de 1290 comme conséquence de l'échec d'une politique royale de conversion initiée au début des années 1230[61]. La fondation à Londres par Henri III, en 1232, de la *domus conversorum*, traduisait emblématiquement ce projet. Dédiée à la Vierge, cette " maison des convertis " était conçue et organisée comme un monastère, où des " frères " (hommes, femmes, enfants) menaient une vie commune rythmée par des offices religieux quotidiens, célébrés par des chapelains qui étaient eux-mêmes des convertis. Robert Stacey a mis en évidence l'attachement des juifs convertis à ce monde clos, à cet " entre-deux " situé à la charnière des sociétés juive et chrétienne, qui leur épargnait les périls d'une intégration réelle. L'institution, subventionnée par le souverain, manifeste tout l'intérêt porté aux conversions dans un contexte où les Dominicains, arrivés en Angleterre dans les années 1220, déployaient simultanément des efforts significatifs en ce sens[62].

Or après un pic de conversions atteint dans les années 1240-1250, l'entreprise marque le pas. Le nombre des conversions diminue nettement sous le règne d'Edouard I[er], moins marqué par la volonté de convertir que par la crainte de voir apostasier les convertis et par des persécutions sanglantes. Robert Stacey évoque à ce propos une " grande peur ", enracinée dans le contexte de la guerre des barons (1263-1265) qui fut l'occasion d'un certain nombre de conversions opportunistes (la conversion apparaissant comme la seule solution pour échapper au meurtre), et qui s'exprime à travers les massacres de 1278-1279[63]. Dans un registre différent, on peut signaler l'obligation faite aux juifs, à partir de janvier 1280, d'assister chaque semaine aux sermons sur la conversion prêchés par les Dominicains[64]. Mais on trouve aussi des échos répétés de cette inquiétude du côté de la papauté. La bulle *Turbato corde*, promulguée par Clément IV en 1267 qui plaçait les relaps sous l'autorité de l'Inquisition, est ainsi réitérée quatre fois de suite en quelques années. L'apostasie des juifs convertis semble bien être devenue un réel sujet d'inquiétude dans les cercles du pouvoir anglais, dans les années 1280, comme en témoigne de manière éloquente l'enquête réclamée en 1281-1283 par Jean Pecham, archevêque de Canterbury, au sujet d'une groupe de convertis londoniens[65].

---

60 R. STACEY, " The Conversion of Jews to Christianity in Thirteenth Century England ", *Speculum*, 67 (1992), p. 263-283 ; R. R. MUNDILL, *England's Jewish Solution. and Expulsion, 1262-1290*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

61 " Comme en France, la frustration liée à l'échec de ces efforts de conversion doit avoir joué un rôle dans la décision d'expulser toute la communauté juive d'Angleterre en 1290 ", R. STACEY, *op. cit*., p. 282.

62 R. STACEY, *ibid.,* note que les Dominicains se sont installés à proximité du quartier juif ; il souligne en particulier le rôle de Robert Bacon qui encourage les conversions, prend des convertis sous sa protection, en conduit certains à la prêtrise.

63 Cf. Z. ROKEAH, " Money and the Hangman in Late-13th-Century England ", in *Jewish Historical Studies*, 31 (1988-90), p. 83-109.

64 R. R. MUNDILL, *op. cit*., p. 274.

65 F. D. LOGAN, " Thirteen London Jews and Conversion to Christianity : Problems of Apostasy in the 1280's ", in *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 45 (1972), p. 214-229.

La crainte de l'apostasie exprimait clairement l'échec de la politique de conversion : plusieurs décennies de soutien royal à la *domus conversorum*, de sermons dominicains et de lourdes taxations n'avaient pas réussi à élever le nombre de baptêmes à plus de quelques centaines. Peu de temps avant l'expulsion, en 1290, deux événements viennent en particulier corroborer ce constat d'échec : à Oxford, un converti qui prélevait une taxe destinée à subventionner la *domus conversorum* fut violemment pris à partie par des juifs (il s'agit en l'occurrence d'un des rares cas d'émeutes juives relatés par les sources)[66] ; la même année, les juifs de Londres protestèrent avec véhémence contre le baptême d'un enfant juif à l'église de Saint-Clément, au motif qu'ils n'y avaient pas consenti[67]. L'émeute des juifs d'Oxford, comme la protestation des juifs de Londres, expriment bien le rejet ou le refus de la conversion auquel se heurte en définitive la politique royale.

Celle-ci s'est du reste infléchie dès le milieu des années 1270, comme l'atteste le *Statutum de Judeismo* de 1275[68]. Il s'agit du premier acte de la législation relative aux juifs du règne d'Edouard I[er], et aussi du document le plus détaillé et le plus radical de toute la législation du XIIIe siècle concernant les juifs. Ce statut, qui mettait en application les dispositions du concile de Lyon (1274) en leur interdisant de pratiquer le prêt à intérêt et la prise de gages, stipulait en outre l'expulsion des juifs des villages normands[69] et imposait le port d'un insigne distinctif à tous les juifs âgés de plus de sept ans. Le souverain anglais n'avait toutefois pas abandonné tout espoir de conversion, puisqu'à la même date, il donnait l'ordre d'agrandir la *domus conversorum* de Londres.

Les années 1280 sont également marquées par un changement d'attitude de la papauté à l'égard des juifs. Cette évolution est notamment perceptible dans une lettre qu'Honorius IV adressa en 1286 aux archevêques de Canterbury et d'York[70] : le pape y dénonçait les actes horribles commis par les juifs à l'encontre de Dieu et de la foi chrétienne et condamnait en particulier leurs tentatives pour circonvenir les convertis et séduire les chrétiens ; il mettait en cause l'efficacité du clergé anglais qui avait échoué à mettre un terme à ces abus. Cette lettre pontificale donna vraisemblablement un élan nouveau à la campagne religieuse conduite contre les juifs d'Angleterre, dans laquelle certains prélats étaient déjà largement engagés. Ainsi, en 1278, l'évêque de Lincoln Richard de Gravesend avait excommunié treize chrétiens employés par des juifs et fait procéder à l'arrestation d'un certain nombre de domestiques et de nourrices. À la différence de son prédécesseur, Robert Kilwardby, qui s'était montré plus soucieux de promouvoir les dominicains que de s'en prendre aux juifs – qu'il comptait convertir grâce à l'argumentation théologique et à la prédication -, Jean Pecham, qui avait accédé à la tête de l'archevêché de Canterbury en 1279, illustre tout particulièrement le changement d'attitude de l'Église anglaise vis-à-vis des juifs dans les années 1280. Il avait notamment entretenu des contacts secrets avec l'évêque de Londres, en juillet 1281, dans le but d'interrompre la construction d'une synagogue ; en août 1282, il

66 V. D. LIPMAN, " The Anatomy of Medieval Anglo-Jewry ", in *Transactions of the Jewish Historical Society of England*, 21 (1968), p. 64.

67 Cf. *Rotuli Parliamentorum*, vol. I, p. 46, n° 7, cité par R. R. MUNDILL, *op. cit.*, p. 276, n. 168).

68 Le texte de ce statut est traduit par R. R. MUNDILL, *op. cit.*, p. 291-293.

69 Le décret est enregistré en avril 1276 par l'Échiquier de Normandie.

70 Cf. R. R. MUNDILL, *op. cit.*, p. 272.

ordonna au même évêque de faire détruire toutes les synagogues londoniennes à l'exception d'une seule ; en 1285, il se plaignit au Parlement de l'incapacité de la cour à lutter contre le mal juif et fit des remontrances à la reine qui tirait profit de l'usure juive[71].

L'échec du projet de conversion, doublé de celui de la " réforme " des juifs par le statut de 1275, déboucha sur l'expulsion des juifs d'Angleterre en 1290. Mais cette décision ne fait pas figure d'exception dans le contexte des années 1280-1300. Elle doit être reliée à une série d'expulsions régionales, inaugurée par Edouard I[er] lui-même, qui ordonna en 1287 le départ des juifs de Gascogne[72]. À cette occasion, les biens des juifs avaient été saisis, mais la majeure partie du produit de ces extorsions avait été distribuée à l'Église, en particulier aux Mendiants, et l'opération avait fort peu profité au roi[73]. En 1289, c'est Charles II, roi de Naples et de Sicile et neveu de saint Louis, qui expulsa les juifs de ses comtés d'Anjou et du Maine. Cette expulsion fut l'occasion d'une innovation importante car les sujets de Charles d'Anjou lui concédèrent une taxe destinée à compenser la perte par le souverain d'une source importante de revenus[74]. Le même procédé est appliqué par Edouard I[er] en 1290, comme il le sera à la suite de l'expulsion des juifs de Poitou et de Saintonge par Philippe le Bel en juillet 1291[75].

Cet aspect financier a été mis en avant dans l'interprétation de l'expulsion donnée par Robert Stacey : en 1290, Edouard I[er] aurait opté pour l'expulsion des juifs parce qu'il savait pouvoir obtenir davantage des subsides levés sur ses sujets que d'une taille imposée aux juifs. L'expulsion serait intervenue à titre d'argument dans la négociation entre le souverain et la " nation " qui s'est affirmée, comme telle, au XIIIe siècle[76]. Dans le même ordre d'idée, R. Mundill a noté que les difficultés rencontrées par Edouard I[er], surtout à partir de 1283, pour obtenir que des décimes fussent levées à son profit, s'évanouirent juste après l'expulsion des juifs. À la fin de l'année 1290, le clergé anglais concéda ainsi une nouvelle décime au souverain qui la demandait[77]. Mais R. Mundill plaide néanmoins en faveur d'une interprétation de l'expulsion comme résultant d'une pluralité de facteurs, qui concourent à une évolution résumée en ces termes par William Jordan : " In location after location on the borderlands of France, princes and their consellors were abandoning the policy, dear to Saint Louis, of attempting to coerce Jews to convert by means of economic and social disabilities and were offering them instead a starker choice : convert or depart "[78].

---

71 *Ibid*., p. 273.

72 C'est la date retenue par les études les plus récentes. Voir notamment R. C. STACEY, " Thirteenth Century Anglo-Jewry and the Problem of Expulsion ", in Y. KAPLAN, D. KATZ eds, *Expulsion and Resettlement*, Jérusalem, 1992, p. 9-25 ; R. R. MUNDILL, *op. cit*., p. 276.

73 Cf. R. R. MUNDILL, *op. cit*., p. 281.

74 Charles II se vit concéder une taxe de trois sous par feu par une assemblée de prélats et de nobles. Cf. J. STRAYER, *Studies in Early French Taxation*, Westport (Conn.), Greenwood, 1972, p. 19 ; R. CHAZAN, *Medieval Jewry in Northern France. A Political and Social History*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1973, p. 186.

75 Cf. *Archives Historiques du Poitou*, 44 (1923), t. I, CXLVII, p. 227.

76 Cf. R. STACEY, " Thirteenth Century Anglo-Jewry... ", *art. cit*. p. 2.

77 Cf. R. R. MUNDILL, *op. cit*., p. 274.

78 W. C. JORDAN, *The French Monarchy and the Jews*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989, p. 180.

Duns Scot n'ignore évidemment pas ces différents épisodes ; il a probablement été le témoin direct de certains et assurément du dernier d'entre eux. Jusqu'en 1290, il existait une communauté juive à Oxford qui entretenait des relations intellectuelles et économiques avec l'université[79]. Sans vouloir lire sa question sur le baptême forcé comme une pure et simple apologie de l'expulsion, on doit reconnaître qu'elle n'a de sens qu'en fonction de cet événement. Le texte prend en effet pour prémisse un axiome qui correspond à la situation historique créée par l'expulsion et qui n'est alors réalisée dans aucun autre royaume occidental : tous les sujets d'un prince chrétien doivent être eux-même chrétiens, fût-ce en apparence. La proposition ne laisse aux juifs résidant en terre chrétienne que le choix entre la conversion et l'exil. Dans une question portant sur le baptême, le théologien n'examine que la première option mais les deux branches de l'alternative sont solidaires. Si le prince chrétien a le devoir de convertir les juifs de son royaume, leur expulsion est la seule issue possible s'ils refusent de recevoir le baptême. L'extension de cette séquence logique à tous les royaumes chrétiens debouche sur la mesure d'isolement radical préconisée par Duns Scot, le cantonnement dans l'" île " traduisant symboliquement la mise à l'écart des juifs et l'absence de tout contact avec la chrétienté. Plusieurs indices permettraient peut être d'associer encore plus étroitement ce texte à l'événement qui le sous-tend et au contexte de la politique royale anglaise dans son ensemble. On peut ainsi se demander dans quelle mesure le choix de remettre au goût du jour les projets d'éducation chrétienne d'enfants juifs enlevés à leur parents pourrait se comprendre comme un écho au modèle de la *domus conversorum* ; de même, le scepticisme quant au nombre de générations nécessaires pour conduire les convertis à une foi sincère pourrait apparaître comme un aveu des difficultés recontrées par le projet de conversion. Mais plus encore, le choix de la seule autorité sur laquelle s'appuie Duns Scot pourrait bien suffire à révéler la signification implicite de ce passage. Le fait de donner en exemple un roi wisigoth qui par excès de zèle était allé au-delà des normes canoniques pourrait aisément se lire comme l'évocation de l'action récente d'Edouard I^{er}, nouveau Sisebut.

L'examen auquel on vient de procéder n'apporte aucune indication qui aiderait directement à expliquer le choix de 1303. Il est toutefois frappant de noter que Duns Scot prend ici une position très forte - et très inhabituelle - en faveur du pouvoir du Prince en matière religieuse. Là où Thomas d'Aquin et Richard de Mediavilla avaient argué de la " coutume de l'Église " pour rejeter les baptêmes forcés, Duns Scot invoque le devoir du souverain. Rien n'est dit dans ce texte d'un pouvoir supérieur éventuel qui pourrait venir s'interposer entre le roi et Dieu. La " hiérarchie des puissances " est décrite d'une façon qui ne laisse guère de place au pape, et le rôle traditionnel de protecteur des juifs que jouait celui-ci depuis le début du XII^{e} siècle est totalement ignoré. La bulle *Sicut Iudeis*, principale expression de cette protection, est passée sous silence. L'ensemble des éléments présentés nous autorise donc à formuler au moins une hypothèse supplémentaire pour expliquer les motifs possibles de son opposition à Philippe le Bel. Outre les fidélités au pape, à l'Église et à l'ordre franciscain, et peut-être même davantage qu'elles, sa fidélité envers son propre souverain, Edouard I^{er} d'Angleterre, a pu jouer un rôle déterminant dans la décision prise le 25 juin 1303.

79 C. ROTH, *The Jews of Medieval Oxford*, Oxford, Clarendon Press, 1951.

Les résultats qu'apporte cette mise en relation d'un écrit doctrinal et de l'événement qui en constitue l'arrière-plan doit inciter les historiens à renouveler les questions qu'ils adressent aux philosophes. Une opération de contextualisation bien menée peut en effet apporter un surcroît d'intelligibilité à chacun des termes qu'elle met en présence, aussi bien à une réflexion, si abstraite soit-elle, qu'à l'horizon historique sur le fond duquel elle s'élève. Sans qu'il y ait donc lieu de postuler des causalités univoques ou des déterminations immédiates, il faudrait du moins se demander si la rupture que constitue la pensée de Scot dans l'histoire de la métaphysique n'entretient pas des rapports étroits avec la mutation qualitative que connaissent, à la même date, les monarchies occidentales. La formule exacte de ce changement est encore peu claire, en dépit de nombreux signes, bien connus, de transformation profonde. Ce moment d'histoire pourrait gagner à être abordé sous l'angle de ses implications métaphysiques. Et dans un tel cadre d'analyse, nul doute que Duns Scot doit tenir une place centrale.

Remarques sur la postérité du texte

Dans ses commentaires qui accompagnent l'édition des questions sur le quatrième livre des *Sentences* procurée par Luke Wadding, Anthony Hickey formule deux remarques qui méritaient que soit menée, à titre exploratoire, une courte enquête sur la postérité de ce texte. Le franciscain irlandais signale d'une part que la doctrine énoncée dans cette question aurait été communément soutenue par les disciples de Scot[80] et qu'elle aurait, d'autre part, été mise en œuvre par les Rois catholiques lors de l'expulsion des juifs d'Espagne. La nuance, de grande importance, qu'introduit à ce propos Hickey pour faire explicitement apparaître la perspective de l'expulsion, porte sur l'interprétation de la formule " par la menace et l'effroi ". Il ne peut s'agir, de la part du pouvoir civil, que de menaces en matière civile et non pas de menaces de mort. Autrement dit, la seule menace concevable serait celle de l'exil[81].

S'il est possible qu'au XVIIe siècle, cette doctrine ait constitué l'un des nombreux points caractérisant l'appartenance à une école " scotiste ", tel n'était assurément pas le cas pour les premiers élèves et disciples du maître. Pour sa part, François de Meyronnes ne soulève pas même le problème du baptême forcé, mais ce silence n'autorise à tirer aucune conclusion sur son sentiment à l'égard de la méthode prônée par Scot[82]. Dans la question unique qu'il pose au sujet du baptême, Jean de Bassoles ne traite pas davantage ce cas. On peut toutefois noter qu'il met fortement en avant le principe de la nullité du baptême d'un *dissentiens* absolu, reprenant en les accentuant davantage les propres mots de Scot à ce sujet ; mais là encore, cette accentuation ne doit pas nécessairement être interprétée comme une

80 A. HICQUAEUS, *Commentarius* in Ord. IV, 4, 9, (Wad. VIII) p. 276 : " Doctor […] quem in praesenti quaestione sequuntur omnes eius discipuli " ; *ibid*., p. 280 : " Habemus etiam exemplum Ferdinandi Catholici & aliorum regum Hispaniae qui Mauros et Iudaeos compulerunt ad Baptismum, inter quos non est dubium fuisse multos invitos ad baptismum proprium et filiorum ".

81 *Ibid*., " Sed tantum intelligendum dico esse Doctorem de minis et terroribus in materia civili, et exilio, non autem in iis minis quae tendunt ad mortem corporalem. "

82 FRANCOIS DE MEYRONNES, *In quatuor libros Sententiarum,* Venise, O. Scoti, 1520, fol. 181.

désapprobation implicite de la thèse sur les baptêmes forcés[83]. Parmi les franciscains des premières décennies du XIVe siècles dont les commentaires du quatrième livre sont facilement accessibles, seul Pierre Auriol affronte directement la question. Après avoir rapporté textuellement l'opinion de Thomas et celle que défendait le Docteur Subtil, il incline expressément pour la première, en l'absence de toute disposition contraire prise par l'Église. Si celle-ci avait eu le devoir de contraindre les juifs au baptême, il eût été criminel de sa part de négliger, de fait, le salut de tant d'âmes. Pourtant, la formule qui vient clore ce paragraphe nuance considérablement le propos, et c'est sans doute en raison de cette phrase qu'Auriol est parfois cité parmi ceux qui ont adhéré à la doctrine scotiste : " Je considère toutefois que celui qui, par piété pour la foi, agirait en sens inverse, ne pécherait pas gravement "[84]. Ce sont en revanche des propos sans ambigüité que tient, dans la seconde moitié du XVe siècle, un scotiste influent de la province d'Aquitaine, Gui de Briançon, pour qui la position de Richard de Mediavilla est ici la " plus sûre ". Sa démonstration invoque notamment le principe de la protection des juifs, en citant sur ce point la décrétale *Sicut Iudeis*[85]. Aux mêmes dates, le franciscain angevin Nicolas d'Orbelles, suivant plus fidèlement la leçon de Duns Scot, intègre littéralement dans son résumé l'ensemble de la question, jusqu'à la suggestion finale de la déportation dans une île[86].

La brève enquête que nous avons pu mener dans la scolastique tardive sur la façon dont ces pages de Duns Scot ont été reprises, citées ou contestées, demande à être poursuivie. De prime abord, il semblerait que vers la fin du XVe siècle, la ligne de partage sur la question du baptême forcé des enfants juifs ait été moins doctrinale que géographique. Si le problème ne présentait guère d'enjeux pratiques dans un royaume de France d'où les populations juives avaient été définitivement chassées à la fin du XIVe siècle, il n'en allait pas de même dans la vallée du Rhin

---

83 JEAN DE BASSOLES, *In quartum Sententiarum*, Paris, Regnault & Frellon, 1516, fol. 24rb : " Et primo dico de voluntario simpliciter , qui omnino dissentit , ita quod nulla ratione consentit, sed potius omnino dissentit, quod illud non recipit aliquem effectum baptismii spiritualem. Deus enim non vult aliquem ascribere militie sue nec esse de familia sua invitum. Non vult enim coacta servitia ".

84 PIERRE AURIOL, *Commentarium in quartum librum sententiarum*, Roma, Zanetti, 1605, fol. 56rb : " Pro ista autem opinione, quae iustitiae innititur, potest ratio una adduci ; si enim esset illud licitum, ut alii dicunt, imo secundum eos congruum, quare Ecclesia Romana nullum super hoc praeceptum legibus, et principibus hactenus promulgavit ; nec enim potuit sine culpae periculo tot, quot baptizati fuissent, salus negligi animarum. Ideo ad quaestionem respondeo quia aliud est, utrum Principes ad hoc teneantur, et aliud est, utrum hoc eis liceat de bono et aequo. Certum est quod non tenentur, sed utrum eis liceat est dubium, praecipue autem movet me ratio illa de Ecclesia, quomodo tantam salutem neglexisset, propter quod magis declino ad rigorem iustitiae quia parvuli possessio sunt parentum. Puto tamen quod qui pietate fidei motus oppositum faceret, non multum graviter peccaret. " La question a également été abordée au début du XIVe siècle dans le deuxième Quodlibet de Petrus Sutton, mais seul le titre en est conservé " Utrum parvuli Iudeorum sint baptizandi inivitis parentibus ", cf. Girard J. Etzkorn, " Petrus Sutton (?) O.F.M. Quodlibeta ", in *Franciscan Studies*, 23 (1963), p. 72-139.

85 GUI DE BRIANCON, *Collectarium super quartum sententiarum*, Lyon, Baland, 1512, fol. 39va : " Quomodo autem, si principes possint inviti iudeis ipsos convocare ad baptismum ecclesia neglexisset tantam salutem ? sed ecclesia docta spiritu sancto nullum coactum vult habere discipulum […] immo ecclesia prohibet ne fiat ei aliqua iniuri; ut patet extra de iudeis et sarracenis, capitulo *Sicut iudei* ".

86 NICOLAS D'ORBELLES, *In quartum Sententiarum*, Paris, Balligaut, 1498, fol. 12.

où l'on rencontre des partisans des baptêmes forcés qui prennent appui sur Scot sans pour autant figurer au catalogue de ses disciples. Il en va ainsi du plus fameux théologien de la région, Gabriel Biel, qui, à Tübingen, se range aux arguments de Duns Scot concernant les baptêmes forcés d'enfants, après avoir passé en revue les principales opinions proposées sur ce point. Biel se montre en revanche plus prudent en ce qui concerne les baptêmes forcés d'adultes, notamment en raison des dangers que de faux convertis pourraient faire courir aux vrais chrétiens[87]. Quelques années plus tard, en 1508, Ulrich Zasius, professeur de droit à Fribourg, fit paraître à Strasbourg un opuscule consacré au problème[88]. Rédigée à l'occasion d'une controverse suscitée par le cas du baptême d'un enfant juif laissé par son père en gage chez des chrétiens, dans l'attente du paiement d'une rançon, cette dissertation récapitule la plupart des arguments soulevés dans les discussions précédentes. Si l'autorité du Docteur Subtil est invoquée en bonne place, ce n'est pourtant pas sa démonstration qui sert de fil conducteur au propos de Zasius, et l'on ne saurait imputer à la seule influence de Duns Scot la réponse qui est donnée, dans une soudaine bouffée de haine, à la prophétie d'Isaïe. Les juifs, dit en somme Zasius, sont assez nombreux dans les contrées infidèles pour qu'il n'y ait pas à craindre que " périsse la semence d'Israël " si l'on baptisait de force tous ceux qui demeurent en terre chrétienne[89].

Parmi les auteurs sur lesquels s'appuie Zasius figurent un certain nombre de franciscains italiens. Angelo Carletti (Angelus de Clavasio) est l'un de ceux dont l'influence fut sans doute la plus forte, en raison de la diffusion de sa *Summa*, imprimée pour la première fois en 1485 et constamment rééditée dans les années suivantes. Dans son chapitre sur le baptême, la question des enfants juifs est traitée suivant l'opinion de Scot. Angelo se range également à son avis quant aux baptêmes forcés d'adultes mais en introduisant une restriction très forte qui vient répondre à la bulle de protection *Sicut iudeis*. La contrainte ne doit s'exercer qu'indirectement, afin de susciter chez les juifs la volonté de se convertir en rendant leur situation sociale intenable[90]. Il faudra sans doute poursuivre l'enquête, en examinant notamment les argumentaires des campagnes de prédication anti-juives des franciscains italiens au XVe siècle. Pour lors, on trouve chez Cajétan un indice clair de l'impact des propos de Duns Scot. On sait qu'à Padoue, le commentateur de Thomas d'Aquin entrenait un débat constant avec des adversaires scotistes. Ce débat porta aussi sur le point qui nous intéresse. Dans son commentaire de la *Somme de théologie*, l'article concernant la conversion forcée des infidèles est intégralement consacré à une réfutation de la position de Duns

87 GABRIEL BIEL, *Collectorium in IV libros sententiarum Guillelmi Occam*, Tübingen, 1501, reprint Hildesheim, Olms, 1977 (non paginé), Lib. IV, d. IV, q. 2, dubium 5. Voir notamment : " plus possunt nocere ecclesie infideles occulti quam manifesti, quia sub simulatione christianitatis possunt veros christianos facilius seducere ".

88 ULRICH ZASIUS, *Quaestiones de parvulis Iudeorum baptisandis*, Strasbourg, Gruniger, 1508. A propos de ce texte, voir les commentaires de G. KISCH, " Toleranz und Menschenwürde " (*art. cit*. note 55).

89 *Ibid*., cahier C, fol. 3v°

90 ANGELUS DE CLAVASIO, *Summa angelica, cum additionibus suis nitidius et castigatius*, Paris, Renaud, 1502, fol. 29v : " … intelligendo de compulsione indirecta, hoc est ita sunt aggravandi et in servitutem redigendi, quod eis eveniat voluntas convertendi ".

Scot sur le baptême forcé des adultes, *quia videtur habere sequaces*[91]. Mais la réponse la plus importante est présentée un peu plus loin, à propos du cas des enfants. À la fameuse hiérarchie des puissances qui subordonne, sans recours possible, le droit des parents au droit du prince et de Dieu, Cajétan oppose une dissociation des ordres de la nature et de la grâce. Le conflit n'oppose pas deux instances inégales, mais deux aspects de la même puissance divine, Dieu en tant qu'instituant d'une part la nature et d'autre part la foi. Or puisque " l'ordre de la grâce parachève et ne détruit pas l'ordre de la nature ", c'est au moyen des lois de la nature que la loi de la foi peut se réaliser. En l'occurrence, la nature requiert que l'adulte puisse atteindre la foi par l'usage de la raison et de la volonté, et l'enfant par l'intermédiaire des facultés de ses parents[92]. Comme on le constate, loin de porter sur un point anecdotique, le débat engage effectivement les clivages les plus forts qui peuvent opposer thomistes et scotistes.

Le débat, relancé de la sorte, a trouvé de nombreux échos dans les écoles espagnoles des XVIe et XVIIe siècles[93]. Domingo Soto, en particulier, attache une grande importance à cette question *tum celeberrima, tum subinde gravissima* par le biais de laquelle il aborde, dans son commentaire du quatrième livre des *Sentences*, le problème posé par le baptême des Indiens d'Amérique[94]. De leur côté, les scotistes espagnols paraissent avoir défendu avec une certaine constance la doctrine du baptême forcé, d'autant plus aisément qu'ils pouvaient se targuer d'avoir désormais d'autres exemples à associer à celui de Sisebut. Exposant les thèses scotistes, Gregorio Ruyz peut ainsi ajouter, à la suite du nom du roi wisigoth, ceux des Rois catholiques[95]. Comme on l'a vu, Hickey procède de même. Mais avant ces mentions qui viennent justifier la théorie par les faits, on peut se demander dans quelle mesure les débats doctrinaux n'ont pas eux-mêmes pesé sur le cours des événements. Une enquête minutieuse serait requise pour apporter une réponse circonstanciée. On dispose toutefois d'un indice important qui montre que les thèses de Duns Scot sur la question ont pu inspirer la prédication anti-juive dans les décennies qui précèdent l'expulsion de 1492. Le *Fortalitium fidei* du franciscain Alonso de Espina, composé à Valladolid autour de 1460, publié pour la première

---

91 THOMAS DE VIO CAIETANI, *Commentarius in Summa Theologiae. Secunda Secundae*, q. 10, art. 8 (Leon. VIII p. 89), cité plus haut, note 39.

92 *Ibid*., art. 12, p. 95 : " Et hic autem adiuncta illa maxima *Gratia perficit, non destruit naturam* et *Ordo gratiae perficit, non dissolvit ordinem naturae* manifeste apparet primo quod dominium parentum supra filios non est tam ipsorum naturae ac Dei qui illam instituit. Ac per hoc, comparatio non est facienda inter parentes et Deum, sed inter Deum institutorem naturae et seipsum Deum institutorem fidei ; uterque enim ordo ab ipso et ipsius est. Apparet secundo quod Deus non sic legem fidei instituit ut voluerit pro ea servanda legem naturae solvi, quamvis hoc posset ; sed instituit ut per media secundum naturae ordinem instituta lex fidei impleatur ; ut patet ex maxima allegata ; et in communi, quia divina sapientia *disponit omnia suaviter* et infima per media reducit in summum ; et in proposito quia statuit ut adultus media propria ratione ac voluntate legem fidei impleat, quia suae curae naturaliter commissus est, puer autem media ratione et voluntate parentum, quorum curae naturaliter commissus est. "

93 Voir par ex. F. SUAREZ, *Commentaria ac disputationes in tertiam partem D. Thomae*, Opera Omnia, t. 20, Paris, Vivès, 1860, p. 420-431; G. VAZQUEZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam Partem S. Thomae*, Ingolstadt, 1613, disp. 155, p. 506-515.

94 D. SOTO, *In quartum Sententiarum*, Venise, I. M. Lenum, 1575, p. 290-299.

95 G. RUYZ, *Controversiae Theologicae in totum quartum Sententiarum Scoti*, Valladolid, Godinez a Millis, 1613, p. 108-115.

fois à Strasbourg en 1470 et fréquemment réédité dans les années suivantes contient, dans sa douzième considération sur le sort des juifs, au titre de leur conversion, un résumé fidèle de la question de Scot. Outre la large diffusion qu'a connue cet écrit, principalement dans la péninsule ibérique et en Rhénanie, on peut noter qu'il est le premier, à notre connaissance, qui reprenne explicitement le thème du cantonnement dans une île[96].

L'édit d'expulsion des juifs d'Espagne du 31 mars 1492 constitue le point d'aboutissement des campagnes de conversions massives menées depuis la fin du XIVe siècle[97]. Les Rois catholiques y justifient en effet l'expulsion, en termes très explicites, par la crainte de la " contagion " et le souci de soustraire les nouveaux chrétiens aux séductions du judaïsme[98]. L'expulsion des juifs apparaît ici comme la conséquence nécessaire de la politique de conversion des souverains espagnols, et non comme la seconde branche d'une alternative entre conversion et expulsion. La même politique sera appliquée au Portugal en 1496, puis en Navarre en 1498, mettant un terme à la présence des juifs sur le sol ibérique.

Si l'édit d'expulsion du Portugal[99], promulgué en décembre 1496, se démarque peu de l'édit espagnol de 1492 dont il reprend succinctement les termes, le cas portugais présente par ailleurs des traits singuliers qui méritent de retenir l'attention. En 1493, le roi Jean II, qui avait admis pour huit mois les juifs expulsés d'Espagne et promis de les aider à partir, ordonna que ces juifs fussent vendus comme esclaves et contraints à la conversion[100]. En décembre 1493, leurs enfants leur furent enlevés pour être déportés sur l'île de Sao Tomé, découverte par les navigateurs portugais en 1471[101]. En décembre 1496, Manuel Ier, successeur de Jean II et époux de la princesse espagnole Isabelle, ordonna aux juifs de quitter le Portugal dans un délai de dix mois. Cependant, voyant les juifs prêts à partir, il leur fit enlever leurs enfants pour les confier à des familles chrétiennes puis, dans l'hiver 1497, leur interdit de quitter le pays et les fit baptiser de force[102], reproduisant ainsi le processus de 1493.

Certes, la déportation des enfants juifs à Sao Tomé en 1493 ne répondait pas au projet d'y conserver un petit nombre de juifs jusqu'à leur conversion finale. Du reste, d'après les chroniques juives du XVIe siècle, très peu d'enfants survécurent à la déportation et au séjour dans l'île, réputée particulièrement inhospitalière. Prise

---

96 *Fortalitium fidei contra Judeos, Sarracenos, aliosque Christiane fidei inimicos,* Lyon, G. Balsarin, 1487, fol. 235v. Voir, au sujet de ce texte, A. MEYÛHAS GINIO, *La Forteresse de la foi. La vision du monde d'Alonso de Espina, moine espagnol*, Paris, Cerf, 1998.

97 Au terme des violences perpétrées en 1391, des communautés entières furent détruites et des dizaines de milliers de juifs furent baptisés de force. Cf. Y. H. YERUSHALMI, *Sefardica. Essais sur l'histoire des juifs, des marranes et des nouveaux chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Paris, Chandeigne, 1998, p. 24.

98 Cf. B. LEROY, *Les édits d'expulsion des Juifs*, Biarritz, Atlantica, 1998, p. 29 sq.

99 *Ibid*., p. 61-63.

100 Cf. A. NOVINSKY, " Juifs et nouveaux chrétiens du Portugal ", in H. MECHOULAN dir., *Les juifs d'Espagne : histoire d'une diaspora. 1492-1992*, Paris, L. Levi, 1992, p. 80.

101 Cet épisode est relaté, en particulier, dans le *Seder Eliahou Zouta, Chronique de l'expulsion (*1523), présentation, traduction et annotation par S. SULTAN-BOHBOT, Paris, Cerf, 1994, p. 135-136 et dans la *Vallée des pleurs* de Joseph HA-COHEN (vers 1560), tr. de l'hébreu par J. SÉE, Paris, Centre d'études Don Isaac Abravanel, 1981, p. 104.

102 Cf. A. NOVINSKY, *loc. cit.,* p. 81.

globalemenent, l'attitude de Manuel Ier, en 1497, témoigne de sa volonté de convertir plutôt que d'expulser les juifs. La conversion forcée apparaît dans ce cas comme le seul moyen dont le souverain portugais disposait pour empêcher leur départ, alors même qu'il s'était engagé envers l'Espagne, à expulser tous les infidèles de son royaume[103]. Il n'en reste pas moins que la déportation des enfants, en 1493, de même que les conversions forcées de 1497, sans équivalent dans la péninsule ibérique depuis l'époque wisigothique, peuvent être considérées comme la mise en œuvre la plus complète du programme de Duns Scot. Par une triste ironie de l'histoire, l'île en question portait le nom de saint Thomas[104].

103 *Ibid*.

104 Comme on le sait, le projet de déportation des juifs dans une île a ressurgi au XXe siècle. Les dirigeants nazis ont envisagé à plusieurs reprises, entre 1938 et 1942, de transférer l'ensemble des juifs européens à Madagascar, une fois la guerre achevée. Le fantasme de l'île lointaine, coupée du monde, a certainement contribué à cristalliser l'intérêt pour ce plan qui avait déjà été initialement proposé comme solution d'émigration pour d'autres populations. Envisagé en 1937 pour accueillir des paysans polonais dont leur gouvernement souhaitait se défaire, le " plan Madagascar " fut relancé par le Foreign Office lors de la conférence internationale sur les réfugiés (juifs) allemands et autrichiens réunie à Evian en juillet 1938. Quelques mois plus tard, Hitler se l'était approprié. Sur cet épisode, voir notamment R. PAXTON et M. R. MAURUS, *Vichy et les Juifs*, Paris, Calmann-Lévy, 1981 ; C. R. BROWNING, " Nazi Resettlement Policy and the Search for a Solution to the Jewish Question, 1939-1941 ", in ID., *The Path to Genocide : essays on launching the final solution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; R. HILBERG, *La destruction des juifs d'Europe*, New York, 1985, trad. fr. Paris, Fayard, 1988 ; Ph. BURRIN, *Hitler et les juifs. Genèse d'un génocide*, Paris, Seuil, 1989, C. NICAULT, " L'abandon des Juifs avant la Shoah : la France et la conférence d'Évian ", in *Les Cahiers de la Shoah*, 1 (1994) - http://www.anti-rev.org/textes/Nicault94a/.

Annexe : Établissement du texte

L'intérêt que présente cette brève question méritait qu'elle soit rendue accessible en annexe de ce travail. Nous avons tenté d'en établir le texte en nous appuyant sur les deux témoins les plus fréquemment employés par les éditeurs de Duns Scot – Assise, Bibl. Com., 136[1] et Oxford, Merton College, 66 – qui représentent l'un et l'autre des versions de l'*Ordinatio* relue et corrigée par des élèves ou des proches du maître, peu après à son décès. Nous avons également tenu compte des cinq plus anciens manuscrits disponibles à la Bibliothèque Nationale de France. En raison du nombre trop important de variantes singulières qu'il comporte, le cod. Paris, BNF, lat. 15854 a finalement été écarté de l'apparat critique. Les manuscrits employés dans l'édition sont désignés par les sigles suivants :

A: Paris, BNF, lat. 3062.
B : Paris, BNF, lat. 3114 –2.
C : Paris, BNF, lat. 12332.
D : Paris, BNF, lat. 15361.
M : Oxford, Merton College, cod. 66.
S : Assisi, Biblioteca Comunale, cod.136.

La taille trop réduite de l'échantillon examiné ne permet de formuler aucune conclusion générale quant à la tradition textuelle du quatrième livre de l'*Ordinatio*. Nous avons accordé la préférence aux leçons de **S** en adoptant la graphie de ce manuscrit qui peut à juste titre être pris comme témoin de base[2]. Nous ne l'avons laissé de côté qu'en deux cas seulement. S'il présente le texte le plus satisfaisant, il faut toutefois signaler qu'il s'écarte souvent de façon notable des autres témoins. Parmi ces derniers, le témoin **D** nous a semblé le plus intéressant représentant d'une tradition universitaire parisienne. Afin de faciliter le travail des chercheurs, il a semblé utile de rappeler le texte de l'édition Wadding (sigle **W)**.

Johannes Duns Scotus, Ordinatio in IV Sent.*, dist. 4, qu. 9*

De parvulis iudeorum et infidelium, an sint invitis parentibus baptizandi.

Dicitur quod non, quia aut redderentur parentibus, et tunc baptizacio eorum esset in contumeliam fidei christiane, quia post nutrirentur a parentibus in errore

---

1 Nous sommes particulièrement reconnaissants à l'égard de Pietro Maranesi, OFMCap. qui a eu l'amabilité de nous transmettre une reproduction des deux feuillets de ce manuscrit contenant la question.

2 La qualité de ce manuscrit, reconnue depuis longtemps dans les études scotistes et les améliorations qu'il permet d'apporter au texte de l'*Ordinatio* sont telles que l'on souhaiterait pouvoir disposer, dans l'attente d'une édition complète longue à venir, de solutions transitoires, que ce soit une transcription simple de ce manuscrit ou une reproduction fac-similé consultable par Internet.

parentum, aut non redderentur, et tunc fieret eis[3] iniuria, quia dum sunt[4] parvuli, ius habent parentes in eis[5].

Sed hec ratio, licet forte concludat de quacumque persona privata, quod non posset[6] parvulos a talibus auferre[7] iuste et baptisare[8], non videtur tamen concludere de principe, cui in regimine rei publice tales sunt subditi. Nam in parvulo deus[9] habet maius ius dominii quam parentes. Universaliter enim in potestatibus ordinatis[10], potestas inferior non obligat in hiis que sunt contra superiorem, sicud docet Augustinus *De verbis*[11] *Domini*, omelia sexta, et ponitur capitulo ultimo secundi libri : *Si illud*[12] *iubet potestas quod non debes*[13] *facere, hic sane contempne potestatem*[14]*, timendo potestatem maiorem*, et declarat in exemplo[15] de curatore et proconsule, et imperatore et deo[16]. Igitur qui[17] habet regere rem publicam, magis debet[18] cogere unumquemque subdi domino superiori quam inferiori, immo[19] superiori contempto inferiori, quando[20] inferior in[21] tali dominio resistit superiori[22]. Sicud si[23] imperator deberet[24] sentenciare[25] aliquem obedire debere proconsuli, contempto precepto curatoris, id est inferioris proconsule, si contradiceret proconsuli. Ita etiam si essent sub eodem dominia[26] ordinata, scilicet quod aliquis esset servus Ticii, et Ticius Petri, magis deberet imperator cogere illum servum[27]

---

3 eis] *om.* A+W

4 sunt] fuerunt, C

5 eis] eos, M ; opinio Tho. et Richardi, *adnot. in mg.* C

6 possint, BD

7 auferri, A

8 iuste et baptisare] nec iuste baptizare, C+W ; iuste, M

9 deus] dominus, B

10 ordinatis] *om.* M

11 verbo, D

12 illud] id, M ; aliquid, W

13 debes] debet, M

14 potestatem] *om.* A

15 in exemplo] *om.* A

16 de curatore … deo] de curatore et proconsule et imperatore, S ; de curatore et pronconsule et imperatore, et de imperatore et deo, BM ; de curatore et proconsule (consule, C), de proconsule et imperatore, de (et, C) imperatore et deo, AC + W ; cf. AUGUSTINUS, *Sermo VII*, 13 (PL 38, c. 420-421) repris dans le Décret : Grat. 11, 3, 97

17 qui] si quis, A+W ; hic qui, B

18 quantum in se est, *add.* W

19 ergo qui habet ... immo] *scr. in mg.* D

20 quando] quia, S

21 in] *om.* B

22 quam inferiori ... resistit superiori] *om.* C ; ergo qui habet regere rem publicam magis debet cogere unumquemque subditum domino superiori, *add.* D

23 si] ergo, M+W

24 deberet] debet, M

25 sententiare] suadere, ACDM

26 dominia] diversa, AD ; dominio, W

27 illum servum] servum suum, D ; servum, ACM+W

servire Petro, quia superior est Ticio, quam Ticio, si Ticius vellet uti[28] servo illo[29] contra dominium Petri. Igitur maxime debet princeps zelare pro dominio[30] servando suppremi domini, scilicet dei, et per consequens non solum licet, sed et[31] debet princeps auferre parvulos a dominio parentum volencium eos educare contra cultum dei, qui est supremus et honestissimus dominus, et debet eos applicare cultui divino.

Dico ergo breviter quod si princeps hoc faceret cum cautela bona, scilicet ne parentes hoc cognoscentes in futurum[32] occiderent parvulos[33], et quod baptizatos facerent[34] religiose educari, bene fieret. Immo quod plus est, crederem[35] religiose fieri si ipsi parentes cogerentur minis et terroribus ad suscipiendum[36] baptismum et ad servandum[37] postea susceptum. Quia esto quod ipsi non essent omnes[38] fideles veri[39] in animo[40], tamen minus malum esset[41] eis non posse impune legem suam illicitam[42] servare, quam posse eam libere servare. Item filii eorum, si bene educarentur, in tertia et quarta progenie essent vere fideles.

Si[43] dicas quod secundum Ysaie prophetiam quam recitat Paulus, *Ad Romanos*[44] [9 : 27], reliquie Israel convertentur in fine, et ideo iudeos[45] non oportet cogi[46] totaliter ad baptismum suscipiendum[47] et relinquendum legem suam, respondeo, non dubito quin vera sit prophetia Christi, quam recitat Christus *Joan. 5* [43]: *Ego veni in nomine patris mei, et non accepistis me ; si alius venerit in nomine suo*[48]*, illum suscipietis*[49]. Igitur, ad minus ex verbo Christi erunt pervertendi, quia adherebunt illi pessimo antichristo, de quo est sermo Christi[50] predictus.

---

28 uti] *om.* D
29 illo] *om.* B
30 domino, C
31 et] om. ACDM+W
32 hoc cognoscentes in futurum] prius cognoscentes hoc futurum, ABCD ; hoc cognoscentes futurum, W
33 parvulos] parvulos suos, B ; pueros suos, AC+W
34 facerent] faceret, CM ; facet, A
35 crederem] credo, D ; crederet, BM
36 et, add. C
37 conservandum, A+W
38 omnes] *om.* ABCDM + W
39 fideles veri] veri fideles, M ; vere fideles, ABCD+W
40 animo] anima, B
41 esset] est, CDM
42 illicite, D
43 si] et si, ABCDM+W
44 ad romanos] *om.* A
45 iudeus, B
46 cogere, A+W
47 sustinendum, C
48 meo, A
49 suscepientes, D
50 Christi, *om.* A

Et si dicas quod visa destructione Antichristi, illi qui sibi adheserant convertentur, dico quod pro ita[51] paucis et sic tarde convertendis, quia[52] modicus erit fructus ecclesie, et[53] de quibus nulla erit propagacio filiorum in lege christiana[54], non oporteret[55] tot iudeos, in tot partibus mundi, tantis temporibus sustinere in lege sua[56] perstare[57], sed[58] sufficeret aliquos paucos in aliqua insula sequestratos[59] permitti legem suam[60] servare, de quibus tandem illa prophetia Ysaie impleretur.

Istud autem de parentibus infidelibus cogendis[61] per minas et terrores videtur probari, quia simile illud concilium Tolletanum commendat supra allegatum dicens : *Qui pridem ad christianitatem coacti*[62] *sunt, sicud factum est temporibus religiosissimi principis*[63] *Syssebuti*[64]. Igitur in hoc approbat eum tanquam principem religiosum, quia[65] coegit[66] infideles ad fidem.

---

51 pro ita] pro tam, ABCDM+W

52 quia] quod, BCDM

53 et, om. A

54 quia modicus .. christiana] *om*. C+W

55 oporteret] oportet, ACDM+W

56 sua] *om.* D

57 perstare] persistere, M+W ; quia finalis fructus de eis ecclesie erit (est et erit, C+W) modicus, add. BCDM+W

58 sed] unde, ABCDM+W

59 sequestratos] sequestracionis, C

60 suam] *om*. M

61 cogendum, D

62 cogendi, B

63 principis] *om*. D

64 Assebuti, BD ; Assueri, A ; cf. Grat. 45, 5 (ed. Friedberg, I, 161-162)

65 quia] qui, A ; quod, B

66 coegit] cogeret, D ; cogit, M+W

XLV

Congé à Villey

Pour Jean et Elise[1]

Vingt ans après son décès, Michel Villey continue d'occuper une place marquante dans le paysage intellectuel français ; à tout le moins, sa présence sur le terrain éditorial ne passe pas inaperçue. Ses principaux ouvrages ont connu des rééditions récentes et sont accessibles dans des collections de poche[2] ; les *Carnets* contenant ses réflexions sur la philosophie, le droit et la religion ont été soigneusement édités[3] ; plusieurs colloques ou publications collectives ont été consacrés à ses travaux[4], lesquels ont déjà suscité une poignée de monographies et de thèses[5]. Cet engouement n'est pas restreint aux seuls pays francophones

---

1 Yan Thomas était l'un des principaux destinataires de cet article. Sa brusque disparition, le 11 septembre 2008, nous laisse inconsolables.

2 Michel Villey, *Philosophie du droit. Définitions et fins du droit. Les moyens du droit,* réédition présentée par François Terré, Paris, Dalloz (« Bibliothèque Dalloz ») 2001 (éd. originale « Précis Dalloz », 1980-1982) ; Id., *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, réédition présentée par René Sève, Paris, Dalloz (« Bibliothèque Dalloz »), 2002 (éd. originale, 1962 ; je citerai de préférence la première édition des *Leçons*, sensiblement différente, parue en 1957) ; Id., *La formation de la pensée juridique moderne*, texte établi, révisé et présenté par Stéphane Rials, Paris, PUF (« Léviathan »), 2003 (rééd. « Quadrige », 2006 ; édition). Id., *Le droit romain*, Paris, PUF (« Que sais-je ? »), 1945 a connu sa dixième édition en 2002.

3 M. Villey, *Réflexions sur la philosophie et le droit. Les carnets*, textes préparés et indexés par Marie-Anne Frison-Roche et Christophe Jamin, preface Blandine Barret-Kriegel et François Terré, PUF, 1995.

4 *Droit, nature, histoire . IVe Colloque de l'Association francaïse de philosophie du droit (Université de Paris II, 23-24 novembre 1984) Michel Villey, Philosophe du droit,* Michel Garcin (éd.), Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1985 ; Jean-François Niort, Guillaume Vannier (éds.), *Michel Villey et le droit naturel en question*, Paris, L'Harmattan (« Logiques juridiques »), 1994 ; *Droits. Revue de théorie juridique*, 1999 – dont une contribution a été publiée à part : Stéphane Rials, *Villey et les idoles. Petite introduction à la philosophie du droit de Michel Villey*, PUF (« Quadrige »), 1999 ; José Carlos Abellán et al., *Realismo y derecho : introducción a la filosofia jurídica de Michel Villey*, Madrid, Universidad Francisco de Vitoria, 2005 ; *Michel Villey. Le juste partage*, Chantal Delsol, Stéphane Bauzon (dir.), Paris, Dalloz, 2007. Les *Archives de philosophie du droit*, 50, 2007, contiennent un « dossier Michel Villey », avec des contributions de Francis Jacques, Paul Moreau, Simone Goyard-Fabre et René Sève.

5 Renato Rabbi-Baldi Cabanillas, *La filosofia juridica de Michel Villey,* Pamplona, Universidad de Navarra, 1990 ; Stéphane Bauzon, *Le métier de juriste : Du droit politique selon Michel Villey,*

puisque, après une première vague de traductions en Amérique latine dans les années 1960 et 1970[6], de nouvelles traductions ont été publiées très récemment au Brésil[7] ou en Hongrie[8].

De façon plus ou moins subtile, les introductions de ces différents volumes plaident toutes pour l'actualité de sa pensée. Chantal Delsol va jusqu'à affirmer que « notre époque peut le comprendre mieux que la sienne ne l'a fait »[9]. La formule est destinée à surprendre, s'agissant d'un auteur qui s'est constamment défini contre son temps, en prenant ostensiblement appui sur des références anté-modernes. Or les années écoulées sont loin d'avoir vu la dissolution du mouvement d'affirmation des droits individuels contre lequel il tempêtait, bien au contraire. Les droits et les libertés de la personne humaine sont plus que jamais le problème politique avec lequel les démocraties contemporaines ont à se débattre[10]. Il paraît assez douteux qu'un diagnostic aussi sommaire que celui dressé par Villey en son temps ait pris, dans l'intervalle, une pertinence supérieure. Le seul axe sur lequel l'hypothèse d'un surcroît récent d'actualité pourrait être légitimement défendue est celui de la politique ecclésiastique : catholique conservateur, incarnant une vieille tradition d'hostilité de l'Église romaine face à l'individualisme moderne, Villey

---

Québec, Presses de l'Université Laval, 2003 (initialement paru dans une version italienne : *Il mestiere del giurista : il diritto politico nella prospettiva di Michel Villey*, Milano, Giuffrè, 2001) ; Norbert Campagna, *Michel Villey. Le droit ou les droits ?*, Paris, Michalon, 2004 ; Gilles Plante, *Michel Villey et la science du juste*, Québec, Société Scientifique Parallèle, 2007. Parmi les articles récents consacrés à Villey, voir notamment Pierre-Yves Quiviger, « Le secret du droit naturel », *Commentaire*, 108, 2004, p. 1124-1126 .

6 M. Villey, *Consideraciones en pro del derecho natural clasico,* trad. E. Garzón Valdés, Universidad Nacional de Córdoba, 1966 ; Id., *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo,* Valparaiso, Ediciones Universitarias, 1976 ; Id., *Los fundadores de la escuela moderna del derecho natural*, Buenos Aires, Ghersi, 1978 ; Id., *El derecho. Perspectiva griega, judía y cristiana,* trad. C. Sanz, Buenos Aires, Ghersi, 1978 ; *Método, fuentes y lenguaje jurídicos*, trad. C. Sanz, Buenos Aires, Ghersi, 1978 ; Id., *En torno al contrato, la propriedad y la obligación*, Ghersi, Buenos Aires ; *El pensamiento jus-filosófico de Aristóteles y de Santo Tomás,* trad. C. I. Massini, Buenos Aires, Ghersi, 1981 (tous ces volumes sont parus dans la « Pequeña Biblioteca de Filosofia del Derecho »). D'autres traductions ont été publiées en Espagne : M. Villey, *Compendio de filosofia de derecho*, trad. D; et L.H. Liria, Pamplona; Universidad de Navarra, 1979-1981 ; Id., *Filosofía del derecho*, Barcelona , Scire Universitaria, 2003 ; ou en Italie : Id., *La formazione del pensiero giuridico moderno*, trad. F. D'Agostino, Milano, Jaca, 1986. *Le droit romain* a été traduit en japonais en 1955, mais je ne relève aucune traduction en anglais ou en allemand.

7 M. Villey, *Filosofia do direito Definições e fins do direito, os meios do Direito,* trad. M. V. Martinez de Aguiar, São Paulo, Martins Fontes, 2003 (une précédente traduction, dûe à F. et A. Bueno Torres, était déjà parue à São Paulo en 1977) ; Id., *Formaçao do pensamento juridico moderno*, trad. C. Berliner, São Paulo, Martins Fontes, 2006 ; Id., *O direito e os direitos humanos*, trad. M. E. de Almeida Prado Galvão, São Paulo, Martins Fontes, 2007. Je remercie Alfredo Storck de m'avoir signalé ces parutions.

8 M. Villey, *Szövegek a jogi gondolkodás paradigmáinak tanulmányozásához*, trad. C. et K. Varga Csaba Budapest, PPKE, 1996 ; Id., *A jogi gondolkodás paradigmái szövegek*, trad. C. Varga et al., Budapest, PPKE, 2006. Ces deux recueils de « textes sur les paradigmes de la pensée juridique » sont parus dans la « Bibliotheca Cathedrae Philosophiae Iuris et Rerum Politicarum Universitatis Catholicae de Petro Pázmány Nominatae Budapest ».

9 « Préface », in *Le juste partage,* p. 1. La citation complète est encore plus ahurissante : « Michel Villey était peut-être né trop tôt. Je crois que notre époque peut le comprendre mieux que la sienne ne l'a fait ».

10 Voir les articles réunis dans Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard (« Tel »), 2002 et notamment : « Les droits de l'homme ne sont pas une politique » (1980) et « Quand les droits de l'homme deviennent une politique » (2000).

représente une sensibilité assurément plus proche des voies empruntées par Benoît XVI que de celles suivies par son prédécesseur.

S'il est toutefois exact que l'on peut à présent mieux le comprendre, c'est au sens où le recul permet d'observer cette pensée comme un objet historique. On dispose en outre, pour ce faire, de pièces supplémentaires qui apportent un éclairage irremplaçable. Les pensées notées durant trente ans dans les *Carnets* ne constituent pas une sphère intime à laquelle la réflexion menée dans les travaux publiés serait demeurée étanches ; au contraire, elles en révèlent le principal ressort, en témoignant du primat de préoccupations spirituelles. Sans qu'il y ait lieu d'entrer ici plus en détail dans les inquiétudes religieuses qui s'y expriment, prises dans une tension entre des exigences contradictoires[11], on peut au moins en retenir une règle d'interprétation. Les derniers doutes que l'on pouvait avoir sur la nature du projet intellectuel de Michel Villey sont désormais levés. Celui-ci ne peut plus être décrit autrement que comme une philosophie chrétienne qui ne dit pas ouvertement son nom, appliquée à la seule question du droit[12]. Le registre théologique n'est que rarement abordé de front dans les écrits publics. Lorsque c'est le cas, le verdict est très net. L'infériorité du monde humain, corrompu par le péché originel, s'étend également à toutes ses productions juridiques. De là vient « notre impuissance à capter le contenu du droit naturel en aucune doctrine absolue », puisqu'il émane d'une source transcendante qui est par principe inaccessible[13]. Toute la pensée du droit de Villey est prise dans cette articulation qui subordonne le droit humain à la révélation chrétienne ; son expression fait volontiers usage de termes qui peuvent être lus de façon équivoque (nature, justice, vérité, vie, etc.) selon que l'on accepte d'y entendre leur résonance théologique. Il est loisible à chacun d'adhérer à ce projet ou d'être seulement sensible aux charmes d'une écriture polémique souvent acérée, mais mieux vaut le faire en connaissance de cause. En revanche, une fois identifiées ces prémisses théologiques, il paraît difficile de prétendre que cette doctrine offre une réponse appropriée à la question du droit dans les sociétés démocratiques post-modernes, irrémédiablement marquées par le pluralisme des valeurs. Quant à l'œuvre de l'historien, elle ne résiste pas davantage aux outrages du temps. De fait, le principal intérêt qu'il y a aujourd'hui pour un médiéviste à lire Michel Villey est d'observer la formation d'un mythe historiographique, doté d'une remarquable capacité de résistance aux

---

[11] Marie-France Renoux-Zagamé, « Michel Villey et l'Augustinisme : les questions des *Carnets* », *Droits,* 14, 1999, p. 71-87.

[12] Sur ce point, je partage entièrement les conclusions de Bjarne Melkevik, « Michel Villey e la filosofia del diritto: una lettura di *Les Carnets* », *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 83/3, 2006, p. 487-514.

[13] M. Villey, « Une enquête sur la nature des doctrines sociales chrétiennes », *Archives de philosophie du droit*, 5, 1960, p. 37-61, (à propos de Jean-Yves Calvez et Jacques Perrin, *Eglise et société économique. L'enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*, Paris, Aubier, 1959), cf. p. 61 : « En définitive, n'est-ce pas cela la grande leçon du christianisme à la philosophie du droit ? Si la Révélation chrétienne ne nous livre aucune formule, aucun principe juridique, elle nous apprend l'insuffisance de tous les énoncés du droit, l'imperfection de tout système d'organisation temporelle, la faiblesse, la corruption de tout ce qui est du monde ; elle nous invite à nous défier de l'application stricte des lois, à les tempérer par la grâce, la charité, le pardon, la miséricorde [...] Tous nos édifices juridiques laissent le chrétien insatisfait. Jamais les lois, jamais les textes des traités de 'doctrine sociale' ne sont pour lui le droit ». La citation donnée dans le corps du texte provient du paragraphe suivant.

critiques qui lui sont faites. C'est sur ce seul point que je voudrais me concentrer dans les pages qui suivent.

1. La thèse et ses critiques

L'enseignement de Michel Villey se résume à une idée, répétée et modulée de différentes façons, de livres en articles : le sens du « droit naturel classique », dont les expressions les plus achevées se trouvent chez Aristote et Thomas d'Aquin, aurait été perdu et perverti par l'émergence des « droits subjectifs » dont le premier introducteur serait Guillaume d'Ockham et dont Hobbes aurait opéré le dévoilement complet. Les deux faces de cette opposition sont indissociables l'une de l'autre, à tel point que la reconstruction du droit classique, dans lequel dire le « droit » revient à énoncer « ce qui est juste », apparaît comme l'envers exact du régime moderne des droits individuels, compris comme des pouvoirs. Élaborée progressivement à partir de 1946, cette idée a atteint sa maturité dans les cours donnés à Paris de 1961 à 1967, publiés chaque année sous forme de polycopiés, puis rassemblés en un volume.

Ce grand récit de la « formation de la pensée juridique moderne » n'est plus défendable, dans sa problématique d'ensemble comme dans le détail des analyses, pour des raisons qui tiennent d'abord à la forme qu'il emprunte. Ce n'est pas simplement que son information soit dépassée ou parfois périmée. La difficulté tient davantage au style de l'exposition. Ce qui s'annonce comme une histoire de la pensée juridique est inséparablement l'exposé d'une philosophie du droit qui se présente sur un ton volontiers moraliste. Cette ambivalence peut sembler rendre la position de Villey inexpugnable face à toute critique puisque les attaques portées sur un flanc peuvent être contrées au nom de considérations issues de l'autre registre. La dénonciation d'erreurs de détail peut être jugée de peu d'importance au regard de la construction doctrinale d'ensemble, tandis qu'une opposition d'ordre doctrinal ne saurait être en mesure d'ébranler l'édifice érudit. Mais en réalité, cette équivoque fait la grande faiblesse du propos de Michel Villey. Sa présentation de l'histoire de la pensée juridique n'est convaincante qu'à condition d'accepter la thèse qu'elle soutient et inversement, l'adhésion à sa doctrine du « droit naturel classique » impose de se contenter d'une vision caricaturale de l'histoire intellectuelle occidentale.

Dans un article paru en 1988 et repris par la suite en tête d'un volume consacré à la question du droit naturel médiéval, Brian Tierney a mené une critique détaillée des positions de Villey[14], en dénonçant au passage un procédé qui correspond exactement à l'ambivalence que l'on vient de pointer : « he selects a few suitable texts, drapes a whole theory of law around them, and then refuses to take seriously any texts that do no fit his preferred theory »[15]. D'autres réserves concernant la lecture faite par Villey du droit romain soulignent un semblable usage sélectif des

[14] Brian Tierney, « Villey, Ockham, and the Origin of Natural Rights », in *The Weightier Matters of Law. Essays on Law and Religion*, John Witte Jr, Frank S. Alexander (éds.), Atlanta, Scholars Press, 1988, p. 1-31, repris in Id., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1600*, Atlanta, Scholars Press, 1997, p. 13-42.

[15] B. Tierney, *The Idea*, p. 18.

sources[16]. Un travail de recherche historique éclairé rencontre inévitablement quantité de matériaux qui n'entrent que très mal, ou pas du tout, dans un schéma binaire dessiné par avance. Il n'est pas acceptable de les déclarer insignifiants au nom d'une supériorité axiologique de la théorie sur les données factuelles. Ce qui importe au contraire est de formuler un cadre interprétatif susceptible de rendre compte de la complexité des matériaux et de leur agencement. Pour avancer, le travail de compréhension historique doit donc, non pas aller contre les thèses de Villey, mais plutôt oublier une problématisation qui se révèle inadéquate. C'est ce que fait par exemple Annabel Brett, dans un ouvrage consacré au droit naturel à la Renaissance, qui récuse la thèse d'une apparition soudaine des « droits subjectifs » au début du XIVe siècle dans un monde qui les aurait auparavant ignorés, au profit d'une vision moins rigide des discours sur le droit et les libertés[17]. Les présentations de Tierney et Brett peuvent à leur tour être discutées et critiquées, mais c'est désormais avec elles, et d'autres, qu'il faut engager le débat, en prenant congé de la vision réductrice proposée par Michel Villey. Si la perspective qu'il a tracée a pu jouer un rôle dans la stimulation de la recherche sur ces thèmes, il ne peut plus être question de s'y cantonner.

2. Fortunes

Pour comprendre le rayonnement actuel de Villey, bien au-delà des milieux néo-thomistes auxquels sa pensée convient naturellement, il est utile d'adopter le point de vue de la sociologie des sciences. Tout en cultivant l'image d'un penseur isolé, à l'écart de l'institution[18], Michel Villey a en réalité mené à sa façon une carrière de mandarin, en occupant un segment particulièrement étroit dont il a été longtemps l'unique représentant en France. Professeur d'histoire du droit à Strasbourg dans les années 1950, il plaidait pour la création d'un enseignement propre de philosophie du droit en France[19], vantant les modèles allemand et italien

---

16 Yan Thomas, « Michel Villey, la romanistique et le droit romain », dans *Droit, nature, histoire*, p. 31-41 ; Michael P. Zuckert « 'Bringing Philosophy down from the Heavens' : Natural Right in the Roman Law », *The Review of Politics*, 51, 1989, p. 70-85. La même critique est faite par Stamatios Tzitzis, dans un débat avec François Vallançon, retranscrit in *Michel Villey et le droit naturel en question*, p. 26-27.

17 Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, qui ne cite qu'à la note 13 « the highly influential view of the French legal historian Michel Villey » et ne met pas en relief l'infuence exercée par Villey dans la constitution du paradigme qu'elle dénonce.

18 Cette image est encore véhiculée dans un texte aux intonations ouvertement hagiographiques signé par C. Delsol, F. Terré et S. Bauzon, « Le droit comme partage et comme dialogue », *Le Figaro*, 17 janvier 2005 (cité par F. Terré, « Postface », in *Michel Villey. Le juste partage*, p. 193) : « Michel Villey a laissé une très grande pensée française, mais trop oubliée : il est l'un de ces hommes qui n'ont pas assez obéi au conformisme pour obtenir la reconnaissance méritée. [...] Attaché plus que tout à la *disputatio*, au dialogue, à la controverse franche et directe, Michel Villey dut affronter une société qui ne les aimait pas, et paya son tribut de solitude. Ne détestant rien tant que les injures, les sous-entendus, les calomnies, l'intolérance, il prit ses distances par rapport à la vie universitaire. Il ne s'indignait pas de cet écartement. Doté d'un sens élevé de l'humilité, il se considérait, en tant que philosophe, comme un 'serviteur inutile' ». Il faudrait produire une version annotée de ce texte pour faire ressortir la densité des références évangéliques dont il est tissé.

19 M. Villey, « Retour à la philosophie du droit », initialement paru dans les *Etudes philosophiques*

dans des chroniques parues dans la *Revue de droit canonique*[20] et fondant en 1956 à la Sorbonne un séminaire sur ce thème, avant de prendre la direction de l'unique revue française de ce domaine qu'il avait contribué à relancer peu de temps auparavant (*Archives de philosophie du droit,* qu'il a dirigées de 1959 à 1985) et finalement d'accéder à la chaire parisienne en 1961, chaire que son fantôme continue d'habiter puisque le centre de philosophie du droit qu'il avait créé s'est transformé, en 1998, en un institut qui porte son nom. En dépit de ses protestations d'isolement et d'incompréhension, qui font partie à la fois du style de l'homme et de la définition de sa position universitaire face à la faculté de droit, l'enseignement qu'il a donné à Paris pendant plus de vingt ans a laissé des traces profondes, bien au-delà de la rue d'Assas. La recrudescence éditoriale récente témoigne de l'attachement que lui portent d'anciens élèves, peut-être parfois davantage marqués par sa personnalité que par le fond de sa pensée ; à ce propos, il est notable que Villey n'a produit qu'un nombre très limité de véritables épigones[21].

Dans les dernières années de sa vie, alors que sa critique du monde contemporain se faisait plus acerbe, il rencontra finalement une forme de reconnaissance, face à laquelle il affectait une distance ironique[22]. Au début des années 1980, le reflux du marxisme et du structuralisme laissant place à un regain d'intérêt pour les questions politiques, en histoire ou en philosophie, Villey a pu apparaître comme le héros solitaire qui avait maintenu durant des décennies le flambeau de problématiques oubliées[23]. Mais le mouvement qui portait la philosophie morale ou l'histoire politique à retrouver les questions juridiques, et les juristes à s'interroger à nouveaux frais sur les fondements du droit, conduisait également à rompre avec le monopole qu'avait exercé de fait Michel Villey dans ce domaine en France dans les décennies précédentes. Dès cette époque, il n'était plus possible de confondre la réflexion sur l'histoire de la pensée juridique avec la présentation qu'en donnait Villey. L'intitulé même des initiatives lancées au cours

---

de 1955 plaide en conclusion pour la création d'une chaire de philosophie du droit. Retenu dans les *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, de 1957, cet article fait partie de ceux qui n'ont pas été repris dans la réédition de 1962.

20 Durant sa période d'enseignement à Strasbourg, M. Villey a tenu une « Chronique de philosophie du droit » dans la *Revue de droit canonique*, dans laquelle il a notamment relaté ses voyages d'études en Allemagne et en Italie, en 1956 et 1959, pour y observer l'enseignement de cette discipline.

21 François Vallançon « In memoriam », dans *Michel Villey et le droit naturel en question*, p. 16 : « Le succès de M. Villey n'a pas été grand. Il lui est arrivé ce qui est arrivé à beaucoup d'autres, notamment à Aristote et saint Thomas ; de leur vivant, ils ont été suivis par quelques disciples fervents, mais ils ont été ignorés ou rejetés par leurs pairs. ». Au nombre des « disciples fervents » qui ne se sont pas écartés d'un pouce de la ligne tracé par le maître, on compte notamment Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne : la pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, Paris, PUF, 1990 ; Id., *Les principes des choses en ontologie médiévale : Thomas d'Aquin, Scot, Occam*, Bordeaux, Bière, 1997.

22 Les actes du colloque *Droit, nature, histoire* se terminent par les « Notes d'un spectateur », publiées sous le pseudonyme d'Ivon Lin, qui exprime par un anagramme les sentiments du récipiendaire des hommages : *Nil novi,* rien de nouveau.

23 Voir l'intervention révélatrice sur ce point de Blandine Barret-Kriegel, « Modernité de Michel Villey? », *Droit, nature, histoire*, p. 25-29, ou François Ewald, « Droit et histoire », *ibid*., p. 129, relatant ses discussions avec Michel Foucault au sujet de Villey : « Pour ces étrangers aux Facultés de Droit que nous étions, la philosophie du droit en France se confondait avec vous. C'est un fait ».

de cette décennie témoigne d'un écart irrémédiable avec son projet : ainsi, l'usage du pluriel dans le titre de la revue *Droits*, créée en 1985, signale à lui seul la faillite de sa tentative de restauration du concept classique du droit contre les droits. Dans ces conditions, on comprend que le maintien d'un discours sur l'« actualité » de Michel Villey relève d'un malentendu, qui peut être entretenu sciemment pour des raisons idéologiques ou institutionnelles. Le respect que l'on peut avoir pour l'homme et pour le rôle historique qu'il a joué au sein de l'université française, d'éveilleur et de transmetteur de curiosités pour les savoirs anciens, n'impose pas de feindre que sa grande idée doive être tenue pour le dernier mot en la matière, en poussant le ridicule jusqu'à tenter d'imaginer ce que Villey aurait pensé de tel ou telle doctrine récente[24].

S'il importe néanmoins d'y revenir, pour prendre congé de Villey, c'est que le récit qu'il a donné de l'histoire de la philosophie du droit en forme de combat de géants entre Aristote et Hobbes, Thomas d'Aquin et Guillaume d'Ockham, a rencontré un écho considérable dans le monde entier. Comme le souligne Brian Tierney, dès les années 1960, des textes aussi influents que les *Essais sur l'individualisme* de Louis Dumont[25] ou les *Essays on Liberty* d'Isaiah Berlin ont pris appui sur les thèses de Villey. La narration avait de quoi de séduire, que ce soit par l'élégance de la construction, la force de conviction de l'auteur ou la dramatisation du combat d'idées qui a beaucoup fait pour populariser la querelle de la pauvreté franciscaine sous Jean XXII, longtemps avant qu'Umberto Eco s'empare du filon. En prenant pour acquis les critiques de Tierney et de quelques autres, la meilleure façon de démonter cette construction historiographique consiste à en faire la genèse et à en chercher l'origine, en suivant le fil des articles et des ouvrages[26].

3. Origines

Des recherches plus approfondies, appuyées sur des documents d'archives, et notamment d'archives familiales, pourraient compléter ou infléchir le tableau. M'en tenant aux sources publiées, je me contenterai de rappeler des éléments biographiques bien connus[27], à commencer par une lourde hérédité universitaire. Né à Caen en 1914, Michel est le fils de Pierre Villey, éditeur et commentateur de Montaigne, devenu aveugle dans son enfance et disparu prématurément en 1933 dans un accident de train ; il est aussi le petit-fils de l'économiste Edmond Villey (1848-1924), co-fondateur de la *Revue d'économie politique*, doyen de la faculté de

---

[24] C'est par exemple la démarche de René Sève, « Michel Villey et les évolutions contemporaines du droit », *Archives de philosophie du droit*, 2007.

[25] Louis Dumont, « La catégorie politique et l'Etat à partir du XIIIe siècle », in *Essais sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983, paru initialement sous le titre « The Modern Conception of the Individual. Notes on its genesis and that of concomittant institutions », *Contributions to Indian Sociology,* 7, 1965, met largement à profit le cours de Villey publié en 1963.

[26] Parmi les hommages rendus et les rééditions, sauf erreur de ma part, personne ne semble avoir eu le souci d'établir une bibliographie complète.

[27] Je m'appuie notamment sur les « Repères bibliographiques » donnés dans *Réflexions sur la philosophie et le droit* et différents aperçus biographique, dont F. Vallançon, « In memoriam », dans *Michel Villey et le droit naturel en question* et F. Terré, « Postface », in *Michel Villey. Le juste partage*.

droit de Caen, et du philosophe catholique néo-kantien Émile Boutroux (1845-1921) ; sa grand-mère, Aline Boutroux, sœur d'Henri Poincaré, traduisit plusieurs ouvrages concernant la politique américaine[28] ; son frère aîné, Daniel, économiste, l'a précédé de quelques années comme enseignant à la faculté de droit de Paris. Un autre frère, Raymond, né en 1913, fut président de l'ordre des médecins et longtemps conseiller municipal de Caen. Parmi ses oncles, Michel Villey compte en outre un préfet de la Seine, Achille Villey-Desmeserets, nommé après le 6 février 1934, mis à la retraite d'office en octobre 1940 et rappelé en 1946 pour faire partie du comité juridique présidé par René Cassin destiné à passer au crible les lois du régime de Vichy[29]. Un autre oncle, Jean, fut professeur de physique à la faculté de Paris, spécialiste d'électrométrie.

La provenance de certains traits marquants de son profil intellectuel peut être assignée à cet environnement familial, à commencer par une capacité à traiter sur un mode familier des différents moments de la culture occidentale. Cette facilité, qui peut donner l'impression d'une haute érudition, se paie en réalité d'une grande pesanteur puisqu'elle conduit souvent à véhiculer des conceptions et des préjugés vieux parfois de plusieurs générations[30]. Cet héritage culturel a donc lourdement compté, mais il n'a pas suffi à déterminer les choix propres de Michel Villey qui ont parfois pris le contre-pied des perspectives de ses aïeux, selon un dosage assez complexe ; le néo-kantisme de Boutroux peut ainsi être critiqué sans ménagement, alors que son interprétation d'Aristote est alléguée sur un point qui n'est pas d'importance médiocre[31]. La situation semble être comparable pour ce qui est du profil religieux. Le catholicisme de Villey est certainement issu d'une tradition familiale. Son trait le plus marquant est un attachement à Thomas d'Aquin qui se manifeste très tôt dans les textes publiés (dès 1945) et n'a fait que s'amplifier puisque son dernier ouvrage paru a pris la forme d'un commentaire de quelques questions de la *Somme de théologie*[32]. Toutefois, ce thomisme présente des caractères personnels et ne se correspond pas à un courant bien identifié. Villey approuve ainsi la démarche de Marie-Dominique Chenu visant à restituer le visage authentique de Thomas, tout en rejetant le second volet de l'approche du savant dominicain pour qui la découverte du Thomas d'Aquin historique était inséparable d'une reconnaissance plus générale de l'historicité de la théologie catholique et de l'Église romaine[33].

---

[28] Mary Jo Nye, « The Boutroux Circle and Poincaré's Conventionalism », *Journal of the History of Ideas*, 40, 1979, p. 107-120, voir p. 108.

[29] Cf. Jean-Pierre Le Crom, « L'avenir des lois de Vichy », in *Le droit sous Vichy*, B. Durand, J.-P. Le Crom, A. Somma (dir.), Frankfurt, Klostermann, 2006, p. 461. Achille Villey-Desmeserets avait été successivement préfet de Saône-et-Loire (1922-1932), du Rhône (1932-1934) et de la Seine (1934-1940).

[30] Ainsi, les travaux de Pierre Villey sont la principale source citée à propos de Montaigne, *La formation*, p. 383-391.

[31] M. Villey, *Leçons*, 1957, p. 38, note 15, citant « Boutroux, article *Aristote* dans la Grande Encyclopédie », pour expliquer que la méthode dialectique « repose sur l'idée d'ordre naturel. » On notera également que

[32] Id., *Questions de Saint Thomas sur le droit et la politique ou le Bon usage des dialogues*, Paris, PUF, 1987.

[33] M. Villey, «Entretien », *Archives de philosophie du droit*, 36, 1991, p. 293 (entretien réalisé en 1988 avec un journalise chilien). *L'introduction à Thomas d'Aquin* du Père Chenu est décrit comme « un ouvrage très remarquable », mais le jugement positif est aussitôt tempéré par cette remarque : « Depuis, il a fait de saint Thomas une interprétation très progressiste, très historiciste,

Dans ce milieu familial, la personne qui semble avoir pesé le plus fortement sur la formation intellectuelle de Michel Villey, ou qui a du moins manifesté les intérêts les plus proches des siens, est son frère aîné Daniel. Une confrontation de leurs carrières ultérieures révèle un même tropisme philosophique, particulièrement rare dans les facultés de droit et de sciences économiques. Alors qu'il était chargé de la chaire de démographie à Paris, la deuxième année du cours de Daniel Villey, en 1957-1958, porta sur « l'esquisse d'une métadémographie », visant à soumettre la discipline à un examen de philosophie des sciences ; l'année suivante, plus clairement encore, il inaugura un nouveau cours de « philosophie économique »[34]. Dans leur conception de la vie universitaire, les deux frères partagaient un même goût du dialogue et de la controverse ; ils ont tous deux fait passer leur rôle de pédagogue avant celui d'auteur[35]. Devenus collègues rue d'Assas, leurs liens professionnels se firent encore plus étroits ; en 1961, Michel Villey, directeur des *Archives de philosophie du droit*, offrit une tribune à son frère pour dénoncer une récente réforme universitaire[36]. Les affinités politiques sont également évidentes, les deux frères se retrouvant par exemple dans une même critique du catholicisme social[37].

Les grandes lignes du programme de recherche qui a occupé Michel Villey se sont mises en place dans l'immédiat après-guerre. Ses publications de cette période, portant sur des questions de droit romain, ne suffisent pas à restituer son état d'esprit et son positionnement politique à cette date. En revanche, son frère Daniel s'est montré particulièrement loquace durant ces années. Il n'est évidemment pas question d'attribuer à l'un les opinions de l'autre, mais simplement d'obtenir de la sorte un éclairage latéral. Daniel Villey a ainsi fait paraître en 1946 un recueil de textes écrits durant l'occupation et les mois qui ont suivi la libération, sous un titre éloquent : *Redevenir des hommes libres*[38]. Les premières pages de la préface décrivent sa trajectoire personnelle comme les « tâtonnements d'un jeune français », intellectuel catholique, très jeune collaborateur d'*Esprit* entre 1934 et 1938, « qui fut en 1936 un adepte enthousiaste du Front Populaire, et dès 1940 gaulliste sans hésitation - et qui maintenant, dans le chaos idéologique de notre immédiat après-guerre, cherche à retrouver son chemin », hanté par une passion : « celle de la dignité humaine, liée à l'indivisible liberté. Et l'horreur corrélative du totalitarisme » – aussi bien l'hitlérisme défait

---

qui me convient moins ». En réalité, les deux aspects de la démarche de Chenu sont solidaires et remontent aux années 1930, cf. *Une école de théologie: le Saulchoir*, Paris, Le Cerf, 1985.

34 Daniel Villey, *Leçons de Démographie*, t. 2, Paris, Montchrestien; 1958 ; Id., *Notes de philosophie économique*, rédigées d'après le cours et avec l'autorisation de M. Daniel Villey, professeur à la faculté de droit et des sciences économiques de Paris, Les Cours de droit, 1959.

35 Dans le portrait que dresse François Bilger, « Daniel Villey, professeur de liberté », *Revue d'économie politique*, 1971, nombre de formules pourraient aussi bien s'appliquer à son frère.

36 D. Villey, « L'université malade de réformite », *Archives de philosophie du droit*, 1961.

37 M. Villey, *Leçons*, 1957, p. 99, fait en ce sens référence à D. Villey, « Les sept péchés du catholicisme social », *Revue d'économie politique*, 1950.

38 D. Villey, *Redevenir des hommes libres,* Paris, Librairie de Médicis, 1946. La Librairie de Médicis, fondée en 1937 pour s'opposer aux idées du Front populaire, a pu être décrite comme la « citadelle du néo-libéralisme », François Denord, « Aux origines du néo-libéralisme en France. Louis Rougier et le Colloque Walter Lippmann de 1938 », *Le Mouvement social,* 195, 2001, p. 9-34, cf. p. 18-20. En 1939, Daniel et sa femme Florence ont collaboré à la traduction un recueil d'articles intitulé *L'Économie dirigée en régime collectiviste : études critiques sur les possibilités du socialisme*, Paris, Librairie de Médicis, 1939, introduction et conclusion de F. von Hayek.

que le stalinisme menaçant et « tout un faisceau de totalitarismes qui s'ignorent »[39]. Daniel Villey est un libéral, au sens classique du terme, dans une formule personnelle complexe qui le fait en même temps anglophile et européen fédéraliste. Son hostilité au communisme et à toute forme de planification s'est accompagné un temps d'un éloge de Marx, considéré comme « humaniste »[40]. Enseignant durant l'occupation à l'université de Caen puis à Poitiers, il rédigea en juillet 1943, à l'attention du Comité général d'études de la Résistance, des « Notes sur les principes de la paix prochaine » qui soulignent que la défaite devra être celle du nazisme et non de l'Allemagne, et que le combat des alliés ne doit pas être une guerre de conquête[41]. Pour reprendre la métaphore de la « stratigraphie de la Résistance » que Daniel Villey fit paraître dans *Le Monde* en avril 1945, Michel aurait pu appartenir, comme son frère, à ses « couches primitives », aussi bien au titre des « provinces de droite mais républicaines jusqu'à l'os » comme la Normandie et la Lorraine, qu'à celui des milieux universitaires[42]. A titre de confirmation sociologique, on peut noter que le grand constitutionnaliste François Luchaire, cousin des Villey, né en 1920, avocat inscrit au barreau de Caen dès 1939, rejoignit les forces françaises libres en Afrique du Nord[43].

Cette mise en perspective donne l'impression d'un écart assez net entre les orientations des deux frères à la fin de la seconde guerre mondiale. La position de Daniel est fondée sur un humanisme confiant qui lui permet de situer en fonction de l'opposition entre libéralisme et totalitarisme. L'arrrière plan idéologique de Michel est loin d'être aussi fermement dessiné. On peut du moins pressentir que la question du totalitarisme n'a pas été le principal moteur de sa réflexion dans ces années. Le thème n'apparaît que tardivement dans ses travaux et sur un mode mineur. Dans ses cours de 1955, le renouveau allemand du droit naturel, incarné par Coing et Fechner, est présenté comme une réaction bienvenue face au positivisme juridique de Kelsen qui n'a rien pu ni su opposer à la montée du nazisme, mais cette question semble traitée comme relevant spécifiquement de la situation allemande. Pour sa part, l'idéologie communiste n'est pas présentée comme une menace mais plutôt comme un rival qu'il faudrait émuler : « Nous avons besoin d'un système de la philosophie du droit. L'Europe orientale a le sien ... Mais notre Europe occidentale? »[44]. Ce que paraît chercher Villey dans ces années est davantage une voie alternative face à la modernité occidentale prise dans son ensemble. Il y a été conduit par un cheminement personnel dans lequel on ne décèle pas, de façon évidente, une impulsion externe déterminante. Bien que les arrières-pensées ne soient pas exprimées dans cette période, il me paraît

---

39 D. Villey, « Préface », *Redevenir.*, p. vii-viii (texte daté du 3 mars 1946).

40 *Ibid.*, p. xxvii, « N'allez donc point invoquer Marx. Où donc avez-vous vu qu'il fût le prophète du planisme et du totalitarisme ? Marx est un occidentaliste, un nourrisson de la civilisation humaniste, tout l'opposé d'un romantique ». Dans la préface à la troisième édition de sa *Petite histoire des doctrines économiques* (Paris, Librairie de Médicis, 1953, p. 8), D. Villey dit regretter d'avoir été trop favorable à Marx dans son texte rédigé durant l'occupation et publié en 1944, aux Presses universitaires de France.

41 *Ibid*., p. 15-22.

42 *Ibid.*, p. 85-89.

43 Entretien dans le cadre du séminaire « Normandie constitutionnelle », 5 décembre 2005, en ligne [http://centre-histoire.sciences-po.fr/fichiers_pdf/siegfried_11_051205.pdf] A la différence de ses cousins, Luchaire est protestant et homme de gauche.

44 M. Villey, *Leçons*, 1957, p. 110.

vraisemblable de les concevoir comme déjà guidées par la recherche d'une réponse théologique face au « chaos idéologique » de l'après-guerre[45].

4. La découverte

Le premier travail publié par Michel Villey ne laisse rien présager de ses préoccupations ultérieures. Démobilisé après la débacle du printemps 1940, il prépara très rapidement une thèse sur le droit de la croisade, sous la direction de Maurice Grandclaude, historien du royaume de Jérusalem. Ce travail fut en même temps un mémoire de l'EPHE, dirigé par Gabriel Le Bras, ce qui explique sa publication en 1942 chez Vrin dans la collection « L'Eglise et l'Etat » dirigée par Mgr Arquillière[46]. Outre ces deux directeurs et les maîtres de l'université de Caen, les remerciements s'étendent également au médiéviste Louis Halphen qui avait été exclu de l'université par le statut des juifs d'octobre 1940, ce qui suggère un intérêt plus ancien pour l'histoire médiévale[47]. Ce travail a pour objet d'établir une définition juridique de la croisade, à partir des documents de la pratique, dans la lignée de la thèse d'Emile Bridrey qui avait été le professeur d'histoire du droit de Villey à Caen[48]. Le texte n'offre aucun indice permettant de déceler les motivations ou les arrières-pensées qui ont guidé le choix d'étudier le droit de la guerre en temps de conflit mondial ; les circonstances dictaient une prudence évidente à cet égard.

Nommé chargé de cours à Nancy, Villey s'est ensuite tourné vers l'étude du droit romain, publiant dans l'immédiat après-guerre des *Recherches sur la littérature didactique du droit romain* et un « Que Sais-je ? » qu'il faut examiner de pair[49]. Les *Recherches* s'intéressent au processus d'ordonnancement et de classification du droit romain. Un passage du *De oratore* de Cicéron sur l'art juridique y est présenté comme l'annonce d'un programme réalisé par les ouvrages didactiques romains ultérieurs, principalement les *Institutes* de Gaius, qui classent les objets du droit en différents types de choses, corporelles et incorporelles, pour les subdiviser en genres et espèces. Dans l'énoncé de ses perspectives de recherches à venir, Villey paraît dans l'air du temps, en déclarant vouloir approcher le droit romain, non comme un bloc figé mais « comme un ouvrage qui se crée » et

---

[45] Un indice est fourni par les derniers mots du « Que Sais-je? », *Le droit romain*, p. 123 : « des romanistes [...] posèrent les bases du droit moderne européen ; cette ère n'est pas tout à fait révolue. Il y a là une vérité propre à débarasser le coeur de quelques érudits de quelques scrupules possibles, en ces temps de misère. »

[46] M. Villey, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris, Vrin (« L'Eglise et l'Etat »), 1942.

[47] Les remerciements s'adressent également à l'inspecteur Mondanel, pour avoir retrouvé le manuscrit volé de la thèse ; cet épisode réduit encore le temps de préparation du doctorat. Il est donc fort possible que les recherches en vue de la thèse aient commencé avant la mobilisation.

[48] Emile Bridrey, *La condition juridique des croisés et le privilège de la croix,* Paris, Giard et Brière, 1900. On peut également rapprocher l'intérêt de Villey pour les croisades et le royaume de Jérusalem de son service militaire effectué en Syrie en 1936-1938.

[49] M. Villey, *Recherches sur littérature didactique du droit romain (A propos d'un texte de Giceron "De Oratore" 1-188 à 190)*, Montchrestien, 1945, 84 p. ; Id., *Le droit romain*, Paris, PUF (« Que sais-je ? »), 1946. Le dépôt légal de ce volume indique toutefois la date du 15 novembre 1945, et les *Recherches* l'annoncent comme déjà paru. Dans ces deux volumes, le livre sur la croisade est présenté comme publié respectivement en 1941 et 1940.

prendre en compte la pratique des juristes romains[50]. Toutefois, à l'encontre de cette déclaration d'intention, le travail effectivement accompli relève d'une perspective moins fréquentée à cette date qui conduit à s'intéresser à la théorie juridique romaine. Les premières lignes des *Recherches* l'énoncent, dans des phrases liminaires qui méritent d'être citées car on y entend déjà le ton caractéristique de Michel Villey, revendiquant l'inactualité de ses centres d'intérêts : « Le sujet que nous abordons paraîtra démodé. N'allons-nous point contre vents et marées ? ». De façon plus frappante encore, on observe déjà dans cet opuscule la mise en oeuvre d'un point de méthode qui sera généralisé dans les travaux ultérieurs. Cherchant une dimension réflexive du droit romain, Villey la trouve chez un auteur qui ne fait, à ses yeux, que transmettre des éléments analytiques provenant d'Aristote. Quelques années plus tard, dans la première édition des *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, parue en 1957, le chapitre consacré à l'antiquité subordonne le droit romain à la philosophie grecque, au motif que celle-ci lui aurait donné sa forme scientifique[51]. Le pli qui conduit à passer par pertes et profits la substance même du droit romain, en le ramenant à des principes philosophiques aristotéliciens, a donc été pris dès l'origine[52]. C'est sur ce point que Jean-Philippe Lévy fait porter la critique dans son compte rendu de l'ouvrage, en exprimant des réserves sur le postulat d'une influence de Cicéron sur Gaius et en dénonçant la tentation de sauter par-dessus les siècles pour aller de l'un à l'autre auteur[53].

Parmi les quelques auteurs qui s'étaient intéressés à l'inspiration philosophique grecque à l'oeuvre dans le droit romain, Villey ne mentionne guère que l'Allemand Fritz Schulz et le Français Félix Senn[54]. Ce dernier avait publié en 1927 un petit livre, dense et savant, qui mettait en évidence la provenance stoïcienne des principales définitions du droit naturel présentes chez les juristes romains[55]. Villey connaissait d'autant plus sûrement cette recherche que Senn était doyen de la Faculté de droit de Nancy durant la guerre, lorsque lui-même y était chargé de cours. Cependant, loin de se situer dans le prolongement de l'ouvrage de Senn, les *Recherches* s'inscrivent en contradiction avec son propos, en cherchant à mettre en avant une autre source philosophique, que Villey sera amené à privilégier toujours

---

50 M. Villey, *Recherches*, p. 82. Dans le cycle des *Conférences faites à l'Institut de droit romain en 1947*, Paris, Sirey, 1950, plusieurs interventions vont dans le même sens, en s'opposant à l'historiographie italienne de la période fasciste. Voir notamment l'exposé de François Dumont, « Les stratifications de texte », p. 119-130.

51 « Quand la philosophie des Grecs n'aurait donné au droit que sa forme, ce serait déjà l'essentiel. On ne parlerait pas du droit romain s'il n'avait atteint le premier la forme scientifique. L'apport immense de la Grèce à notre tradition juridique, c'est le droit lui-même », *Leçons*, 1957, p. 39. On remarquera que Villey ne s'est jamais intéressé au droit grec lui-même et aux travaux menés sur ce terrain par Louis Gernet, dont une intervention figure dans les *Conférences* de 1947.

52 Dans *La formation,* le chapitre consacré au droit romain n'occupe que sept pages, entièrement consacrées à exposer les influences des différents courants philosophiques grecs, au motif que : « La culture romaine de la période dite classique, c'est surtout la culture grecque, comme de nos jours la culture de l'élite sénégalaise est la culture européenne », p. 99.

53 Jean-Philippe Lévy, *Revue historique de droit français et étranger,* 1945, p. 111-113. Cette contribution à l'étude de la formation du droit savant, qui « ne contient aucune révélation extraordinaire », est toutefois jugée « utile ».

54 M. Villey, *Le droit romain*, p. 49 ; *La formation*, p. 100.

55 Félix Senn, *De la justice et du droit. Explication de la définition traditionnelle de la justice, suivi d'une étude sur la distinction du ius naturale et du ius gentiu*m, Paris, Recueil Sirey, 1927.

davantage. Un article de 1953, repris dans la première édition des *Leçons*, mais écarté de la seconde, souligne l'existence de « Deux conceptions du droit naturel dans l'antiquité »[56], dans le but avoué de minimiser l'importance et l'intérêt de cette inspiration stoïcienne, en exaltant l'apport aristotélicien[57].

C'est un autre romaniste, moins intéressé par les questions de théorie juridique, que Villey reconnaît comme son maître. Durant l'occupation et les années d'après-guerre, Raymond Monier donnait un cours de licence dont le contenu correspondait à son *Manuel élémentaire de droit romain* initialement paru en 1934[58]. Le « Que Sais-je? » de Villey consacré au droit romain peut être décrit comme une synthèse plus expressive et animée de cet enseignement pointilleux. On repère néanmoins des échanges entre le maître et l'élève. L'un des thèmes majeurs de Monier consistait à souligner la conception restreinte de la propriété en droit romain classique. Villey consacre plusieurs pages à ce sujet dans lesquelles il pointe le contre-sens commis par les modernes qui traduisent *abusus* comme « droit d'abuser de la chose », alors qu'il ne s'agit, pour les romains, que de la capacité à la consommer par son usage ou son aliénation[59]. La même remarque n'apparaît chez Monier pour la première fois que dans un cours donné en 1947[60]. Dans ces pages de son « Que sais-je? » où Villey signale que le droit moderne a « largement, et dangereusement, systématisé » la doctrine pour faire de la propriété un « droit inviolable et sacré », on voit apparaître sous sa plume une première référence à Thomas d'Aquin dont il est dit qu'il « connaît mieux l'esprit du droit antique » que les romanistes modernes[61].

Un regard rétrospectif sur ces deux premières publications de romaniste donne le sentiment que les principales coordonnées des travaux ultérieurs étaient en place dès l'année 1945. On y observe la référence aux deux auteurs de prédilection que seront par la suite Thomas d'Aquin et Aristote (et l'on peut légitimement se demander si, dès le départ, ces deux figures n'en faisaient pas qu'une seule, l'aristotélisme de Villey étant très largement médié par la lecture qu'en a fait Thomas d'Aquin). Plus nettement encore, on y perçoit déjà le sentiment d'un contraste entre les droits classique et moderne. Cette piste a été explorée très peu de temps après, dans une série de trois articles rédigés au cours des années

---

[56] M. Villey, « Deux conceptions du droit naturel dans l'antiquité », *Revue d'histoire du droit français et étranger*, 1953, repris in *Leçons*, 1957..

[57] M. Villey, *La formation*, p. 103-106 : « ce n'est point à partir d'elle [la philosophie stoïcienne] qu'ont été posés les fondements de la science romaine du ''droit civil'' » ; « le droit romain [...] paraît surgir dans l'histoire comme application de la doctrine aristotélicienne. » Le cours de l'année 1964-1965 sur l'humanisme et le droit contient des jugements encore plus abrupts, cf. *ibid*., p. 396-397 : « il n'y a point de place dans le stoïcisme pour la notion de droit naturel. On enseigne souvent le contraire ; que les juristes romains devraient le peu – ajoute-t-on – qu'ils auraient de jusnaturalisme à leurs maîtres stoïciens ; que de cette source serait sortie la notion de droit naturel » ; *ibid.*, p. 399 : « Le stoïcisme congénitalement *ignorait* le droit. »

[58] Raymond Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, Paris, Loviton, 1935, republié à de nombreuses reprises. Un cours de licence polycopié, publié durant l'occupation, correspond presque exactement à ce manuel.

[59] M. Villey, *Le droit romain*, p. 84.

[60] R. Monier, *Du mancipium au dominium. Essai sur l'apparition et le développement de la notion de propriété en droit romain. Cours de droit romain approfondi*, Paris, Les cours de droit, 1947, p. 106. Dans les versions antérieures des cours de Monier, l'observation ne se retrouve pas.

[61] M. Villey, *Le droit romain*, p. 84 : « les formules générales et emphatiques des juristes du XIXe siècle sont inexactes et dangereuses ; on ne les trouverait pas chez saint Thomas. »

suivantes. Le premier a été publié dans le volume de la *Revue d'histoire du droit français et étranger* daté de 1946 mais effectivement paru en 1948. En un sens, il ne s'est agi que de déployer les conséquences des *Recherches* qui faisaient du plan des *Institutes* de Gaius la meilleure expression de l'esprit du droit romain influencé par Aristote. Une confrontation entre le plan des traités didactiques classiques et les classifications modernes du droit permet ainsi de montrer que « la notion de droit subjectif » est absente des « systèmes du droit romain classique », pour citer les termes employés dans le titre original de l'article[62]. Une note initiale, supprimée dans les rééditions du même texte, le présentait comme « le chapitre préliminaire d'un essai encore inédit sur les droits subjectifs, et en particulier sur la notion de droit réel »[63]. Si l'essai n'a pas été publié en tant que tel, deux études qui auraient pu y prendre place sont parues sous forme d'articles, datés de 1947 et 1949. Elles montrent que l'expression *jus in re* en droit romain ne doit pas être comprise au sens d'un droit subjectif, le droit étant toujours une institution objective, classée parmi les *res incorporales*, et non un pouvoir sur la chose[64]. Si l'opposition entre les pôles classiques et modernes est fermement tracée, le passage de l'un à l'autre est décrit comme une évolution graduelle : les premiers droits subjectifs seraient apparus au bas Empire, les glossateurs médiévaux les auraient étendus mais ils ne se seraient généralisés qu'à l'époque moderne, l'influence de la philosophie cartésienne étant ici soupçonnée.

Dans sa conférence de 1947 à l'Institut de droit romain, Villey présente son enquête comme l'effet d'une décision personnelle : « J'avoue, non sans quelque timidité, que je me suis laissé gagner par le problème, bien vaste, qui est celui de l'origine de l'idée de droit subjectif. »[65]. Cette mise en perspective ne se cherche aucun point d'appui, n'invoque aucun patronage intellectuel majeur ; seuls deux travaux techniques sur le droit subjectif sont allégués, en guise de renvoi à la bibliographie antérieure[66]. La « découverte » de Villey, si l'on peut qualifier ainsi l'identification du questionnement qui l'a occupé durant les quarante années suivantes, doit d'abord se comprendre en fonction du contexte politique français et international. La période durant laquelle a été défini cet objet de recherche

---

62 M. Villey, « La notion de droit subjectif et les systèmes du droit romain classique », *Revue historique de droit français et étranger*, 1946, p. 201-228. Le même texte est reproduit, avec quelques modifications, dans les *Leçons* de 1957 (ch. 11), sous le titre « La justice distributive et l'idée du droit subjectif », et dans l'édition de 1962 (ch. 8) comme « Les *Institutes* de Gaius et l'idée de droit subjectif ». La date de parution effective est signalée par Raymond Monier, Maxime Lemosse, *Bibliographie des travaux récents de droit romain*, Paris, Domat-Montchrestien, 1949.

63 La même note révèle que l'auteur s'est « beaucoup aidé, en son début, du cours de doctorat de notre maître, M. R. Monier » (*Du mancipium au dominium)*. Des remerciements sont adressés à Gabriel Le Bras et Pierre Petot.

64 M. Villey, « Le 'jus in re' du droit romain classique au droit moderne. Suivi des fragments pour un dictionnaire du langage des glossateurs », *Conférences faites à l'Institut de droit romain en 1947*, p. 187-225 ; « Du sens de l'expression jus in re en droit romain classique », *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 3, 1949 (= *Mélanges Fernand De Visscher*, II), p. 417-436.

65 M. Villey, « Le 'jus in re' », p. 187.

66 Octavian Ionesco, *La notion de droit subjectif dans le droit privé*, Paris, Sirey, 1931 ; Arno Schantz, *Das subjektive Recht als Bestandteil des allgemeinen Teils der Rechtsordnung*, Berlin, Heymann, 1931. Plus cinglant encore, la note liminaire de « La notion de droit subjectif » contenait l'avertissement suivant : « Nous ne croyons pas utile d'indiquer ici une bibliographie, aucun ouvrage n'ayant encore, à notre connaissance, traité directement les mêmes problèmes ».

correspond assez précisément à celle de l'élaboration d'une nouvelle constitution, par l'assemblée élue en octobre 1945. Le texte finalement adopté en octobre 1946, après le rejet d'une première version, était précédé d'une nouvelle déclaration des droits de l'homme, reformulant la déclaration de 1789 en y ajoutant une série de droits économiques et sociaux[67]. Dans ces années, les propos de Villey sont dénués de toute inflexion dépréciative. Il entérine apparemment sans réserves une situation historique : « La notion de droit subjectif est aujourd'hui fondamentale. Issus d'une civilisation individualiste, nous tendons à penser le droit en fonction de l'individu » ; il reconnaît en outre que cette conception imprègne l'ensemble du droit et de la politique contemporains[68]. Mais en l'absence de critique explicite, on peut néanmoins subodorer quelques arrières-pensées. Le simple fait de noter l'origine récente de cette notion et son absence du droit classique va à l'encontre d'un lieu commun de l'heure, défendu notamment par Jacques Maritain, l'un des plus influents thomistes de l'époque. En 1945, Maritain publiait à Paris un ouvrage paru à New York en 1942 sur la question des droits de l'homme, qui eut un fort impact sur la préparation de la Déclaration universelle des droits, promulguée par l'Organisation des Nations-Unies en 1948. Dans le prolongement de son *Humanisme intégral* de 1936, Maritain prenait pour acquis que les droits de l'homme, exprimant les finalités de la nature humaine, étaient « un héritage de la pensée chrétienne et de la pensée classique »[69]. Près de trente ans plus tard, Michel Villey eut l'occasion de s'exprimer à ce propos, en jugeant que «le restaurateur de la philosophie de saint Thomas » avait, sur ce point, indûment modernisé les vues politiques du maître dominicain[70]. Lorsqu'il définissait, en 1945-1946, ses hypothèses de travail, on peut raisonnablement penser que le jeune romaniste avait déjà bien mesuré les implications politiques de son programme de recherches.

5. Clôture du système

Il n'est pas exact de dire, comme le fait Stéphane Rials, que Villey n'a lu Léo Strauss que « très peu et très tard »[71]. Au contraire, il a lu très tôt et très attentivement *Droit naturel et histoire*, dès sa traduction française en 1954 – traduction elle-même réalisée rapidement, sur les recommandations de Raymond Aron, deux ans à peine après l'édition américaine qui mettait en forme des

---

67 Les extraits du journal de Daniel Villey, publiés dans les dernières pages de *Pour redevenir des hommes libres*, témoignent que le projet d'une nouvelle déclaration est discuté dès octobre 1945. Ce projet ne choque D. Villey que d'un point de vue formel, et non sur le fond, cf. p. 355, 394-395.

68 M. Villey, « La notion de droit subjectif », p. 167 et *ibid*., p. 169 : « Et si nous sortions du domaine du droit privé pour nous aventurer sur le terrain des droits de l'homme et du citoyen et des programmes politiques, quel triomphe ne nous révélerait-il pas de l'idée de droit subjectif ? Et combien nous verrions les masses populaires françaises convaincues des ''droits'' de chacun! »

69 Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle,* Paris, Hartmann, 1945. Le texte avait été initialement publié en 1942 par les éditions de la Maison française à New York.

70 M. Villey, « Sur la politique de Jacques Maritain (à propos de Gregorio Peces Barba, *Persona, sociedad, estado. Pensamiento social y político de Maritain*, Madrid, Edicusa, 1972) », *Archives de philosophie du droit*, 19, 1974, p. 439-445, qui se conclut sur cet euphémisme : « Je n'estime pas pour ma part que le Politique soit le meilleur dans la doctrine de Maritain ».

71 S. Rials, « Michel Villey, histoire et philosophie, histoire d'une philosophie », in M. Villey, *La formation*, p. 3, n. 3.

conférences initialement prononcées en 1949[72]. Le sentiment qui prédomine dans le compte rendu qu'en fait Villey dans les *Archives de philosophie du droit* n'est pas celui de la reconnaissance d'une affinité intellectuelle, mais au contraire celui de la déception. L'ouvrage, jugé brillant, « nous laisse un peu sur notre soif ». La raison de cette déception est énoncée d'une formule : « Même l'exposé historique des doctrines dans lequel l'auteur avait, chemin faisant, accepté de se confiner n'a pris en rien forme d'un système clos, entier et définitif ». Au total, ce livre « décousu et (peut-être volontairement) mal composé, est surtout riche par le détail »[73], mais il est loin d'apporter la réponse que cherche alors Villey. Celle-ci est alors résumée dans le mot de « système ».

Il peut être surprenant d'accorder un tel poids à une notion qui a perdu depuis longtemps toute pertinence opératoire en histoire intellectuelle. Pourtant, si l'on veut saisir le sens du projet de Villey, il est indispensable de mettre en avant l'importance qu'il accorde à la formulation d'un « système » et de rappeler le prestige dont la notion a joui du XVIIe au XIXe siècle. C'est sur ce point que son héritage intellectuel se transforme en handicap. En cherchant lui-même à bâtir un « système » de la philosophie du droit, articulé à une « histoire des systèmes » de philosophie juridique, Villey appartient davantage à la génération de son grand-père Boutroux qu'à celle de ses contemporains. L'inactualité, revendiquée dès les premiers mots des *Recherches* et fièrement proclamée au fil des publications, n'est pas une simple coquetterie. Villey est, intellectuellement et culturellement, un homme du XIXe siècle[74]. Son goût du « système » en est l'une des traces les plus manifestes.

La double quête d'un « système » doctrinal et d'une « histoire des systèmes » qui domine ses travaux est gouvernée par une conception assez tranchée de l'histoire de la philosophie : « Il est probablement vrai que toutes les grandes thèses philosophiques transcendent la chronologie et qu'elles existent de tout temps, se livrant un perpétuel combat à travers les siècles »[75]. Le droit lui-même est plongé dans l'histoire des sociétés. Pourtant, « la clé de l'histoire du droit est l'histoire de la philosophie ». En effet, le droit proprement dit est « ensemble cohérent de règles, science coordonnée du juste ; système construit à partir de quelques principes conscients »[76]. Pour cette raison, un « système juridique » au sens où l'entend Villey peut être reconstruit à partir de la doctrine philosophique qui le précède et l'inspire, et uniquement de cette façon. La transformation d'un système juridique ne peut s'effectuer qu'en fonction d'un renversement philosophique préalable.

Au cours des années 1950, alors qu'il était collègue de Paul Ricoeur à Strasbourg, Villey s'est intéressé aux courants philosophique contemporains, surtout allemands, cédant, au passage, au rite de la visite à Heidegger. Outre un intérêt pour l'existentialisme, le terrain sur lequel il s'est le plus avancé est celui

---

72 Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, traduit de l'anglais par Monique Nathan et Eric de Dampierre, Paris, Plon, 1954.

73 *Archives de philosophie du droit,* 1954, p. 280-282.

74 Pour être plus exact, l' « histoire des systèmes philosophiques » est demeurée au programme du baccalauréat jusque dans les années de l'entre-deux guerres. C'est ce modèle dont Villey ne s'est jamais départi.

75 M. Villey, *La formation*, p. 392.

76 M. Villey, « Cinq axiomes et une définition », *Leçons,* 1957, p. 19.

des philosophies de l'histoire. En 1956, il donna une série de conférences sur ce thème qui furent intégrées à la première édition des *Leçons,* puis retirées de la seconde édition. Un chapitre entier y est consacré à Arnold Toynbee que Villey admet ne connaître encore que de seconde main, mais pour qui il éprouve une sympathie de principe. La conclusion majeure qu'il en retire est précisément le rejet de l'idée de progrès, en faveur d'une vision cyclique dans laquelle s'enchaînent essor et décadence de toutes les civilisations[77]. Un article de 1954, rédigé deux ans avant ces conférences, présentait déjà sous cette forme l'histoire du « volontarisme juridique »[78].

C'est au moment où il fut élu professeur à Paris que Villey livra la première exposition synthétique de son système, dans un long article de 1961 dépourvu de notes et sobrement intitulé « Abrégé du droit naturel classique »[79]. Cet « abrégé » constitue en réalité la reconstruction d'un « système » aristotélo-thomiste dont Villey lui-même est l'auteur au sens fort du terme. Le principal reproche que l'on peut faire à cette construction doctrinale est d'avoir été classée parmi les figures historiques, pour servir de référence à l'aune de laquelle seront jugées et dévalorisées toutes les doctrines juridiques ultérieures. Dans son étude introductive à la nouvelle édition des cours parisiens, Stéphane Rials cherche à rendre compte d'un « durcissement », après 1960, des positions de Villey qui aurait « de plus en plus profondément douté des possibilités d'un compromis satisfaisant avec la modernité »[80]. Plusieurs hypothèses, non exclusives l'une de l'autre, sont avancées : le concile de Vatican II aurait eu pour effet de radicaliser sa critique de la modernité ; la présentation, dans son enseignement, des thèses « volontaristes et nominalistes » de ses adversaires intellectuels aurait exacerbé ses positions anti-individualistes ; finalement, l'accès à la chaire parisienne aurait libéré une expression moins nuancée de ses positions. Ces différentes explications sont en effet complémentaires, mais elles doivent se comprendre en fonction d'un élément central qui est l'arrivée à maturité de la doctrine. Après avoir énoncé une première version achevée de son « système », Villey a quitté l'attitude du chercheur pour s'installer dans une posture de moraliste, mettant en garde la jeunesse de la faculté de droit contre la pente malencontreuse suivie par la civilisation occidentale depuis le XIVe siècle.

Dans la construction d'une « histoire des systèmes », la place d'Ockham était dessinée par avance. Le premier texte dans lequel il est question du théologien anglais permet de comprendre le cheminement suivi par Villey. Cet article de 1953, consacré au « origines du droit subjectif », met d'abord au premier plan la nouveauté de la définition du droit selon Grotius comme « qualité morale d'une personne par laquelle elle possède quelque chose ou agit justement ». Cette définition est alors présentée comme « l'acte de naissance d'un type de pensée juridique individualiste »[81]. La suite de l'article souligne l'absence d'une telle définition en droit romain classique. Puis, cherchant des précédents, le regard

---

77 M. Villey, *Leçons*, ch. 22, « A. Toynbee et la faillite du progrès ».

78 M. Villey, *Leçons*, ch. 18, « Essor et déclin du volontarisme juridique ». Dans l'édition de 1962, l'article prend le titre de « Essor et décadence ».

79 M. Villey, « Abrégé du droit naturel classique », *Archives de philosophie du droit*, 1961, p. 25-72

80 S. Rials, « Michel Villey », p. 26.

81 M. Villey, *Leçons*, 1957, ch. 14 : « Les origines de la notion de droit subjectif », ici p. 222. Conférence de 1953 à la société d'histoire du droit (vérifier la date et lieu de première parution).

s'arrête sur Guillaume d'Ockham. Ce dernier n'est alors lu qu'à travers les analyses de Georges de Lagarde, dont Villey tend à minimiser les jugements. L'apport d'Ockham lui semble alors limité à la question particulière du droit de possession, la définition plus générale du droit comme pouvoir entrant lentement dans le corps de pensée collectif de la scolastique.

C'est au moment de préparer la deuxième année de ses cours parisiens, en 1962-1963, que Villey a enfin lu quelques textes d'Ockham, son interprétation étant toujours guidée par la lecture de Lagarde qui en faisait, pour des motifs idéologiques opposés, l'introducteur d'un « esprit laïc » annonçant la modernité politique[82]. Désormais, c'est l'ensemble du tournant juridique moderne qui se trouve rassemblé dans la doctrine ockhamienne. Le changement d'opinion sur ce point est clairement annoncé : « Quelques-uns, dont il m'est arrivé d'être, datent [l']éclosion [du positivisme juridique] de la doctrine juridique de Hobbes. Il est assez paradoxal de transporter cette conception de l'art juridique, qui paraît caractéristique de la rigueur scientifiquer moderne, dans les ténèbres du Moyen Age »[83]. Parmi les différents motifs d'un tel déplacement, l'esprit de provocation de la polémique anti-moderne entre pour une part non négligeable. En soulignant que le débat essentiel a eu lieu il y a plus de six siècles et que la pensée contemporaine est à peine capable d'en prendre la mesure, c'est toute la tradition intellectuelle moderne qui se trouve d'un coup dévalorisée[84]. Mais la raison majeure tient à ce qu'Ockham était le candidat le plus crédible pour tenir le rôle de premier héraut d'un « système » moderne défini par opposition au thomisme. Dans ce cours, Villey semble avoir décidé d'attribuer au franciscain toutes les conséquences imputables à son « nominalisme », afin d'en faire, en quelque sorte, un Hobbes par anticipation : individualiste, volontariste, anglais et de surcroît anti-papiste. Il ne faut pas sous-estimer, dans la surévaluation délibérée d'Ockham, l'élément de désobéissance à l'égard d'un souverain pontife. De ce fait, la fuite de Michel de Césène et de ses partisans hors d'Avignon en mai 1328 a pu être élévée au rang d'événement cardinal de l'histoire de la philosophie du droit.

Les premiers mots du cours consacré à Ockham le présentent, « jusqu'à plus ample information », comme le penseur franciscain le plus marquant pour l'histoire de la philosophie du droit. La précaution était bien venue. De fait, une dizaine d'années plus tard, dans un article majeur consacré aux implications intellectuelles des définitions de la pauvreté franciscaines sur le développement du droit de propriété moderne, Paolo Grossi mettait en avant le rôle de Pierre de Jean Olivi[85]. La publication de ses *Quaestiones de perfectione evangelica*, intervenue dans les décennies suivantes, a amplement confirmé cette analyse. Villey n'en a tenu nul compte. Sa vision de l'histoire de la philosophie du droit s'est figée au début des années 1960 et n'a par la suite admis aucune ouverture à la recherche historique ni

---

[82] Georges de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïc au déclin du Moyen Age*, Paris, Vrin, 1956, t. 4, 5 et 6. En 1953, Villey utilisait l'édition de 1946. La recherche de Lagarde s'inscrit dans le prolongement de sa thèse, *Recherches sur l'esprit politique de la Réforme*, Paris, Picard, 1926.

[83] M. Villey, *La formation*, p. 229.

[84] M. Villey, *La formation*, p. 257: « Les formules d'Occam sont précises : j'ai peur qu'elles ne dépassent en clarté celles que nous exposent nos théoriciens d'aujourd'hui » ; p. 275 : « Je doute que nous puissions nous élever à la hauteur que surent atteindre, au tournant du XIVe siècle, les professeurs et étudiants de l'Université de Paris ».

[85] P. Grossi, « *Usus facti*. La nozione della proprietà nella inaugurazione dell'età nuova », *Quaderni Fiorentini*, 1, 1972, p. 287-355.

aucun dialogue avec d'autres théories juridiques. Cette clôture du « système », qui fait sans doute sa force aux yeux de ses partisans, est l'une des raisons majeures qui conduisent, aujourd'hui, à reléguer son récit de « la formation de la pensée juridique moderne » au rang des constructions historiographiques obsolètes. Son examen sous cet angle n'est pas totalement dépourvu d'intérêt, mais son actualité pour la recherche historique n'est pas défendable.

XLVI

Nicole Oresme : violence, langage et raison politique*

(janvier-avril 1996)

La violence est au cœur de la société politique française des XIV^e^ et XV^e^ siècles. C'est l'un des grands apports de l'ouvrage de Bernard Guenée sur l'assassinat du duc d'Orléans[1] de l'avoir mis en évidence. Cette « violence familière », commune aux grands et aux petits, « a un statut ambigu »[2]. Parfois recommandée, elle demeure tolérable tant que le crime est puni ou pardonné. Mais refuse-t-elle le pardon, cherche-t-elle à se justifier et à se faire approuver, comme le réclame obstinément Jean sans Peur après son forfait, le retour à la paix devient impossible et le pays bascule dans la guerre civile. L'assassinat du frère du roi par son cousin est vengé huit ans plus tard par le dauphin. Celui-ci se trouve, pour son crime, exclu de la succession au profit du roi d'Angleterre Henri V en 1420, et n'ose pendant les neuf ans qui suivent affirmer son droit à la couronne. La démonstration indique assez les limites et les faiblesses de l'État français au début du XV^e^ siècle. Elle en fait aussi apparaître l'un des ressorts essentiels. Car la tension entre l'idéal d'une société d'ordre et de justice et cette dure réalité nourrit un élan réformateur où se révèle ce qu'il y a de plus profond dans l'aspiration étatique. Le désir d'État est un désir de paix. Jamais il ne s'éprouve autant qu'aux

---

* [Autopublié comme document de travail du Working Group on Science, Religion and the Early-Modern World-view, European University Institute, Department of History and Civilisation, avril 1996, puis comme Working Paper (HEC n° 97/1), Institut Universitaire Européen, Florence, 1997]

1. Bernard GUENÉE, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans. 23 novembre 1407*, Paris, 1992.
2. *Id*., p.100.

pires heures du désordre civil – jusqu'au silence et au retrait du monde. L'œuvre et l'action de Jean Gerson l'illustrent admirablement[3].

Sur ces points, la réflexion de Nicole Oresme, dans ses commentaires au *Livre de Politiques* d'Aristote qu'il traduit en français entre 1370 et 1374[4], est étonnement proche de l'analyse que propose Bernard Guenée. Peut-être n'y a-t-il pas lieu de s'en étonner. Sa pensée politique est en effet profondément marquée par l'expérience d'une précédente crise qui avait déjà mené le royaume au bord du chaos. De plus, sa réflexion travaille précisément sur l'écart entre le monde tel qu'il est et tel qu'il pourrait être. Il y a, pense Oresme, comme une fatalité de la guerre et de la violence. C'est elle qui justifie la division irréductible de l'espace politique en entités souveraines. Seule une royauté juste aux pouvoirs modérés, aux appétits mesurés, peut y porter remède. Mais il convient aussi, pour éviter les risques de troubles intérieurs, qu'elle soit successorale, et la continuité dynastique instantanée. En vérité, une très large part de sa pensée politique se dévoile à partir de cette thématique. C'est ce que l'on voudrait tenter d'exposer dans les pages qui viennent.

Langage et politique

Né près de Caen vers 1320, Nicolas Oresme a été l'élève, puis le collègue de Jean Buridan à la faculté des arts de Paris[5]. Ses premiers travaux prolongent ceux de son maître en philosophie naturelle, dédaignant presque totalement la grammaire et la logique au profit de la seule physique et plus encore des mathématiques. Mais, contrairement à celui-ci, il choisit de suivre un cursus habituel en entrant, en 1348 à la faculté de théologie, bénéficiant d'une bourse du prestigieux collège de Navarre. C'est en 1355 qu'il obtient le grade de maître en théologie. Pourtant, fait extrêmement rare, presque rien de ses positions théologiques n'est connu. Une seule de ses questions sur les *Sentences* de Pierre Lombard a été conservée[6] et développée dans un écrit ultérieur[7]. Ce semble être les événements politiques contemporains qui orientent la suite de la carrière originale

3 *Id*., p.232-263, 286-287, et sur l'ensemble de cette problématique, Claude GAUVARD *« De Grace Especial ». Crime, État et société en France à la fin du Moyen Age*, Paris, 1991, spécialement, ch. 20 «Pardonner et punir», vol. 2, p.895-934.

4 A. D. MENUT éd., « Maistre Nicole Oresme. Le *Livre de Politiques d'Aristote* », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol 60, part 6 , Philadelphie, 1970. [désormais cité *LP* - les très rares cas où l'on citera le texte de la traduction et non les gloses seront indiqués par la mention « (trad.) ». On conserve évidemment l'orthographe originale, en restituant seulement les accents pour faciliter la lecture]

5 Sur la vie d'Oresme, voir A.D. MENUT « Introduction » à *LP*, p. 5-43 et François Neveux, « Nicole Oresme et le clergé normand du XIV^e^ siècle » in J. QUILLET dir., *Autour de Nicole Oresme*, Paris, 1990, p.9-36. Pour une liste des oeuvres et manuscrits connus, voir Benoît PATAR, *Nicolai Oresme Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Anima*, études doctrinales en collaboration avec Claude Gagnon, Louvain-Paris, 1995 [désormais cité DA], p.15*-29*.

6 Ph. BÖHNER, « Eine Quaestio aus dem Sentenzkommentar des Magisters Nikolaus Oresme », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 14, 1947, p. 305-328. Le manuscrit unique qui la conserve comporte également le brouillon de cinq autres questions, parmi lesquelles trois sont développées dans les commentaires des *Éthiques* et des *Politiques*.

7 Ernst BORCHERT, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spät-Scholastik nach dem Traktat 'De Communicatione idiomatum' des Nicolaus Oresme*, Münster, 1940 : « alias dixi in tertio sententiarum, que nunc deo dante propono diffusius et ordinarius pertractare », p.5*.

de ce théologien physicien sans théologie explicite. En effet, c'est à l'occasion de la convocation des états de décembre 1355 qu'il rédige un *Traité des monnaies*[8] dans lequel il conteste vigoureusement le droit du roi à muer arbitrairement le cours des monnaies. La question était au centre des débats, et l'assemblée obtint en effet du roi l'engagement à maintenir une monnaie stable, sous réserve que les états parvinssent à s'accorder sur l'impôt consenti en échange. Si « la chose demourroit sans determination » lors de la réunion suivante, annonçait Jean le Bon, « nous retourneriens a nostre demaine des monnoyes »[9]. C'est précisément contre l'idée d'un « domaine des monnaies » compris comme revenu royal ordinaire que s'élève l'ensemble du Traité[10]. Raymond Cazelles et Jaques Krynen ont bien montré l'engagement des universitaires dans ce mouvement de réforme, et le poids de l'enseignement d'Aristote qui porte leur revendication[11]. Le préambule d'un acte pris à la suite des états en conserve directement la marque : « Raison enseigne qu'il ne doit mie estre jugié a chose reprehensible, se selon les diversités des temps, les statuz humains se muent »[12]. S'il reste à la porte de l'assemblée, Oresme joue toutefois un rôle de premier plan dans le mouvement réformateur. Sa responsabilité s'accentue encore lorsqu'il est élu, en octobre 1356, grand maître du collège de Navarre. Alors que le roi Jean est prisonnier des Anglais à la suite de la défaite de Poitiers, que le mouvement parisien mené par le prévôt des marchands Étienne Marcel verse dans la violence et s'allie au parti factieux de Charles de Navarre, Oresme fait partie de ceux qui se tournent alors vers le dauphin Charles. On sait peu de choses des rapports exacts qu'il développe alors avec le jeune prince, si ce n'est qu'il devient son chapelain, et qu'il est qualifié de « conseiller » en 1359. Sa carrière scientifique prend un tour nouveau à la suite de cette crise. Il quitte le collège de Navarre et l'université en 1362 pour une prébende de chanoine à Rouen. Au cours des années qui suivent, il traduit en français, de lui-même, certains de ses écrits[13], rédige en français des traités qui dénonçent le recours à l'astrologie judiciaire, et une dernière série d'écrits scientifiques en latin. À considérer l'ensemble de cette production, Oresme semble alors persévérer dans une posture

8 Nicolas ORESME, *Traité de la première invention des monnaies*, L. WOLOWSKI éd., Paris, 1864, réimpr. Rome, 1969 [désormais cité *TM*]. Pour la version latine, Charles JOHNSON éd., *The «De Moneta» of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, Londres, 1956. Une traduction moderne est fournie dans *Traité des monnaies et autres écrits monétaires du XIVe siècle (Jean Buridan, Bartole de Sassoferrato)*, Cl. Dupuy éd., F. Chartrain trad., Lyon, 1989. L'édition critique de la version française préparée par J.E. Parker, Maître Nicole Oresme : *Le traictié des monnoyes*, thèse, University of Syracuse, 1952, est demeurée inédite. La meilleure analyse du texte est présentée par Lucien GILLARD, « Nicole Oresme, économiste », *Revue Historique*, 279 (1988), p.1-39.

9 *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, F. SECOUSSE éd., Paris, 1732, t. 3, p. 34, art. 27 (28 déc. 1355).

10 On peut toutefois supposer que le texte a été rédigé avant la réunion. L'ordonnance reprend en effet sa recommandation que des étalons des pièces officielles soient distribuées à travers le royaume, en garantie contre des altération subreptices. De plus, la seconde version du texte (1358) ajoute une réponse à la réserve posée par le roi : « pour aucun discorde seurvenant entre la multitude de la communaulté, elle n'a pu convenir en une maniere notable…», *TM*, ch.23, p. 69.

11 Raymond CAZELLES, *Société politique, noblesse et Couronne sous Jean le Bon et Charles V*, Genève-Paris, 1982, p. 302-303, Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII^e^-XV^e^ siècles*, Paris, 1993, p. 419-426.

12 *Ordonnances*, t.3, p. 46 (13 jan. 1356).

13 Il n'est pas l'auteur de la traduction du *Quadripartitum*, cf. Max LEJBOWICZ, « Guillaume d'Oresme, traducteur de la *Trétrabile* de Claude Ptolémée », *Pallas*, 30, 1983, p. 107-133.

« engagée », cherchant à peser sur l'entourage royal par le savoir et la raison, mais aussi sur la cour pontificale d'Avignon devant laquelle il prononce, à Noël 1363, un sermon dénonçant les injustices qui rongent l'Église[14]. À la suite de ces travaux, le dauphin Charles, devenu roi, lui confie la tâche de traduire et commenter le corpus éthico-politique d'Aristote, puis, le *Livre du ciel et du monde*[15] qu'il achève en 1377. Pour le remercier de ses services, Charles V le fait alors élire évêque de Lisieux, lui offrant personnellement son anneau épiscopal. Oresme garde toutefois une place à la cour, où il concélèbre notamment les funérailles de la reine, mais sans jamais exercer de fonctions officielles. Il s'éteint deux ans après le roi, en 1382, âgé de 62 ans.

Indéniablement, « dans l'histoire de la pensée occidentale, Nicolas Oresme est un grand nom. Il a la taille d'un Descartes»[16]. Mais pour ce qui est des travaux sur son oeuvre, la comparaison n'est pas de mise. Depuis sa publication en 1864, son *Traité des monnaies* a suscité un intérêt constant, le plus souvent de la part d'économistes. Après les enthousiasmes, sans doute excessifs, de Pierre Duhem au début de ce siècle[17], la compréhension de ses recherches scientifiques font l'objet d'avancées importantes[18]. En revanche, pour dresser le portrait d'Oresme en philosophe moral et politique, les contributions se font bien plus rares[19]. Elles ont souvent tendance à le prendre comme illustration des idées ou des conflits politiques du règne de Charles V. Mais très rares sont les panoramas de la philosophie politique du XIVe siècle qui lui font la place qu'il mérite, à la hauteur d'un Marsile de Padoue[20]. Le passage d'Oresme de l'université à la cour, et du latin

14 Nicolas ORESME, *Sermo coram papa Urbano V et cardinalibus habitus anno 1363*, in Flaccus ILLIRICUS, *Catalogus testium veritatis*, Bâle, 1556, p. 878-895.

15 Nicolas ORESME, *Le Livre du ciel et du monde*, A.D. MENUT et A. J. DENOMY éds., Madison (Wisc.), 1968 [Désormais cité LCM]

16 Bernard GUENÉE, *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Age*, Paris, 1987, p.133.

17 « Mais Oresme n'a pas seulement été le précurseur de Copernic, il a été aussi le précurseur de Descartes et le précurseur de Galilée ; il a inventé la Géométrie analytique …», Pierre DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1916, t. 7, p. 534. Voir la mise au point de Stefano CAROTI, « Nicole Oresme precusore di Galileo e di Descartes », *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 32, 1977, p. 11-23 et 413-435.

18 Voir les contributions à quelques ouvrages récents : P. SOUFFRIN et A. Ph. SEGONDS éds., *Nicolas Oresme. Tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle*, Padoue-Paris, 1988 ; Stefano CAROTI éd., *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Florence, 1989 ; J. QUILLET dir., *Autour de Nicole Oresme*, Paris, 1990 ; Bernard Ribémont éd., *Le Moyen Age et la science. Approches de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales*, Paris, 1991, ainsi que Claude GAGNON, « Le statut ontologique des *species in medio* chez Nicole Oresme », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 60, 1993, p. 195-205 et le volume de *Vivarium*, 13/1, 1993.

19 Susan M. BABBITT, « Oresme's "Livre de Politiques" and the France of Charles V », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol.75, part.1, Philadelphie, 1985, n'offre guère qu'un guide commode pour une première lecture du texte. Des aperçus dans Mario GRIGNASCHI, « Nicole Oresme et son commentaire à la *Politique* d'Aristote », *Album Helen Maud Cam*, Paris-Louvain, 1960, t.1, p. 95-152 et Shulamith SHAHAR, « Nicole Oresme, un penseur politique indépendant de l'entourage du roi Charles V », *L'Information historique*, 32 (1970), p.203-209. Voir surtout, Jeanine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier (1378). Sources doctrinales*, Paris, 1977, p.105-167 ; Id., *Charles V, le roi lettré. Essai sur la pensée politique d'un règne*, Paris, 1984, *passim* et Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p. 111-124, 390-95, 424-32 et *passim*.

20 James Morgan BLYTHE, *Ideal government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, 1992, ch. 12, « Nicole Oresme and the synthesis of aristotelian political thought », est

au français, semblerait ainsi devoir contenir l'étude de ces textes dans le cadre de la seule histoire politique française. En outre, aucun philosophe ne s'est encore avisé qu'Oresme fournit le premier ensemble philosophique en langue française, et non le moindre. La diffusion du vocabulaire immense qu'il a forgé à cette occasion devrait pourtant fournir la matière d'un important travail de sémantique historique[21], qui pourrait notamment expliquer pourquoi l'anglais semble avoir conservé mieux que le français certaines de ses notions clés. Il est vrai qu'on ne sait encore presque rien des lectures et des reprises de ses travaux, ni même du poids qu'a eu son œuvre sur Pierre d'Ailly et Jean Gerson, et à travers eux, sur le mouvement conciliaire[22].

En ce qui concerne le *Livre de Politiques*, l'une des raisons de cette situation, outre la publication tardive de l'édition critique, tient à la difficulté à manier l'ensemble de la traduction et des gloses. Il est donc nécessaire, avant d'en venir au vif du sujet, de dire un mot sur la démarche suivie dans l'ouvrage. Il s'agit là d'éclairer de l'intérieur le projet d'Oresme, sans le rapporter exclusivement à son statut de commande royale. Certes, Oresme écrit et traduit pour Charles V. Certains passages ont probablement été lus et discutés dans le « club de lecture » royal[23]. On n'a pas tort d'y voir souvent apparaître des « convictions nationales, monarchiques et concrètes »[24]. Et son effort pédagogique n'a pas été vain, puisque certains principes politiques ont été aussitôt mis en oeuvre, tels que la désignation du chancelier par élection[25]. Mais le statut philosophique du texte signifie tout de même qu'il conserve quelque portée universelle. Mettre Aristote au service de la réformation de l'État suppose un effort considérable d'élucidation et d'explication de texte. Tenter de penser la politique médiévale à l'aide d'un philosophe antique réclame de vrais trésors d'inventivité

De plus, comme l'indique très justement Serge Lusignan, Oresme inverse la rhétorique habituelle des préfaces de travaux commandés : « du commandement de tres noble et tres excellent prince Charles … je propose translater le latin en françois »[26]. C'est un projet assumé personnellement qu'il met en oeuvre, en réponse à la commande royale. Son « excusacion et commendacion de cet ouvrage » l'explicite en démontrant la nécessité politique de faire du français une langue savante, avec un accent très neuf mis sur sa perfectibilité possible[27]. Le

---

l'un des seuls à le faire, qui note, p.206, « Oresme is the most important of the commentators » (des Politiques).

21 Voir pour l'instant R.A. TAYLOR, « Les néologismes chez Nicole Oresme », *Actes du Xe congrès international de linguistique et philologie romane*, t. 4, 1965, p. 727-37.

22 James Morgan BLYTHE, *Ideal government*, p. 248-277, en signale quelque traces, chez d'Ailly, Gerson et Seyssel.

23 Françoise AUTRAND, *Charles V, le sage*, Paris, 1993, p.731.

24 Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p.114.

25 Siméon LUCE, « Le principe électif, les traductions d'Aristote et les parvenus au XIVe siècle » in *La guerre de cent ans*, Paris, 1890, p. 179-202.

26 A.D. MENUT éd., *Maistre Nicole Oresme. Le Livre de Ethiques d'Aristote*, New York, 1940 [désormais cité *LE*], p.97, (certains manuscrits donnent « j'ay proposé », ou plus fortement encore, « je, Nicole Oresme doyen de l'eglise de nostre dame de Rouen, propose »), cité par Serge LUSIGNAN, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française au Moyen Age*, Paris-Montréal, 1986, p.155. Voir p. 154-166. La contribution de Jeanine QUILLET, « Nicole Oresme et le français médiéval », in D. BUSCHINGER éd., *Figures de l'écrivain au Moyen Age*, Göppingen, 1991, p. 235-247, y ajoute peu.

27 « Mais se Dieu plaist, par mon labeur pourra estre mieulx entendue ceste noble science et ou

topos d'une *translatio studiorum*, qui traditionnellement justifiait le transfert des études à l'université de Paris, est porté à sa conclusion ultime. Sa démarche se réclame sur ce point de Cicéron qui recommandait en son temps que la science grecque fût traduite en latin[28]. « Or est il ainsi que pour le temps de lors, grec estoit en resgart de latin quant as Romains comme est maintenant le latin en resgart de françois quant a nous »[29]. L'accomplissement de ce transfert réclame ainsi un déplacement des lieux du savoir, de l'université vers la cour. C'est bien la destination politique de l'ensemble des « arts et [d]es sciences » qui s'affirme de la sorte. En rééditant ce geste civilisateur, son rapport même au texte des Politiques s'incurve. Il faudrait ici parler d'une lecture cicéronienne d'Aristote qui va bien au-delà des seules références explicites. On peut déjà la sentir à travers certaines gloses qui tentent d'« accorder » Aristote et Cicéron[30]. Elle imprègne en vérité l'ensemble de son rapport au discours politique. Oresme a fait directement l'expérience, avec l'échec des états de 1355-1356, du message central de Cicéron. La sagesse est impuissante sans le secours de la parole. L'éducation du prince et de son entourage, à laquelle il s'est ensuite consacré, l'a pourtant confirmé dans sa conviction que, si toute action politique passe par le langage, le savoir doit pouvoir s'énoncer dans la langue commune. Aux déficiences de la langue politique peut répondre une politique de la langue. L'entreprise de traduction est inséparablement une entreprise d'actualisation des *Politiques*. C'est une telle conviction qui lui donne une liberté de ton, une fraîcheur et un souci de confronter les réalités contemporaines aux modèles politiques grecs et romains qui font le plus souvent défaut aux commentaires universitaires. À travers l'interposition de Cicéron se dévoile ainsi une possibilité de revenir au plus profond de l'« entencion » d'Aristote, en retrouvant la portée pratique de la « science de politiques ».

Les remarques de Quentin Skinner sont plus que jamais précieuses pour guider l'abord d'un tel texte. L'insertion si précise de l'œuvre dans un projet politique interdit évidemment de la comprendre hors de son contexte. Elle impose également d'accorder une étroite attention à sa force illocutoire, d'autant plus que le texte lui-même est traversé par une réflexion sur la langue et ses pouvoirs. Mais ces précautions n'interdisent en rien de chercher à saisir pour lui-même son contenu de pensée proprement philosophique. Elles demandent seulement qu'on le comprenne à partir de ses propres conditions d'énonciation. Le respect du texte doit aller plus loin encore. Ce ne sont pas des propositions qu'il s'agirait d'en extraire, comme autant de réponses positives à un questionnement politique sérié d'avance. Le

---

temps avenir estre bailliée par autres en françois plus clerement et plus complectement. Et, pour certain, translater telz livres en françois et baillier en françois les arts et les sciences est un labeur moult proffitable, car c'est un langage noble et commun a genz de grant engin et de bonne prudence », *LE*, p. 101.

28 « Et comme dit Tulles en son livre de Achademiques, les choses pesantes et de grant auctorité sont delectables et bien aggreables as genz ou langage de leur païs », *Ibid*.

29 *Ibid*.

30 « Aristote distingue ces gouvernemens sous le nom de policie et Tulles les distingue sous le nom de chose publique […] Et tout ce peut estre acordé par raison », *LP*, p.128a ; « Eustrace dit que par ce que dit est l'en peut prendre la diffinicion de justice, et dit que justice est un habit par lequel ceulz qui le ont sont fais electifs et operatifs de ce qui est equal en distribucions et en commutacions. Et a ceste diffinicion pourroit l'en bien accorder et reduire les autres diffinicions de justice que met Tulles (Cicéron), Plotin (sic, pour Platon?) et autres philosophes et celles qui sont es loys des Romains, combien que ilz soient impropres », *LE*, p. 298. La présence de Cicéron dans les gloses, explicite ou silencieuse, mériterait une étude à elle seule.

questionnement lui-même est à reconstituer, en cherchant à suivre le jeu de ses arguments (« moves in an argumentation ») et les déplacements qu'il opère par rapport au savoir mis en oeuvre[31]. Il n'y a dès lors pas d'autre façon de lire un texte que de chercher à saisir ce qui s'y produit.

Épouser le mouvement d'un texte se révèle une tentative particulièrement délicate lorsque celui-ci se présente sous la forme du commentaire d'un ouvrage canonique. Peut-être est elle plus qu'ailleurs nécessaire, pour se garder de la tentation de réduire une pensée à quelques prises de positions éparses. La réflexion d'Oresme se coule dans les interstices que lui offrent les Politiques, ou qu'elle creuse en elles. Si elle s'en écarte, c'est pour y revenir aussitôt, et le travailler continuellement de la sorte. C'est précisément un tel mouvement de torsion qu'on a voulu explorer en choisissant comme fil directeur le thème de la violence, qui constitue une question limite de la réflexion politique. Ce thème fait saillir, comme réponse à la violence, les questions centrales du langage et de la raison. En réponse à la violence s'affirme le caractère raisonnable de la vie politique, qui se réalise uniquement par la médiation de la parole. Le thème joue ainsi un rôle de révélateur privilégié des enjeux et des difficultés de l'entreprise d'Oresme. Une telle lecture, partant des limites du discours, laisse inévitablement dans l'ombre un grand nombre de points essentiels. C'est notamment toute la problématique des différents types de régimes politiques et de leurs combinaisons qui ne sera qu'esquissée, en s'en tenant à ce qu'Oresme conçoit comme le meilleur d'entre eux, et ses déviations possibles[32]. Cette traversée sera donc loin d'épuiser la richesse d'un texte encore méconnu. Du moins permettra-t-elle, on l'espère, d'en faire apparaître quelque articulations notables. Et puisque cette lecture est en même temps présentation d'une oeuvre, il a semblé nécessaire de faire figurer en note l'essentiel des passages que sollicite l'interprétation.

Le thème sera d'abord saisi à partir de la fonction qu'il remplit dans la réfutation que propose Oresme de l'idée d'un gouvernement universel. Il faudra ensuite le voir à l'oeuvre dans l'espace des rapports entre cités, en cherchant à comprendre de quelle façon la raison politique peut poser le problème de la guerre. Puis c'est à l'intérieur de la cité qu'il sera suivi, à travers la réponse d'Oresme aux menaces de sédition et de division interne. Ce dernier point nous conduira à l'enjeu principal de sa philosophie politique, qui est de penser les moyens de la continuation et préservation des royaumes. Pour finir, on tentera brièvement de confronter son projet politique à sa démarche scientifique. Mais avant toute chose, il est nécessaire de consacrer un premier développement à ce qui constitue l'originalité de sa démarche argumentative.

L'expérience et la raison : histoire et philosophie

Guillaume de Moerbeke avait produit vers 1260 une traduction latine des *Politiques* strictement littérale, mais souvent peu intelligible[33]. Il revenait aux

31 Quentin SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, 1996, en particulier le ch.2, « The Politics of Eloquence ». Voir aussi les articles réunis dans James TULLY éd., *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Londres, 1988.

32 La question est traitée en détail par James Morgan BLYTHE, *Ideal government*, p.203-240.

33 *Aristotelis Politicorum libri octo. Cum vetusta translatione Guilielmi de Moerbeka*, éd. F.

commentateurs, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Pierre d'Auvergne les premiers, d'éclairer la lettre et le sens[34], sans pouvoir s'appuyer sur le moindre commentaire ancien, grec ou arabe[35]. Oresme, pour sa part, est tenu de présenter un texte français immédiatement lisible. Il s'efforce pourtant de ne pas s'éloigner « du texte de Aristote, qui est en pluseurs lieux obscur, afin que je ne passe hors son intention et que ne faille »[36]. Sa solution consiste à s'écarter de la littéralité pour redoubler fréquemment le texte latin d'un couple d'expressions françaises, en incorporant parfois dans la traduction même des fragments des gloses antérieures. Il joint en outre à chacun des livres une « table des forts mots » où sont expliqués la plupart des néologismes forgés. Une première série de gloses se présente ainsi comme de véritables notes d'éditeur, dans lesquelles il justifie ses choix de traductions, contre les « expositeurs », la traduction latine, et même le texte grec qu'il devine en certains points confus[37]. Il déploie une ingéniosité remarquable pour élucider des allusions qui lui demeurent obscures. Ses explications s'en tiennent rarement à une simple paraphrase, mais font jouer, de manière habile, différents points du texte entre eux, afin de faire ressortir, parfois contre la lettre même, « l'entencion d'Aristote ». Elles s'appuient également sur d'autres écrits du Philosophe, principalement les *Éthiques*, qu'il comprend comme une préparation à la politique[38]. Dans cette lecture, le premier commentaire d'Albert le Grand est son guide et son modèle quant à l'explication du texte, même s'il le critique et le dépasse souvent. Pour ce qui est de l'interprétation, il suit plus généralement le *Defensor pacis*, cité explicitement par deux fois[39]. Certaines idées ou notions sont expliquées par référence à des réalités politiques du XIV[e] siècle[40] ou par ce que

---

SUSEMIHL, Leipzig, 1872. « Mais pour ce que les livres de Aristote furent faiz en grec, et nous les avons en latin mout fort (difficile) a entendre … Et neentmoins, les livres d'Aristote, et par especial Ethiques et Politiques, ne pevent avoir esté proprement de grec translatés en latin, si comme il appert par ce que encore y sont pluseurs moz grecs qui ne ont pas moz qui leur soient correspondens en latin», *LE*, p. 99-100. Oresme confronte les deux traductions successives de Guillaume, à chaque fois que leur divergence peut faire sens.

34 Jean DUNBABIN, « The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics » in. N. KRETZMANN, A. KENNY et J. PINBORG éds., *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 723-737. Oresme utilise également un commentaire anonyme, qui ne semble pas être celui de Gautier Burley, Mario GRIGNASCHI, « Nicole Oresme et son commentaire », p. 125.

35 Pierre PELLEGRIN, « Introduction », in ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, 1993, p.14-18. Nous le suivons aussi dans sa restitution du titre au pluriel, qui est conforme à l'usage qu'en fait Oresme.

36 *LE*, p. 100.

37 « Et me semble que ce est ce que il veult dire, combien que le texte soit obscur et mal entendu des expositeurs et par aventure mal translaté en latin », *LP*, p. 227a ; « Ceste chose est obscure, et par aventure, mal translatee ou escripte. Et sunt les expositeurs contraires. Et la translation que je ay mise s'acorde plus au texte que ne funt leur expositions et est plus raisonnable », *Id*., p. 248b, ou pour donner un exemple précis : « Aucuns textes ont *modicam terram*, mes il doit y avoir *non modicam* », *Id*., p. 238b.

38 « Et de toute ceste doctrine, la meilleur, la plus digne et la plus profitable, c'est la science de moralité contenue […] en un livre divisé en deux, qui sont appelés Ethiques et Politiques », *LE*, p. 97, « cest livre et Politiques est une meisme science qui est appellée civile, mais en cest livre sont bailléz les principes de politiques. Et pour ce qui ceuls asquels la science de politiques appartient ont a considerer de vertu, est il necessaire en cest livre de traiter de vertu », *Id*., p. 141. Le fait que la traduction des Éthiques laisse moins de place aux commentaires s'explique par la destination politique de l'ensemble de l'entreprise.

39 *LP*, p. 137a-b. Marsile de PADOUE, *Defensor pacis*, C.W. PREVITÉ-ORTON éd., Cambridge, 1928, *Le Défenseur de la paix*, trad. franç., J. QUILLET, Paris, 1968.

40 « Et tel demagogue fu en Flandres, un appellé Jaques d'Artevelte. Et es cités d'Ytalie ont esté

l'on pourrait appeler des notations ethnographiques[41]. Plus fréquemment encore, c'est chez les historiens latins qu'il trouve matière à illustrer le texte. De nombreuses gloses, généralement situées à la fin d'un chapitre, lui permettent de récapituler et ordonner les éléments qui viennent d'être avancés, ou de fournir des définitions qui souvent ajoutent au texte. Enfin, sur certains points qu'Aristote ne mentionne pas ou ne traite pas à fond, Oresme insère de longues questions où se dévoile au mieux sa réflexion propre. Ces questions interviennent souvent assez tard dans le texte. Le livre VII en accueille le plus grand nombre. Il y a là une forme de souci pédagogique. C'est seulement après avoir exposé les notions et les distinctions essentielles qu'Oresme s'autorise à les mettre en oeuvre. Mais on peut également y voir une prédilection pour ce livre où Aristote étudie la « constitution excellente ». La torsion imprimée au texte à travers ces questions n'a rien d'une trahison. On peut plutôt suggérer que c'est Aristote lui-même qui autorise sa propre mise à jour et son détournement. Sa philosophie politique a pour finalité l'action dans le présent. Elle réclame, de l'intérieur même de son projet, une adaptation aux situations historiques. C'est en ce sens du moins qu'Oresme le comprend, avec la caution cicéronienne, et qu'il saisit son oeuvre pour penser les questions que son siècle lui pose. Aristote joue dès lors comme autorité dans un sens très particulier. Le nom propre devient synonyme de l'appareil conceptuel qu'il fournit et du champ de recherche qu'il ouvre[42]. Il fonde la possibilité d'une réflexion purement politique.

L'emploi insistant des historiens mérite qu'on s'y attarde un peu[43]. La destination du texte pourrait l'expliquer en partie. S'adressant à un public extra-

---

pluseurs telz », *LP*, p. 174a ; « ce que nous appelons thaquehan », *Id*., p.201a, « aussi comme l'en diroit que la Chambre des Comptes ne eust a resgarder sus le Parlement, ne le Parlement sus elle », id., p. 258b, « et tele chose est aucunement semblable a l'assemblée generale des maistres de l'Estude de Paris », *Id*., p. 274a.

41 « Item, une tele chose est ce que l'en appeloit purgation de fer chaut, de quoy l'en souloit user, si comme il appert par les registres de la noble Estude de Paris et Université », *Id*., p. 201a ; « et par aventure ce est tele chose comme l'en souloit appeler en France chalivali », *Id*., p. 229a ; « Aussi comme ou païz de Normandie, l'en donne au miex luitant un mouton ou un buef », *Id*., p. 338b.

42 Constamment reviennent dans les gloses des formules telles que « Aristote diroit que », *Id*., p.138a, 160a, 178b, etc., « l'intencion de Aristote est que », id., p.109a, 136b, 244b ou « selon la doctrine de Aristote », *Id*., p.84a, 274b, qui équivalent à « selon ceste science », id., p.159b, 160a, 189a, etc. ou « selon philosophie », *Id*., p. 83b, 88b, 159b, etc. Cf. Jeannine QUILLET, « Nicole Oresme traducteur d'Aristote » in P. SOUFFRIN et A.Ph. SEGONDS éds., *Nicolas Oresme. Tradition et innovation*, p. 81-91.

43 D'après l'index (qui n'est pas irréprochable sur ce point), la source la plus utilisée, hormis l'Écriture et Aristote, est l'*Histoire universelle* de Justin, citée 40 fois, qui lui permet de compléter son information sur la Grèce ancienne. Viennent ensuite Augustin, Jérome, Cicéron, Ovide et Sénèque, qui sont parfois cités en tant qu'information historique. Parmi les autres historiens latins, Orose, Lucain, Tite Live, Solin, Valère-Maxime, Juvénal et Salluste sont cités plus de 5 fois. Il est fait en tout référence à plus d'une cinquantaine d'auteurs classiques. Parmi les textes médiévaux, seuls « l'ystoire des Bretons » de Geoffroi de Monmouth et les *Faits des romains* ont ses faveurs (3 citations, soit autant que Cassiodore et plus que Bède), mais des textes de moindre autorité ne lui répugnent pas : « Et de ce je ay trouvé en nostre eglise de Rouen une histore qui met la genealogie du roy d'Escoce Guillaume de l'an de grace 1186 siques a Noé et a Japhet son filz », *LP*, p. 57a, ou encore « le temple de Saincte Sophie a Constantinople, lequel est descript es hystoires de l'eglise de Rouen », *Id*., p. 317b. Mais le plus souvent, Oresme se réfère simplement aux « histoires » ou aux « historiographes », voire aux « cosmografes », sans autre précision. Ce recours à l'histoire mériterait à l'évidence une étude plus systématique. Seule Jeannine QUILLET l'a pour l'instant noté, en marge d'une étude sur un thème prochen

universitaire, Oresme a sans doute un besoin plus pressant que les précédents commentateurs d'illustrer d'exemples les thèses philosophiques qu'il expose. On ne saurait pourtant y voir un simple apparat rhétorique destiné au divertissement du lecteur - ou plutôt, de l'auditeur, puisque la traduction glosée est conçue pour être lue aux princes et à leurs conseillers. Le recours à l'histoire a véritablement valeur de preuve. Des formules telles que les suivantes scandent littéralement chacune de ses démonstrations : « Et est chose provée par les vielles histoires », « et appert aussi par experience, car es hystoires sunt exemples innombrables », « et pource que il semble par les hystoires que tousjours a esté ainsi »[44].

Cet appel à la preuve historique met en jeu le statut même de la philosophie politique en tant que discipline pratique et « science mundaine ». À travers lui, c'est la façon dont Oresme comprend et reçoit l'oeuvre d'Aristote qui s'éclaire. Les *Politiques* sont « comme un livre de lays presque natureles, universeles et perpetueles » sur lesquelles « toutes autres lays particulieres, locales ou temporeles … sunt fundees »[45]. Mais Oresme sait, « par un petit livre de la vie de Aristote »[46], qu'avant de rédiger « a grant diligence et en son parfeit eage … la principal et final de ses oevres », celui-ci a d'abord composé « une hystoire de deux cent et cinquante policies ». Dans cette liste des oeuvres d'Aristote, Oresme reconnaît les Polîitiques sous le titre de « l'Istore des Policies », et plus précisément le second livre « ouquel sunt mises et recitées pluseurs policies de cités et de philosophes ». Jusqu'au seuil de son ouvrage, le Philosophe semble avoir fait oeuvre d'historien. Les deux démarches ne se confondent pas. Mais leur articulation a une signification précise. La philosophie pratique n'a d'autre matière que l'action et les formes de la « communication humaine ». De cette matière, les histoires apportent un témoignage d'experience qui s'ajoute aux « faiz qui sunt chescun jour ». C'est sur elle que porte le jugement politique. Seule bien sûr la raison peut dire le juste, le bien et l'expédient. Mais la raison pratique vise, chez Aristote, un monde sublunaire marqué par l'imperfection et l'inachèvement, auquel la prudence, vertu politique par excellence, fournit une perfection propre[47]. Et « dans le monde de l'action humaine, les règles sont essentiellement variables »[48]. La raison en est que les lois humaines dépendent des constitutions, elles-mêmes diverses et fonction de la diversité des situations humaines. Il n'en reste pas moins qu'à chaque situation correspond une seule constitution excellente, même si la diversité empêche toute comparaison ultime de ces excellences.

« Doxographie et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Nicole Oresme », *Medioevo*, 18, 1990, p. 288-289.

44 « Et est chose provée par les vielles histoires et par les faiz qui sunt chescun jour», LP, p.216b ; «Et appert aussi par experience, car es hystoires sunt exemples innombrables des horribles crudelités qui ont esté entre les tirans et leur proceins », *Id*., p. 246a ; « et pource que il semble par les hystoires que tousjours a esté ainsi en toute policie reputée pour bonne », *Id*., p. 311a.

45 *Id*., p. 44b.

46 « Vita Aristotelis », in V. ROSE éd., *Aristotelis Fragmenta*, p. 446. Aristote ne s'est bien entendu jamais considéré comme historien. Cette formulation indique seulement que, pour le traducteur du fragment, comme pour Oresme, l'observation des faits politiques ne se conçoit qu'en tant qu'élément d'un récit historique.

47 Voir la démonstration classique de Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

48 Pierre PELLEGRIN, « Introduction », p. 38 et ID., « La *Politique* d'Aristote : unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 1987, p. 129-159.

Oresme est sans doute l'un des penseurs médiévaux qui a tenté de comprendre et prolonger le plus fidèlement cette démarche. Mais il en reçoit l'héritage depuis un horizon intellectuel qui déplace radicalement certains présupposés d'Aristote. Il récuse ainsi la césure absolue entre les phénomènes célestes et sublunaires. Les événements naturels eux-mêmes sont marqués par la contingence. L'un des axes centraux des travaux d'Oresme est de montrer qu'ils n'ont qu'une nécessité apparente[49]. C'est bien entendu l'intervention possible de la toute-puissance divine qui se tient derrière cette restriction. Se déplace ainsi la différence essentielle entre les règles de ces deux ordres de phénomènes. La connaissance des unes comme des autres est tout aussi incertaine. Leurs règles ne sont au mieux que probables. Aux causes de nature s'ajoute, sur terre, l'intervention de la volonté humaine, corroborée ou sanctionnée par la volonté divine[50]. D'autre part, la naturalité de la vie politique que présente Aristote est traduite en termes de lois naturelles[51]. La façon dont Oresme les comprend peut se saisir à partir de la notion de «raison naturelle» qui gouverne tout le texte. Le «pur philosophe» ne peut prendre la vérité révélée comme point de départ. Il parle à l'aide du seul reste de raison que conserve l'homme failli[52]. Cette raison qui incline l'universalité des humains à la justice est pour lui synonyme du libre arbitre[53]. Elle permet au philosophe d'apercevoir les raisons naturelles objectives sur lesquelles sont fondées les lois naturelles qui dictent le juste dans la conduite humaine[54]. L'autorité de l'Écriture ne peut intervenir que dans un second temps, pour confirmer ou poser des limites à cet exercice de la raison. Car l'entreprise philosophique ainsi encadrée a sa finalité propre - la vie bonne dans une communauté politique - qui ne se résorbe pas dans les fins dernières surnaturelles. Elles s'articulent d'une façon précise. La vie politique est d'autant meilleure qu'elle permet que Dieu soit « bien servi et honoré»[55]. Mais elle n'y parvient qu'à travers la réalisation d'une excellence

49 Henri HUGONNARD-ROCHE, « Modalités et argumentation chez Nicole Oresme », in P. SOUFFRIN et A.Ph. SEGONDS éds., *Nicolas Oresme. Tradition et innovation*, p. 145-158, qui cite les formules suivantes : « Mes par aventure aucun diroit que Aristote suppose que toute chose pardurable durera tousjours et de necessité. Et je di donques que il ne convenist ja faire telz arguemens comme il fait, mes il souffisist dire seullement ceste chose est necessaire et donques ne puet non estre et par consequant, elle est incorruptible », *LCM*, p. 216 ; « il est faux de dire que toute chose perpetuel ou temps a venir est necessaire et ne peut non estre », *Id*., p. 246.

50 «Combien que volenté et liberté des hommes soit cause d'aucunes teles choses ou en les faisant ou en les deservant par pechié, toutesvoies la sterilité de la terre et l'inclination des hommes, laquele pluseurs ensuient, sunt causées de nature», *LP*, p. 298a.

51 Sur l'origine de cette notion, cf. Brian TIERNEY, « Origins of Natural Rights Language : Texts and Contexts, 1150-1250», *History of Political Thought*, 10, 1989, p. 615-646. Les termes de «droit» ou «lois» naturels se tiennent dans le même registre pour Oresme : «loy est la descripcion de droit en escript ou en pensée ou en mémoire», LE, p.300.

52 On évitera dans la mesure du possible de parler d'« homme » pour désigner l'être humain, comme Oresme nous y invite : « homo signifie homme et femme et nul mot de françois ne signifie equipeillement », *LE*, p. 100.

53 « tout homme qui a usage de raison est franc par nature car sa volenté ne est subjecte ne serve a quelcunque creature mes seulement a Dieu », *LP*, p. 59a, « volenté proprement dite est appetit intellectif, en ceste maniere nulle chose mortele n'a volenté fors homme, ne nulle chose ne fait rien voluntairement fors homme qui a entendement et usage de raison et liberté et puissance de faire et de non faire », *LE*, p. 183.

54 « Et sus ceste raison naturele sunt fundees aucunes lais natureles qui metent plus particulierement ce que est de droit en ceste matiere », Id., p. 62a.

55 « Car ja soit ce que felicité active ou toute bonne action pratique soit la premiere et proceine fin de cité, toutesvoies tout ce est principalment et finablement pour contemplation, comme pour fin

proprement politique. Cette visée spécifique de la politique s'accompagne de règles qui lui sont propres et ne se confondent pas immédiatement avec les préceptes divins, quoiqu'elles leur restent hiérarchiquement subordonnées.

C'est une nature humaine corrompue par le péché originel, mais conservant une aptitude à la justice, que considère le droit naturel, et non un état d'innocence antérieur à la chute[56]. Oresme l'entend au sens d'un droit des gens, s'imposant à l'ensemble des droits positifs humains[57]. Il conteste également, à la suite d'Albert le Grand, l'idée courante, fondée sur une phrase d'Ulpien reprise dans le Digeste (1, 1, 1, 4), que ces lois soient communes aux hommes et aux animaux. Le droit relève en effet d'une «vertu morale ou intellectuelle» proprement humaine[58]. Il indique d'ailleurs une domination naturelle de l'homme sur les autres animaux[59]. Deux traits de la nature humaine qui la distinguent de l'animalité la destinent à la « communication civile » : l'institution de la parole qui la rend possible[60] et ses infirmités naturelles qui interdisent à l'être humain de « vivre sans l'aide dez autres »[61]. De là découlent des lois qui fondent les formes enchâssées de la «communication humaine». La « maison » repose sur les lois du mariage, qui prohibent l'inceste, l'adultère et la polygamie, et sur l'amitié naturelle entre parents et enfants[62]. La «rue», composée de plusieurs maisons, est interprétée comme

---

derreniere et comme pour felicité principal, laquel est ou cultivement divin. Et pour ce diroit l'en selon ceste philosophie que le royalme et la cité sunt beneurés (bienheureux) la ou Dieu est bien servi et honoré […] Et ainsi est declaré que selon Aristote, la felicité de chescun singulier et de toute la cité en commun est principalment en contemplation, combien que la cité en commun doie avoir l'une et l'autre felicité, et que en elle doient estre operations de toutes bonnes vertu», *Id*., p. 286b.

56 « Et par ce appert que en estat de innocence, quant nature humaine ne avoit pas telez necessités, il ne estoit mestier de tele distinction [entre serfs et libres]. Et selon ce pevent estre glosés aucuns docteurs qui dient que touz sunt francs par nature, ce est a dire selon la premiere creation et selon nature entiere et non pas corrompue par pechey », *Id*., p. 59a-b. Il vise ainsi la définition augustinienne du droit de nature.

57 « Et donques droit naturel est ce que ilz appellent ius gentium, fors que ilz le declairent confusément », *LE*, p. 303.

58 « car tel droit resgarde seulement humaine creature. Et ceulz qui dient qu'il est commun as bestes parlent trop improprement ; car droit et justice sunt vers unes choses. Et entre les bestes ne est droit ne justice ne jurisdition ne autre vertu morale ou intellectuele fors par similitude ou par metaphore », *LP*, p. 335b et *LE*, p. 303.

59 « toutes bestes rebelles ou fuitives […] sunt de nature subjectes a homme », *Id*., p.62a. Il est notable qu'Oresme ne se réfère pas ici à Genèse 1, 28.

60 « Et homme a parole par nature, et parole est ordenée par nature a communicacion civile. Donques est homme par nature ordené a tele communicacion », *Id*., p.49b.

61 « necessité et indigence pour quoy un homme ne peut vivre sans l'aide dez autres … est la cause qui enduit et contraint les gens a communicacion », *Id*., p.59b, « Mes aussi comme une triste marastre (nature) jecte homme le jour de sa nativité tout nu a la terre nue, impotent et plain de miseres, et qui rien ne scet par nature fors plourer. Ceste complainte descript mout noblement Plinius (Hist. Nat. 7, 1) », mais « toutes les penalités et indigences desus touchées, nature les donne a homme a son tres grant bien » et donc, « pour ce que les indigences durent par toutes la vie est necessaire communicacion civille », *Id*. p.335b. Les deux passages cités se recoupent très largement. Sur ce topos classique, voir Alain GOULON, « 'Le malheur de l'homme à la naissance'. Un thème antique chez quelques pères de l'Église », *Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, p. 3-26.

62 « combien que la combinacion de homme et de femme soit par election et voluntaire, nientmoins elle a son commencement et sa premiere naissance et est determinee a fin de salver et continuer humaine espece », *Id*., p. 46b, « Et donques selon ceste philosophie, fornication et incest et adultere sunt contraires a droit naturel», *Id*., p. 335b, « Et est une des cause natureles pourquoy une femme ne doit avoir qu'un homme ne par consequent un homme qu'une femme …

« voisineté de lignage »[63]. En traduisant ici le latin «-*vicus* par « rue » et non « village », Oresme vise une subdivision logique (urbaine) des parties de la cité, et non une genèse progressive des communautés humaines, comme le font généralement les précédents commentateurs. Le besoin réciproque et l'amitié naturelle qui fondent ces premières communautés sont reportés à l'échelle de la cité, dans laquelle seulement l'être humain peut trouver à s'accomplir. « Car aussi comme la main ne peut estre vraie main se elle ne est en homme, semblablement un homme ne est pas proprement homme se il ne est en communité »[64]. Mais la raison proprement politique qui la fonde tient à la division entre gouvernants et gouvernés, liée à l'aptitude naturelle à la vertu de certains seulement[65]. La diversité de ces aptitudes justifie la division de la cité en six états naturellement nécessaires à la vie collective. Seuls trois d'entre eux, qui remplissent les fonctions religieuses, militaires et judiciaires, constituent véritablement la cité. Les autres états, qui lui sont pourtant nécessaires, n'en font pas partie au sens strict. Le travail manuel, qu'il soit agricole, artisanal ou marchand, constitue un empêchement évident à la vertu politique. Il interdit d'être citoyen dans une « policie bonne »[66]. La citoyenneté ainsi définie par la capacité de participer à des opérations de justice - et pas seulement par l'exercice actuel d'un office public - réclame ce sens du juste et du bien commun qui caractérise précisément la raison naturelle. Si la politique est une activité raisonnable, seuls les êtres dont la raison est libre ont un titre à excercer les charges publiques[67]. L'institution de la propriété privée semble

---

compaingnie de mariage doit estre perpetuele a vie », *Id*., p. 335a. « Et pour ce convient il que l'amisté entre les parens et les enfans soit perpetuele et ferme », *Ibid*. Cf. aussi p. 80b, 88b.

63 « Et pour ce, selon ordre de nature, voisineté de gens d'un lignage vint d'une maison par propagacion et par generacion qui est chose naturele. Et donques communicacion de voisineté est naturele », *Id*., p. 47b.

64 « Et pour ce dit Tulles que nous ne fumes pas nés pour nous meismes seulement, mes pour ceulz de nostre lignage, pour nostre cité et pour nostre païs», *Id*., p. 49b. Cette dernière citation est répétée deux fois dans des formulations différentes, « pour noz parens et pour le païz » p. 285b, « pour nos amis et le païz », p. 339b. Jeannine QUILLET n'y accorde pas l'attention qu'elle mérite dans son étude « Nicole Oresme, glossateur de la doctrine aristotélicienne de la filia », in B. MOJSISCH et O. PLUTA éds., *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam-Philadelphie, 1991, t.2, p. 887-897. L'amitié chez Oresme est plus cicéronienne qu'aristotélicienne.

65 *Id*., p. 59a-60a (sur 1255b 16), et notamment : « Car sans servitute naturel ne peust estre communicacion humaine ».

66 *Id*., *passim*, notamment : « Apres je di que selon verité, de toute la multitude les uns sunt plus naturelment enclins a vertu et les autres non, comme pluseurs foiz est dit. Et pour ce, en bonne policie, ceulz qui ne sunt de leur nature enclins a vertu, l'en les doit deputer a oevres serviles et necessaires comme sunt cultiver les terres et marcheander et ouvrer de mestier. Et telz gens ne sunt pas mont vertueus, car leur vie est subcontraire a vertu et ne sunt pas partie de cité ne citoiens en bonne policie […] Mes les trois estas qui sunt citoiens, ce est assavoir gens d'armes, gens de conseil et gent sacerdotal, il convient qu'il soient vertueus en policie tres bonne», p. 322a. Chacun de ces états répond lui-même à une nécessité naturelle, mais ils se développent par des techniques propres.

67 « citoien est celui qui participe de faict a aucunes de teles [offices publiques honnorables qui resgardent toute la communité] ou qui est habile a ce, considéré son lignage ou nativité, son estat, sa puissance, ses possessions, etc. Et la cause est car cité est cité et a son estre par ordenance selon justice distributive qui appartient mesmement as princes ; et selon justice commutative qui appartient as juges, ou selon expedient, qui appartient as conseillers. Et donques celui qui peut participer a ces operacions est citoien en partie de cité et non autre. Et aucuns appellent telz citoiens bourgois, car il peuvent estre maires ou esquevins ou conseuls ou avoir aucunes honnorabletés autrement nommées », *Id*., p. 115b.

également entrer dans le cadre du droit naturel. Oresme n'aborde pas la question de front, mais il suggère à plusieurs reprises la nécessité d'une division des possessions[68]. L'exercice de la citoyenneté réclame des revenus suffisants pour permettre de se consacrer au bien commun. De plus, la distinction entre droit de propriété et pouvoir politique est l'une des ligne de force de ses analyses. Le pouvoir ne se transmet pas comme un bien privé, il ne procure aucun droit sur les biens des sujets. La nécessaire proportion des richesses entre les membres de la cité met cependant une limite à cette appropriation. « La lay de nature nous a mis terme en richeces » et des lois peuvent justement interdire l'enrichissement excessif ou restreindre la transmission des patrimoines[69]. Toutefois, Oresme ne discute pas ici le point crucial du débat qui porte sur l'idée d'une communauté naturelle des biens en cas d'extrême nécessité.

La traduction du premier livre des *Politiques* en termes de droit naturel ne s'écarte apparemment qu'assez peu de la lecture qu'en donnait saint Thomas. Oresme marque peut-être plus nettement que l'institution de la cité n'est pas fondée sur une violence originelle faite à des êtres libres de nature (au sens augustinien du droit naturel). La violence, au contraire, est le signe de l'injustice qui ronge et détruit la «communication politique»[70]. On peut également insister sur la circularité qui organise sa justification d'une inégalité naturelle. L'inégale capacité à découvrir le droit détermine autant qu'elle est impliquée par le contenu même de ce droit naturel. La mise en oeuvre du droit dans la communauté est réservée à ceux dont la raison est capable de les incliner à agir librement selon cette justice. Le droit naturel est précisément décrit comme « ce que chescun qui a usage de raison octroieroit estre de droit de premiere face, senz autre argumentation ou auctorité ou ordenance »[71]. Mais plus les lois qui décrivent ce droit se font précises, plus elles s'avancent dans la prescription détaillée de la vie politique, moins leur clair discernement est assuré. À ce point, la raison doit faire appel à l'expérience, et le philosophe se tourne vers l'historien. C'est alors en remontant des droits positifs que peut s'éclairer le droit naturel. Mais l'autorité d'un seul droit positif ne suffit pas. Seules leur fréquence et leur régularité à travers l'histoire universelle peut avoir valeur de preuve.

De plus, Oresme a besoin, pour comprendre Aristote, de se nourrir d'histoire. Ce n'est pas là simple curiosité. La typologie des régimes n'est pas fondée en pure raison. Elle résulte de l'analyse des différents régimes connus dans le monde grec. Ce qui, pour Aristote, était sociologie politique devient histoire chez Oresme, qui a un sens aigu de la distance temporelle. C'est une histoire qui considère plus souvent les seuls traits généraux de l'expérience politique que les faits illustres.

68 « Or appert donques par les raisons dessus dictes que miex est que les possessions soient divisées quant a la proprieté », *Id*., p. 83a, et comme on le verra plus loin, la condamnation de la pauvreté volontaire suppose également que la propriété soit de droit naturel, au sens où l'entend Oresme. Voir aussi *TM*, ch.2.

69 « Et la maniere par quoy le legislateur peut au commencement obvier a tele chose est par mettre teles laiz et teles ordenances que nul ne se puisse excessivement acroistre en richeces […] la lay de nature nous a mis terme en richeces […] le droit de succession de lignage ne est pas droit naturel positif conforme a raison naturel, et en ce peut estre mise mesure », *LP*, p. 144a-b.

70 « tele chose ne out pas commencement par necessité et par violence, mes est expediente et tres convenable a nature humaine quant a communité », *Id*., p. 52a, « car injustice ce est chose violente et contraire a la nature de la communication politique », *Id*., p. 313b.

71 *LE*, p.303.

Elle n'a pas le pur souci des dates. Son intérêt se porte plus vers les situations extrêmes que présente la diversité des régimes politiques. Mais l'évaluation n'est pas strictement séparée de l'observation. Aristote présente comme simples faits des indications de la durée des régimes[72]. Oresme les comprend comme meilleurs indices internes de leur bonté et de leur adéquation à la nature et aux moeurs des peuples. L'expérience prouve, par leur durée, quelles « policies »[73] sont bonnes, et lesquelles mauvaises. Et si la «science de politiques» se fonde sur une connaissance concrète de la diversité des régimes, elle réclame également, dans sa visée pratique, un tel type de connaissance. « Et pour ce convient il que le prince et son conseil cognoissent la nature, la maniere et les meurs des subjects »[74]. L'art politique, comparé tout au long du livre à la médecine, a pour but de fournir le meilleur régime possible sous les conditions présentes[75]. Il vise à gouverner une société politique au mieux « selon ce qu'il est possible et expedient ». Oresme est ainsi prompt à dénoncer les « ymaginacions qui ne se pevent bonnement pratiquer »[76]. Car « le philosophe ne doit pas bailler doctrine pratique pour instituer une policie feinte, ymaginée et aussi comme songée, laquele ne peut estre de fait »[77]. Dans cette visée pratique, le secours de l'expérience est indispensable.

Sa critique des prétentions du droit romain à l'universalité se fonde sur la même règle. Ces lois « que Justinian compila » forment un droit positif qui n'a qu'une valeur historique, et ne conserve une autorité que pour ceux qui sont liés à cet empire, « se il dure encore »[78]. L'erreur des juristes est de prendre, sans critique, ce droit particulier pour des « droiz naturels […] a communité humaine qui sunt a tenir partout »[79]. « Et a dire vérité, ce est deffaut de prudence de ce croire ; car

72 L'écart tient ici à une divergence de méthode. Oresme ne sépare pas description et normativité. Sur le fond, Aristote pense aussi que le régime est d'autant meilleur qu'il est durable.

73 On emploiera désormais ce terme (qui traduit le grec *politeia*), sans guillemets. Il désigne indissociablement une société politique et la forme de son régime : « Car les hommes ou les gens sunt la matiere de la cité, mes l'ordenance et la gubernation de elle, ce est la forme de elle. Et policie, ce est l'ordenance dez habitans de la cité », p.119a. Pour l'inspiration cicéronnienne de cette définition, cf. *De Inventione*, 1, 1, 1-6.

74 *LP*, p. 244a ; « Car selon la diversité des regions, des complexions, des inclinations et des moeurs des gens, il convient que leur droiz positifs et leur gouvernements soient differens », *Id*., p. 291b.

75 « Et donques nous avons troys degrés de bonne policie. Une est simplement tres bonne ; l'autre bonne non pas simplement, mes selon la matiere ; et la tierce bonne, mes non pas tres bonne, ne simplement selon la matiere. Et est semblable comme d'un medicin qui doit cognoistre 3 degrés de sanité, ce est asavoir le melleur qui puisse estre et le melleur que cest corps puisse avoir et celle qu'il a à présent », *Id*., p. 165b (sur 1288b 27) ; « supposé que tele policie qui seroit a volenté et a souhait ne peut estre mise en estre, nientmoins determiner quele elle seroit est chose necessaire afin que les legislateurs estudient a faire leur policies proceines et semblable à ceste tant comme il pevent et que ceste leur soit aussi comme signe exemplaire. Et ce appert par semblable en autres ars pratiques, si comme en medecine. Car par aventure, il ne est pas possible que un corps humain soit tres parfectement sain et que sa complexion ait ce que les medecins appellent *temperamentum ad justitiam*. Et toutesvoies il considerent quel corps ce seroit et tendent a approchier de tele complexion et de tele santé selon ce qu'il est expedient pour le corps et selon ce qu'il leur est possible », *Id*., p. 322a

76 « Et semble selon la doctrine Aristote que teles opinions sunt perilleuses en la policie et sunt aussi comme ymaginacions qui ne se pevent bonnement pratiquer […] il semble que nul ne peut tenir le contraire, se ce ne est ou par affection desordenée ou par ignorance de philosophie moral ou par inexperience des choses mondaines», *Id*., p. 84a.

77 *Id*., p. 322a.

78 *Id*., p. 243b.

79 *Id*., p. 244a.

combien que en telz livres soit contenu mont de bien et lays bonnes et justes, nientmoins illeques sunt aucunes lays contraires as droiz de Sainte Eglise et discordables de raison naturele »[80]. Aussi, plutôt que d'adhérer aveuglément à la loi en raison de son autorité, «le remède est que l'en se abstraie […] comme se elle fust de nouvel proposé à mettre. L'en doit […] considérer qui la fist et pour quelle fin et pour quelle policie »[81]. L'intervention du législateur est liée à un contexte historique et une fin particulière. L'interprétation de la loi doit reprendre, dans le présent, les mêmes soucis qui guidèrent son édiction. Pour être bonne et juste, une loi doit aussi être expédiente. Aucun droit positif, quelle que soit son autorité, ne saurait prétendre à une validité universelle et perpétuelle. La « raison pratique » travaille sous la contrainte du possible et de l'expédient. Elle guide l'action dans le présent, et d'autant mieux qu'elle peut s'éclairer de l'expérience du passé. Les préoccupations concrètes d'Oresme sont, on le voit, loin de se réduire à quelques conseils immédiatement praticables. Elles sont au coeur de sa démarche et en constituent l'une des plus sûres originalités.

Il est donc légitime de compléter l'argumentation d'Aristote à l'aide d'exemples qu'il n'a pas pu considérer. C'est d'abord lui rendre justice, en confirmant ses analyses par l'expérience des « mil et six ans et plus » qui se sont écoulés entre temps[82]. L'histoire romaine en fournit le meilleur terrain. Mais l'histoire des royaumes d'Israël doit être elle aussi prise en compte, à condition toutefois de ne pas outrepasser le domaine de la raison naturelle, et de ne lire la Bible qu'au seul sens historique que la raison naturelle est capable d'atteindre[83]. Lorsque dans l'Écriture, Dieu parle à travers les prophètes ou les évangélistes, le sens littéral prend évidemment une force morale[84]. Ces témoignages évidents de la volonté divine ne peuvent être écartés. Ils n'interviennent toutefois qu'à l'appui de raisonnements naturels. En règle générale, l'autorité de la Bible n'est invoquée qu'après les raisons d'Aristote et le témoignage des histoires. Les rares exemples qui contreviennent à ce principe - on n'en verra que deux dans les pages qui viennent - n'en prennent que plus de valeur. Oresme ne reconnaît qu'une distinction entre deux niveaux de lecture, et se refuse constamment à prendre comme argument l'Écriture au « sens mistique ou figuratif »[85]. Et sa volonté d'en rester au sens historique est souvent remarquable. Il consacre ainsi un long développement à la réponse de Samuel au peuple d'Israël qui lui avait demandé « que il leur donnast et baillast roy, aussi comme avoient toutes nations » (I Rois 8,

80 *Id*., p. 293b.

81 *Id*., p. 244a. Sur sa critique des juristes, voir Jacques KRYNEN, L'Empire du roi, p.116-9 et LE, p.304 et 537-8.

82 «par l'espace de mil et 6 cents ans et plus, en toutes lays et sectes et par tout le munde (ce livre) a esté plus accepté et en plus grande auctorité que quelcunque autre escripture de policies mundaines», LP, p.44b.

83 « selon ceste philosophie en laquelle il list soy aidier de toutes escriptures divines et humaines », Id., p. 159b ; « selon ce que diroit un pur philosophe qui se peut aider de toutes escriptures qui se accordent a raison naturele », *Id*., p. 308a. Oresme a recours, dans son usage de la Bible, essentiellement à la Glose ordinaire, et parfois à la Postille de Nicolas de Lyre ou aux commentaires de Saint Jérome et Saint Augustin. Cet emploi des arguments bibliques mériterait une analyse plus détaillée.

84 « Nostre Seigneur disoit par son prophete », *Id*., p. 171a ; « ce que Nostre Seigneur disoit par un prophete », *Id*., p.253a., etc.

85 *Id*., p. 293a, 294a, cf note 150.

10-22)[86]. Ce passage terrible était souvent lu littéralement comme la définition même de la royauté[87]. De plus, les juristes pouvaient aussi y voir un parallèle à la célèbre loi *Bene a Zenone* qui affirmait un droit éminent du monarque sur toute possession de ses sujets[88]. Oresme s'attache alors à montrer, à la lettre et en suivant les leçons d'Aristote, qu'un tel régime s'apparenterait à une « monarchie barbarique », et d'aucune façon ne peut être «le droit de vray roy ». Du reste, la suite du livre des Rois ne confirme pas l'existence de pareille tyrannie[89]. En vérité, « Samuel signifoit au peuple d'Israel que tele servitute ne leur seroit pas expediente et ovec ce, que elle leur seroit triste et violente ».

La volonté de ne parler qu'en « pur philosophe » et « en lumiere naturelle » produit aussi des effets remarquables dans sa critique de l'Église[90]. Oresme se sépare ici de la démarche de Marsile de Padoue, même s'il conserve son intuition fondamentale d'une supériorité du Concile sur le Pape. Le deuxième discours du *Defensor Pacis* retournait le message évangélique («Mon Royaume n'est pas de ce monde») contre le pouvoir pontifical, en cherchant à ruiner sa légitimité interne[91]. Oresme, pour sa part, s'en tient à l'argumentation tirée d'Aristote que présente le premier discours. Il considère sous cet angle la « gent sacerdotal » comme une partie naturelle de toute cité sur laquelle le prince exerce son autorité[92]. Mais cette « partie principal du peuple qui a en soy aucun especial gouvernement peut estre dite cité »[93]. Quoiqu'elle ne dispose que d'une partie des attributs d'une cité, elle peut néanmoins être soumise en tant que telle au jugement politique. La leçon est alors claire. Les offices sont mal distribués, les inégalités entre membres du clergé

86 « Adonques leur dit Samuel ainsi. Le droit du roy qui aura emperers sus vous sera cestui : il vous ostera vos filz et les mettra a mener ses charios et ses charetes et leur fera arer ses champs et cuillir ses blés et forgier ses armes et ferrer ses charios […] et vous serrés ses sers. Et lors vous crierés et vous complaindrés », *Id*., p. 149a.

87 Les différentes traditions exégétiques de ce passage sont étudiées par Philippe BUC, *L'Ambigüité du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris, 1994, p.246-260. L'interprétation littérale se retrouve encore au XIV^{e} siècle chez Ptolémée de Lucques, *De regimine principum*, in THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia nec non minora*, t.1, J. Périer éd., Paris, 1949, IV, 1, cité par Anthony BLACK, *Political Thought in Europe. 1250-1450*, Cambridge, 1992, p.143.

88 « Cum omnia principis esse intelligantur » (C. 7.37.3), *Corpus Iuris Civilis*, t.2, *Codex Iustinianus*, éd. P. Krueger, Berlin, 1906, p.310a. Le parallèle est fait, par exemple, par Marinus da Caramanico dans le prologue de son commentaire au *Liber constitutionum* de Frédéric II, éd. in Francecso CALASSO, *I Glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto commune pubblico*, 3 éd., Milan, 1957, p. 182. Oresme réfute très fortement la validité de cette loi, *LP*, p. 178b, et de façon moins directe, *TM*, ch.24.

89 « il appert asses par l'histoire du livre des Rois et alleurs en l'escripture que les filz d'Israel ne estoient pas telz sers », *Id*., p. 150b.

90 Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p. 161-167 et « Politique et ecclésiologie dans *Le Livre de Politiques* de Nicole Oresme », in C. WENIN éd., *L'Homme et son univers au Moyen Age. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (1982)*, Louvain-la-Neuve, 1986, t. 2, p. 856-862 ; Susan M. BABBITT, « Oresme », p.98-145.

91 MARSILE DE PADOUE, *Defensor pacis*, C.W. PREVITÉ-ORTON éd., Cambridge, 1928 ; *Le Défenseur de la paix*, trad. franç., J. QUILLET, Paris, 1968. Cf. Jeannine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970 et plus récemment, Carlo DOLCINI, *Crisi del potere e politologia in crisi*, Bologne, 1988. Pour la reprise des thèses marsiliennes par Oresme, Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p. 125-138.

92 « Et donques au roy appartient ordener sus l'estat sacerdotal», *LP*, p. 311b.

93 *Id*., p. 120a. Mais la politique n'a pas à discuter de la Cité de Dieu entendue comme «la multitude de ceulz qui sunt ou qui ont esté ou seront de la communication catholique en la foy de Jhesus Crist» et encore moins de «la glorieuse compagnie de Paradis», *Ibid*.

trop fortes et le pouvoir pontifical « plus semblable a tirannie que a royalme »[94]. Toutefois, à chacune de ses attaques, et surtout lorsque est mise en cause la « plenitude de posté » du pape, Oresme marque une réserve. « Saincte Eglise est gouvernée par le Saint Esperit », ce qui la concerne « passe et transcende ceste science »[95]. Une remarque préliminaire, lors de sa première définition de l'Église comme corps politique, soumet tout ce qu'il pourrait en dire à l'autorité supérieure des canonistes – qui sont très remarquablement présentés comme historiens de l'Église[96]. L'énoncé de cette réserve, présentée sous la forme d'un article de foi, précède sa première critique ouverte : « Et tout ce que je diray je soumet a toute bonne correction et tousjours en supposant et tenant fermement estre vraie de la posté divine du Saint Pere de Romme ce qu'en croit Sainte Eglise »[97]. Le philosophe atteint ici les limites de son art. Il n'a rien à opposer à la vérité révélée. Parlant en seule « lumière naturelle », il n'a pas la capacité à s'élever au plan de la vision divine. Mais chacune de ces réserves s'accompagne d'une protestation de l'utilité qu'il y a pourtant à la considérer de la sorte, selon « prudence humaine »[98], à l'aide de « ceste doctrine de politiques qui pourroit moult valoir a tele reformacion »[99]. Lors de sa dernière intervention sur ce terrain, il récapitule les raisons qui l'ont conduit à appliquer la doctrine d'Aristote à la « policie de Saincte Eglise », ajoutant pour finir cette note personnelle : « Et ces causes me ont meu ad ce, et aussi ce que je ay amour especial a ceste policie. Et doy avoir, car je en sui citoien »[100]. La tonalité cicéronienne de cette déclaration est évidente. C'est parce qu'il se reconnaît membre d'un corps politique, et tenu à ce titre par un devoir de correction[101], qu'Oresme milite pour la réformation de l'Église. Cet engagement détermine la rigueur de sa critique, tout autant qu'il en circonscrit par avance les limites. Le simple citoyen ne peut que chercher à persuader du juste, non pas prendre position contre les lois qui organisent sa policie. Seul un Concile, qui définit précisément « ce qu'en croit Sainte Eglise », est autorisé à parler de la sorte. Oresme, rappelons le, n'est encore que doyen du chapitre cathédral de Rouen. Mais la critique, en se plaçant sur un autre terrain, pourrait se faire plus incisive, comme elle le fut notamment dans son sermon de 1363[102]. Sa stratégie ne peut s'apprécier qu'en regard de celle de Marsile. Contrairement à ce dernier, il se refuse à tirer

94 Voir essentiellement *Id*., p. 159b-161b, 189b, 243a, 274b, 289b, 319b-320a. La convocation régulière de conciles prouve néanmoins que la papauté n'est pas vraiment tyrannique, p. 161a-b.

95 *Id*., p. 161a et p. 243a.

96 « Mes de ce je me raporte du tout a la discretion de ceulz qui scevent et congnoissent comme elle (l'Église) est gouvernée a present, et comme elle a esté gouvernée ou temps passé », *Id*., p. 120b, et plus loin, « Mes se la policie de Sainte Eglise est alterée, et comment, je m'en rapporte a ceulz qui sceivent quele elle estoit jadis et quele elle est a present », *Id*., p. 225a.

97 *Id*., p.159b.

98 «fors par aventure en tant comme se aucunes choses profitables a teles policie povoient estre adivisees par ceste philosophie en lumiere naturelle, par raison et par prudence humaine», *Id*., p. 243a et en presque chacune des occurences indiquées note 94. Il ne semble donc pas exact de dire que la critique d'Oresme soit hésitante ou contradictoire, comme le fait Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p. 112-113. Voir plus loin, note 154.

99 *LP*, p. 160b.

100 *LP*, p. 319a-320a.

101 « le subject en tant comme il est citoien, il participe en princey en conseiller et en juger […] Et par conséquent, il a en soy prudence judicative et prudence consiliative », *Id*., p. 124a.

102 « Et ce que je di appert non pas seulement selon ceste philosophie ; car a ce se accordent les sainctes prophecies selon l'exposition Saint Jerome et de Origenes et d'autres docteurs, si comme je moustray autrefois en la presence du Pape Urbaen quint », *Id*., p. 189b.

parti d'Aristote pour proposer une ecclésiologie hétérodoxe. Plus subtilement, il semble essayer de convaincre, en philosophe, de l'utilité qu'il y aurait à intégrer au droit canon des raisonnements tirés des principes de la justice civile. L'usage qui fut fait de tels arguments au Concile de Constance permet de penser que cette stratégie était en effet la plus opportune[103].

Pour résumer cet aperçu de la méthode argumentative d'Oresme, et de l'importance qu'il accorde à l'histoire, il peut être utile de le suivre à l'oeuvre. Les exemples les plus nets apparaissent en des points qu'Aristote n'a pas traité et sur lesquels Oresme s'oppose cette fois directement à Marsile de Padoue. Il en va ainsi de la pauvreté volontaire qui « encor est plus estrange chose a la moralité de Aristote »[104]. L'expérience prouve ici, à l'aide de sept exemples, qui vont de l'Egypte ancienne au Coran, que « la gent sacerdotal » a toujours eu l'usage de richesses et perçu des dîmes. « Puisque ceste chose est ou a esté en général en tous temps et partout, il s'ensuit que elle soit comme naturele … Or ne ay je pas encor trouvé es ystoires anciennes que aucuns aient esleu tele pure povreté fors unes gens appellés Trogodites, desquelz dit Solinus … 'Il renonçoient a tout et prenoient povreté volontaire' »[105]. Un précédent unique, pris chez de gens « barbares ou salvages ou inhabiles a bonne conversation civile », ne saurait suffire à prouver la naturalité d'une pratique.

Inversement, les histoires lui permettent un peu plus loin de démontrer que le clergé doit naturellement avoir une forme de juridiction sur ses propres biens. « Item, de fait, en pluseurs policies la gent sacerdotal ont eu jurisdiction si comme il appert par les hystoires. Mes a present me souffist reciter une ordenance ou coustume qui fu jadis en France ». Un long passage décrit alors les privilèges et immunités des druides, d'après le sixième livre de la *Guerre des Gaules*. Il permet d'apporter une conclusion évidente : « Or appert donques comment ces choses ont esté tres anciennement et longuement maintenues et gardées. Et comment, non obstant les variations et mutations des lays ou sectes ou des seigneuries et princeys, elles sunt par si lonc temps demourées et ont esté translatées ou sunt passées d'une lay en l'autre et tousjours ont duré presque en une meisme force pour la plus grande partie. Par quoy il semble que elles sunt aussi comme naturelment adherens a communication humaine et propices et convenables a bonne policie. Et comme juridition soit une des principales des choses recitées, il s'ensuit que la gent sacerdotal doivent avoir juridition selon raison naturele »[106]. Sur ces deux points,

103 Brian TIERNEY «'Divided Sovereignty' at Constance : A Problem of Medieval and Early Modern Political Theory», Annuarium Historiae Concilorum, 7, 1975, p. 238-56, repris in ID., *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Londres, 1979, qui n'insiste cependant pas assez sur l'enrichissement du droit canon par la philosophie politique, pourtant manifeste dans les textes qu'il étudie.

104 *Id*, p. 83a-b

105 *Id*., p. 308a. Une précédente réprobation de la pauvreté volontaire, centrée sur l'idée que « ce n'est pas fort povreté loer mes elle forte a endurer », *Id*., p. 84b, développait une brève question du commentaire sur les *Sentences*, Ph. BÖHNER, « Eine Quaestio », art.2, p. 326 : « non tam facile est probare quam difficile est sustinere ».

106 *Id*., p.313a-b ; la continuité avec le clergé français est seulement suggérée : «Et il est certain que tele chose ont esté en l'estat sacerdotal de nostre lay de grace». L'enthousiasme pour les druides est toutefois temperé par cette note, en marge du manuscrit personnel d'Oresme : «Nota que leur policie ne estoit bonne». Jean de Paris fait plus brièvement allusion aux druides, dans un autre contexte, in De potestate regia et papali (1302), M. Goldast éd., Monarchia, t. 2, Hanovre, 1612, repr. Aalen, 1960, ch.5, p.114, l.8-10. Il est par ailleurs le premier auteur à réintégrer les Gaulois

l'argument historique n'intervient qu'après le rappel de principes politiques : « les citoiens doivent avoir richeces et estre seigneur des possessions »[107], « la gent sacerdotal doit avoir repos … sans molestation »[108]. La raison se montre pourtant incapable de conclure seule. La raison « pratique » est la raison du pratiquable, et plus encore celle du pratiqué. Elle demeure de peu de poids sans la confirmation que lui apporte l'expérience. Le droit naturel était défini dans le *Livre de Ethiques* comme ce qui apparaît immédiatement être « de droit de premiere face ». Dans les deux cas où le *Livre de Politiques* part à sa recherche sans se garantir explicitement de l'autorité d'Aristote, cette première face se révèle en réalité seconde. Le droit naturel est ce qui dévoile comme permanent et commun par delà la diversité et la succession des policies. S'éclaire ainsi la façon dont Oresme comprend et fait sienne la démarche d'Aristote. La « science de politiques » s'élabore dans un mouvement qui rassemble la diversité des expériences pour les soumettre à l'évaluation de la raison qui, à son tour, redistribue ses conseils pour apprendre à faire face à la diversité des circonstances. Le philosophe n'a pas besoin, dans cette opération, d'une connaissance historique exhaustive. Il lui suffit de s'assurer de la régularité d'un phénomène pour s'autoriser à le dire conforme à la raison naturelle. Un seul témoignage autorisé peut même suffire alors à sa démonstration.

À aucun moment, Oresme ne retire de sa fréquentation des historiens le sentiment d'une supériorité absolue des anciens. Il n'y a pas, dans sa vision de l'histoire politique, la moindre césure, mais une diversité remarquable qu'il faut chercher à connaître pour y saisir les traits généraux de l'expérience humaine. Sans doute y a-t-il toujours eu des peuples plus vertueux que d'autres. Peut-être même n'y a-t-il qu'une seule excellence politique à chaque moment[109]. Mais la vertu ne saurait être totalement concentrée chez un seul peuple[110.] Rien en tout cas ne permet de les comparer absolument à travers la diversité des temps. Le cas des « bons temps héroïques ou siècles dorés » est ici exemplaire. Oresme s'y attache parce qu'il y trouve la meilleure forme de royauté, paisible et exempte de tentations tyranniques. Mais s'il est vrai qu'alors les gens étaient « melleurs que ne sunt communelment autres gens vertueus »[111], ce n'est pas en raison d'un privilège des commencements. Les premières policies, fondées apres le déluge, par défaut d'expérience, n'avaient rien d'excellent[112]. Le monde, du point de vue politique, ne suit aucune règle constante d'empirement ni d'amélioration. Il ne cesse seulement

---

dans l'histoire française, id., ch.22, p.140-1. Cf. Colette BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, 1985, p.33.

107 *LP*, p.307a.

108 *Id*., p.312b.

109 « Especialment le roy de France, qui est tres catholique et vrai filz et champion de Sainte Eglise et le plus excellent de touz les princes terriens qui sunt en ce munde », *LP*, p. 161b.

110 « Mes pour ce que une cité ou region avoit monarchie sus tout le monde, il s'ensuiroit que tous les autres fussent iniques en meurs, laquelle chose n'est pas conveniente a nature humaine », *Id*., p. 292a.

111 *Id*., p. 147b.

112 « Et selon vérité, apres le temps de Noé, quant les gens se espartirent et commencerent habiter diverses regions, il est vraisemblable que pluseurs establirent ordenances et policies et lays rudement et moins bien composées, et fu bien fait de les muer apres », *Id*., p. 98a. Cf. Marsile de PADOUE, *Defensor pacis*, 1, 11, §3, *Le Défenseur de la paix*, p. 102-4. Oresme semble admettre ici l'idée, également exprimée par Jean de Paris, *De potestate*, ch. 20, p. 135, l.41-42, que Dieu a gouverné directement le monde jusqu'au déluge, et que la vie politique n'a commencée qu'ensuite.

de se transformer, et le meilleur régime possible n'est jamais inaccessible au peuple vertueux[113].

Il faut enfin insister sur la fonction de distanciation et de dépaysement que remplit ce recours à l'histoire. Ce n'est pas à sa propre histoire qu'Oresme se confronte, mais bien à une histoire qu'il comprend comme universelle. Contrairement à Jean de Paris qui n'emploie, dans une veine patriotique, que les chroniques médiévales[114], c'est d'abord dans les histoires anciennes qu'il puise ses exemples. L'omission presque totale de telles chroniques chez Oresme n'en prend que plus de relief[115]. L'importance exceptionnelle accordée à la notion d'expérience va de pair avec un affaiblissement du recours à l'autorité de la coutume. Le terme revient plus souvent dans la traduction que dans les gloses. Le plus souvent, il se résorbe presque entièrement dans la loi, à laquelle il est inférieur en dignité[116]. Un passage crucial opère un renversement de la prééminence qu'Aristote accordait à la coutume. Dans la traduction, puis dans la glose, cette supériorité devient celle de la loi écrite confirmée par la coutume sur celle qui ne l'est pas[117]. En de nombreux passages, Oresme emploie de préférence la notion d'accoutumance. Celle-ci joue un rôle central, en éthique, dans l'acquisition de la vertu[118], mais aussi, en politique, dans l'obéissance au prince et aux lois[119]. Elle joue comme discipline qui favorise l'exercice continue de la raison, et non comme autorité fondée sur la seule répétition de fait, qui pourrait s'imposer aux décrets de la prudence politique. On a vu comment Oresme demande aux juristes un effort d'abstraction pour confronter la loi écrite aux exigences de la raison et des circonstances. C'est un effet semblable qu'il obtient en cherchant à lire dans la diversité des peuples passés l'image des possibles et des périls qui s'offrent à son présent. À l'opposé d'un Lupold de Bamberg chez qui l'histoire ancienne se poursuit dans les coutumes présentes[120], l'histoire pour Oresme continue dans les faits politiques actuels. L'histoire en ce sens là est tout le contraire d'un enfermement dans la tradition.

---

113 « combien qu'il semble a aucuns que le munde quant as gens vaise tousjours continuelment en empirant pour ce que communelment chescun tant plus vit et il cognoist plus le malice du monde […] mes aucune fois le monde quant as gens va en empirant et aucune foiz en amendant, si comme il peut asses apparoir par les hystoires. Et doit l'en savoir que la monarchie royale desus dite peut estre en touz temps », *Id*., p. 147b.

114 Jean de Paris, *De potestate*, ch. 14, p. 127, ch. 15, p. 129, ch. 16, p. 130, ch. 22, p. 140-141, ch. 23, p. 142 et 144. La seule histoire latine sollicité est précisément la *Guerre des Gaules*, qu'Oresme n'utilise qu'une seule fois.

115 L'un des très rares cas où Oresme se réfère à un épisode, d'ailleurs lointain, de l'histoire française, s'appuie sur un texte qu'il a entendu, et non pas lu : « Aussi ay je oy dire que es hystoires de Reins est que l'en vouloit debouter un roy de France du royalme pource que il avoit une laideur en le oil, mes toutefois il demoura, et je cuide que il fu gueri par miracle », *LP*, p. 156a.

116 *Id*., p. 45b, 109a, 153a, 225a, 243b, 244a, 312b, 323a.

117 « Il veut dire qu jugier selon les lays ou regles escriptes et non confermées par coustume est plus seure chose que jugier selon volenté, mes encor est plus seur jugier selon lays escriptes et confermées par coustume », p. 159a. Cf. James Morgan BLYTHE, *Ideal government*, p. 211.

118 La vertu est définie comme « une ferme qualité de l'ame par laquelle qualité nous sommes enclins a eslire le moien entre exces et deffaute », *LE*, p. 162-163.

119 « et le peuple aussi comme par accoustumance et naturellement est plus obeissant a celui qui vient par succession que a autre ; car eulz et leurs peres ont obeÿ a ses predecesseurs et il ne est pas ainsi du nouvel esleu », *LP*, p.153b.

120 Cf. Anthony BLACK, *Political Thought*, p. 101.

L'apparition du recours systématique à l'histoire dans l'argumentation politique peut être assez précisément datée de la dernière décennie du XIIIe siècle[121]. Cette inflexion est déjà notable dans les écrits d'Engelbert d'Admont[122]. Elle s'affirme dans la plupart des traités politiques que suscitent les conflits de la papauté avec le roi de France, puis l'empereur. Mais cette destination polémique amène le plus souvent à puiser dans le passé la légitimation de privilèges et de précédences. L'usage qu'en fait Oresme en déplace sensiblement les modalités. Ce faisant, il confirme plus encore l'articulation indissociable qui lie histoire et politique. La réflexion politique au XIVe siècle, même quand elle prétend s'ériger en discipline autonome et « architectonique, ce est a dire princesse sus toutes », ne peut se passer du secours des vieilles histoires.

La question de l'empire universel

Ces préalables nous ont préparé à lire les thèses d'Oresme sur la violence et la guerre. Celles-ci interviennent à plusieurs reprises en des points déterminants de son argumentation. L'exposé le plus net, qu'on voudrait tout d'abord considérer, parachève littéralement sa réfutation de l'idée d'un gouvernement universel, au terme de la plus longue des questions qu'Oresme ajoute au texte.

La cause pourrait sembler entendue. Alors que se diffusent de longues listes portant les « droits de souveraineté » du roi de France, son indépendance face à un empire affaibli ne paraît plus poser de problèmes. Il y a déjà près de deux siècles que des canonistes entendent les termes « roi » et « empereur » comme des synonymes. La décrétale d'Innocent III, *Per venerabilem* (1202), affirme clairement que le roi de France « ne reconnaît aucun supérieur au temporel »[123]. Jean de Blanot a forgé, vers le milieu du XIII[e] siècle, la formule fameuse : « le roi de France est empereur en son royaume »[124]. Pourtant, les choses sont encore loin d'être tranchées[125]. La glose du *Décret* de Jean le Teutonique, devenue glose

121 Bernard GUENÉE, « Marsile de Padoue et l'histoire », in Marsile de PADOUE, *Oeuvres mineures. Defensor minor*, *De translatione imperii*, éd. et trad. C. JEUDY et J. QUILLET, Paris, 1979, p. 2, et plus généralement, Bernard GUENÉE, Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval, Paris, 1980.

122 Engelbert d'ADMONT, *De ortu et fine Romani Imperii*, in M. Goldast, *Politica Imperialia*, Francfort, 1614.

123 « cum rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat », *Décrétales*, 4, 17, 13, éd. Friedberg, col. 714.

124 Robert FEENSTRA, « Jean de Blanot et la formule *Rex Franciae in regno suo princeps est* », *Études d'histoire du droit canonique offertes à G. Le Bras*, Paris, 1965, t. 2, p. 885-895 ; Marguerite BOULET-SAUTEL, « Jean de Blanot et la conception du pouvoir royal au temps de Saint Louis », *Septième centenaire de la mort de Saint Louis*, Paris, 1976, p. 57-68.

125 Walter ULLMANN, « The Development of the Medieval Idea of Sovereignty », *English Historical Review*, 64, 1949, p. 180-201, repris in ID., *Law and Juridiction in the Middle Ages*, Londres, 1988 ; Sergio MOCHI ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato (Imperium spirituale - iurisdictio divisa - sovranità)*, Milan, 1951 (à lire avec le compte-- rendu de E. M. MEIJERS in *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 20, 1952, p. 113-125) ; Brian TIERNEY, « Some Recent Work on the Political Theories of the Medieval Canonists », *Traditio*, 10, 1954, p. 594-625 ; Francesco CALASSO, *I Glossatori* ; Gaines POST, « Two notes on Nationalism in the Middle Ages », *Traditio*, 9, 1953, p. 281-320 ; Jean GAUDEMET, « La contribution des romanistes et des canonistes médiévaux à la théorie de l'État », *Diritto e potere nella storia europea. Atti del quarto congresso internazionale della società italiana di storia del diritto in onore di Bruno Paradisi*,

ordinaire, incorpore des notations violemment impérialistes. L'indépendance des rois de France et d'Espagne n'est généralement reconnue par les juristes, et même à Orléans, que « de facto ». La distinction a son importance. L'empire a perdu son intégrité par la seule coutume, mais il demeure, de droit, universel. Sa réalité politique est moribonde depuis le milieu du XIII[e] siècle. Il reste pourtant à l'horizon de toute réflexion politique. On lui trouve encore au XIV[e] siècle d'éloquents défenseurs, à commencer par le magnifique plaidoyer de Dante[126]. L'idéal d'une unité politique de la chrétienté incite des auteurs aussi différents que Pierre de Belleperche, Pierre Dubois ou Jean de Jandun à envisager l'idée d'un empire français. Sa remise en cause la plus radicale est en fait venue des juristes napolitains[127]. Le royaume de Sicile, conquis sur les infidèles, ne peut être soumis à un empire romain dont la domination n'est fondée que, de fait, sur une autre guerre de conquête. C'est librement que le peuple de Sicile choisit de suivre les lois romaines, et sans être pour cela tenu d'obéir à l'empereur. Oldradus da Ponte a poussé plus loin encore ces thèses, probablement pour soutenir les droits d'Alphonse XI de Castille[128]. Son *Consilium* 69 a eu, jusqu'à la fin du XVI[e] siècle, un retentissement considérable. Oresme connaît sa démonstration. Il y renvoie nommément et s'en inspire en partie[129]. Evrart de Trémaugon l'incorpore peu après dans la vaste encyclopédie politique que constitue Le *Songe du Vergier*[130]. Mais les arguments du juriste ne peuvent vraiment convaincre le philosophe. Penser le roi sur le modèle de l'empereur, c'est encore d'une certaine façon reconnaître sa suprématie idéale. Cela revient aussi à reconduire le schème d'une hierarchie des entités politiques. Mais c'est surtout se condamner à affirmer l'indépendance au

---

Florence, 1982, p. 1-36.

126 *Dante Alighieri*, *Monarchia*, P. G. Ricci éd., in *Opera*, t. 5, Milan, 1965. Cf. Anthony BLACK, *Political Thought*, p. 92-108.

127 Francesco CALASSO, *I Glossatori*, p. ; Joseph P. CANNING, « Law, Sovereignty and Corporation Theory, 1300-1450 » in J.H. BURNS éd., *The Cambridge History of Medieval Political Thought. c.350-c.1450*, Cambridge, 1988, p. 465-466.

128 Le texte du consilium 69 est étudié et publié par Gerald MONTAGU, « Roman Law and the Emperor. The Rationale of 'Written Reason' in Some *Consilia* of Oldradus da Ponte », *History of Political Thought*, 15, 1994, p. 1-56. Eduard WILL, *Die Gutachten des Oldradus de Ponte zum Prozess Heinrichs VII gegen Robert von Neapel*, Berlin-Leipzig, 1917, l'associait au consilium 43, rédigé pour Clément V à l'occasion du conflit entre l'empereur Henri VII et le roi de Naples, Robert d'Anjou. Ce lien, accepté par les études suivantes, n'a rien d'évident. E. M. Meijers le jugeait « assez faible », ID., *Études d'histoire du droit au Moyen Age*, éd. H. FISCHER et R. FEENSTRA, Leyde, 1959, t.4, p.195. Les très nombreuses références à l'Espagne et l'absence de mention de la Sicile devraient faire préférer un contexte castillan, cf. Gerald MONTAGU, «Roman Law», p.24-27.

129 « Et ce preuve aussi un nouvel docteur en lays appellé Odrac », *LP*, p.393b.

130 Marion SCHNERB-LIÈVRE éd., *Somnium viridarii*, Paris, 1993, p. 34-42. Le consilium est recopié avec quelques variantes aux ch. 35, §2-5bis et ch. 36, §2 -15, 17-45bis, en coupant la plupart des références à l'Espagne, en transformant l'élection de l'Empereur par le peuple en élection par le Pape (ch. 36 § 27 et 41), en adaptant au royaume de France le thème d'une conquête sur les infidèles (ch. 36, § 33) et en ajoutant un paragraphe sur l'onction des rois de France (ch. 36 §16) et un autre qui se réfère à la division de l'Empire par Charlemagne (ch. 36 § 47). Le texte est largement retravaillé, mais sans modification quant au fond, dans la version française : Marion SCHNERB-LIÈVRE éd., *Le Songe du Vergier*, Paris, 1982, t.1, p. 47-56, ch. 35 § 2-5 et ch. 36 § 2-15, 17-18, 20-34, 36-45. L'emprunt a été d'abord relevé par Eduard WILL, Die Gutachten , p. 55, et noté par Walter ULLMANN, « The Development », p. 28, n. 2, Kenneth PENNINGTON, *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley, 1993, p. 182, n.91 et Gerald MONTAGU, « Roman Law », p. 38-39.

nom d'une puissance superlative. La définition aristotélicienne de la cité comme « multitude de citoiens par soy souffisante »[131] autorisait une autre approche. Bartole, avec sa formule de la « cité princesse d'elle-même » (*civitas sibi princeps*), avait permis à Balde de construire la théorie d'une souveraineté interne de corps politiques autonomes[132]. Toutefois, leur vision de la société internationale, inscrite dans le contexte italien, est encore hantée par le fantôme de l'empereur - même si celui-ci n'est maître du tout qu'en temps que tout, et non de chacune de ses parties qui mènent de fait une vie politique autonome[133]. D'un point de vue français, la réfutation d'un empire universel peut effectivement sembler jouée d'avance. Cependant, la voie qu'emprunte Oresme pour l'établir mérite de retenir l'attention. Elle cherche à fonder en nature la pluralité irréductible des entités politiques. Et sur ce plan, elle ajoute véritablement quelque chose à l'héritage recueilli.

La question intervient à la suite d'une discussion de la taille adéquate de la cité. La limite inférieure est liée au nombre minimal nécessaire pour qu'il y ait cité, la limite supérieure tient à la connaissance mutuelle des citoyens que réclame l'exercice de la justice. Entre ces deux extrêmes, une large plage est ouverte, qui justifie les différences de taille. Mais la meilleure quantité est pour Oresme « la plus grand multitude (qui) puisse estre bien congneue et bien ordenée »[134]. Il s'agit alors de savoir si, « comme cité peut estre trop grande, et aussi comme ou munde sunt plusieurs cités, se royalme peut estre trop grant et se pluseurs royalmes doivent estre ou monde non subjects a un? Ou se par raison doit estre que un seul homme mortel soit roy ou emperere souverain et tienne monarchie sur tous, posé que sous lui soient plusieurs cités et royalmes partialz? »[135]. La question est à double détente. Qu'une cité puisse être trop grande découle logiquement d'Aristote. La pluralité de fait est inévitable. L'enjeu est plutôt d'apprécier si les raisons qui fondent toute cité interdisent une réduction ultime à l'unité.

Seize arguments militent en faveur de l'unité. Avant de les examiner avec leur réfutation, considérons les quinze raisons contraires qu'avance Oresme. Les trois premières développent l'idée d'une excessive grandeur. « Royalme est comme un corps ». S'il s'étendait infiniment, il serait monstrueux « comme les corps des geans ». Les deux suivantes s'autorisent d'Aristote pour dire que connaître et gouverner une si grande multitude outrepasse les possibilités d'un simple mortel[136]. En vérité, « ce ne est pas puissance humaine mes divine ». Quatre arguments mettent ensuite en jeu la diversité naturelle du monde : la diversité des moeurs qui interdit que « tous soient gouvernés par tres bonne policie » ; la diversité des

131 LP, p.119b.

132 C.N.S. WOOLF, *Bartolus of Sassoferrato. His Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge, 1913, p. 155-158 ; Joseph P. CANNING, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, 1987, p. 17-68.

133 C.N.S. WOOLF, *Bartolus*, p.22.

134 « Et donques par soi souffisante est le terme de cité vers petitece et ordenance est le terme de cite vers grandeur. Item, entre ces deux termes ou extremités a grant latitude et grant distance ou grant moien. Et selon ce, les unes cités sunt plus grandes et les autres plus petites. Item, en cest distance le droit milieu par equale distance ne est pas le melleur, mes la plus grande cite que peut estre ordenee sans difficulté est de la melleur quantité», *LP*, p. 289b (sur 1326b 8-24)

135 *Id*., p. 290a. La réponse s'étend jusqu'à la page 294b. Elle est présentée en détail par Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p.130-131 et 153-158 et Susan M. BABBITT, « Oresme », p.53-58.

136 Voir aussi, *LP*, p.289b.

régions, séparées par des obstacles naturels qui empêchent entre tous la « conversacion … requise entre gens d'un royalme » ; et plus encore, la diversité des langues. « Nature a donné a homme parole pour entendre l'un l'autre afin de communication civile […] Et pour ce est ce une chose aussi comme hors nature que un homme regne sus gent qui ne entendent son maternel langage ». Il ajoute, adaptant le Deutéronome (17, 15), « l'en ne doit pas avoir roy d'estrange nation »[137]. Un dernier « signe naturel » est pris dans le règne animal : les abeilles ont bien leur « capitaine ou roi », mais « il est certain qu'une telle mosche ne est pas mestresse sus toutes celles du monde, mes sunt pluseurs teles. Et peut estre que semblable chose est en pluseurs autres especes de bestes ». L'argument a peu de portée, les abeilles ne pouvant former de communauté civile que par « similitude ou comparaison ». Il vise surtout à retourner un texte célèbre inclus dans le Décret de Gratien, précisément intitulé *In apibus*, qui fournissait une référence forte aux défenseurs de l'empire[138]. Les raisons suivantes introduisent une idée de mesure. L'extension d'une cité doit être limitée « par semblable » à la mesure que doit avoir le pouvoir royal « en auctorité sus les subjects » ou qu'il a de fait en durée, car « nul royalme terrien ne peut toujours durer ». Les trois derniers arguments sont d'ordre historique. À l'époque des « bons temps héroïques », les royaumes étaient petits. Ils se sont principalement accrus « par usurpation ou tyrannie ». Et les histoires montrent qu'ils ont décliné si tôt qu'ils ont atteint une grandeur excédente. « Et donques tele excessive quantité ne est pas royaume naturel, mes est chose violente et qui ne peut durer ». L'argument a une portée générale, mais il vise plus spécialement l'empire romain, à l'aide de saint Augustin, principale autorité citée dans ces pages[139].

L'idée que l'empire romain était fondé sur la violence et l'usurpation se trouvait déjà chez les juristes napolitains et, plus fortement encore, chez Oldradus[140]. Cette violence était même antérieure à l'instauration de l'empire. Le peuple romain n'a pu transmettre ou concéder justement à l'empereur un droit à dominer les autres

137 L'argument est mis en valeur par Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p.332. Voir aussi la glose très brève à la question de savoir si la cité doit être formée « d'une meisme gent ou de pluseurs » (III, 3, 1276a 35) : « Ce est a dire de pluseurs nations ou de pluseurs languages. Et ne est pas expedient, mes seroit peril », *LP*, p. 118b.

138 *In apibus princeps unus est*, Grat. 7, 1, 41. La réfutation se trouve chez Oldradus : « unus apes non est rex omnium apum de mundo », in Gerald MONTAGU, « Roman Law », p.54, l.261-268, et de façon moins forte chez Jean de Paris, De potestate, p. 112, l.20-21. Les « pluseurs autre especes de bestes » visent peut-être ENGELBERT D'ADMONT, *De ortu*, p. 754, qui voit chez tous les animaux la domination d'un supérieur, cf. Anthony BLACK, *Political Thought*, p. 146.

139 La *Cité de Dieu* est citée 8 fois, plus souvent même que l'Écriture (7 fois) ou Aristote (5 fois). Le 12ème argument d'Oresme est un argument d'autorité uniquement fondé sur Augustin.

140 « Et certe quicumque romanorum gesta resolvat non inveniet quod aliter quam per armorum fortitudinem solam et sic de facto, potius quam de iure, romani cives et imperatores sibi regna et gentes ceteras subiugaverunt », MARINUS DA CARAMMANICO, in Francesco CALASSO, *I Glossatori*, p.196-7 ; « Per quod satis colligitur monarchiam et dominium ipsum imperatorem per violentiam et tyrannidem obtinere », Oldradus da Ponte, in Gerald MONTAGU, « Roman Law », p. 49, l.104-5, repris dans *Le Songe du Vergier*, p. 51, §13, « la monarchie et la seignorie de l'Impereur a esté acquise et conquestée par force et violance ». Pour Jean de Paris, les rébellions continuelles des Gaulois contre les Romains prouvent que l'empire s'est fondé sur une conquête violente, *De potestate*, ch.22, p. 141. Marsile de Padoue répond à cette objection que seuls les peuples barbares ont été soumis par violence, les autres ayant choisi volontairement la domination romaine, *Defensor Minor*, c.12 §3, in *Oeuvres mineures*, p. 256-8. Engelbert d'ADMONT, De ortu, p.760-1, mieux informé, y ajoutait le legs testamentaire de royaumes à l'empire.

nations qu'il ne possédait pas lui-même. En revanche, un royaume conquis sur les infidèles est légitime car il s'autorise immédiatement de la volonté divine[141]. Oresme, pour sa part, considère l'établissement de l'empire sous le seul angle politique. Le peuple romain s'est asservi lui-même en abdiquant sa propre puissance. Par ce geste, il a perdu les prétentions à l'excellence qu'il aurait pu avoir et qui auraient pu éventuellement justifier, par l'excès de vertu, ses premières conquêtes. Sous un gouvernement tyrannique de telles conquêtes deviennent simplement injustes. Avec le changement de régime, la policie romaine a véritablement changé d'être et ne conserve rien de ses qualités antérieures[142]. Le déclin de l'empire est dès lors inéluctable[143]. Et pour Oresme, cet empire semble à présent presque défunt, sinon tout à fait[144]. L'histoire romaine lui permet ainsi d'illustrer le cycle des régimes décrit par Aristote[145]. À proprement parler, Oresme n'utilise donc pas vraiment Oldradus. Il n'y renvoie qu'en tant que démonstration parallèle à son propos, tant par l'objet que par la forme. Car c'est bien une note

141 « ille loquitur de violentia illicita et iniusta, sed hec fuit licita quia a iure permissa […] si nos acquisivimus ab hostibus eorum non tenemur eis restituere […] et eam sine adiutorio eius proprio sanguine cum multis laboribus et periculis et expensis acquisivimus […] Certe melius et iustius possunt dicere hispani quia per arma illam terram ab infidelibus acquisiverunt […] non est potestas nisi a deo […] Et tamen, benedictus deus, nos gaudeamus commodo possessionis et libertatis », in Gerald MONTAGU, « Roman Law », p.53-54, l.218-42 (je corrige, à l'aide du *Somnium Viridarii*, en « Et tamen », la formule « Et cum » donnée par G. Montagu qui indique sur ce point une corruption du texte) ; « lez roys de France, par juste conqueste en espendent leur propre sanc et en la suer de leur corps, ont le païs de France dez mecréans acquis et subjugué […] et ainsint, la seignourie telement conquestée devoit estre leur, et selon droit divin, naturel et civil … le roy de France est en possession de franchise et de liberté […] il ne tient son royaume, for de Dieu seulement », *Le Songe du Vergier*, p. 54-55, §33 et 37. L'adaptation du thème de la conquête du royaume rend un son étrange, dans la mesure où toute l'historiographie française cherche, depuis le XIII^e^ siècle, à gommer cet aspect, cf. Colette BEAUNE, *Naissance*, p. 31-32.

142 « toute foiz que la policie est muée l'en peut dire que la cité est muée ou faicte autre », *LP*, p. 119a, « Car quant la policie est muée ce n'est plus le royalme qui estoit devant mes est une autre especе de royalme ou est tyrannie, combien que le nom demeure tousjours un », *Id*., p. 120a.

143 « Et pour ce quant le peuple de Romme translata ou donna au prince toute la puissance sus teles choses, Aristote diroit que tele multitude fist comme une multitude bestial. Et pourroit dire aucun qu'il appert asses parce qu'on temps devant quant il gouvernoient leur policie en cest partie selon la doctrine dessus dite leur domination proceda en prosperité et en cressance. Mes apres elle est venue en appetizant en tant que la prophecie que Balaam pronuncha de eulz est aussi comme accomplie », *Id*., p. 138a ; « Et pour ce le princey des Rommains est venu en aminuisant et appetizant depuis que le peuple translata ou donna au prince toute le posté […] et diroit Aristote que ceulz furent folz du donner et le prince du recevoir », *Id*., p. 178b ; « les policies des Romains fu jadis royal et aristocratique, tant que leur domination vint et proceda en cressance de prosperité et de estension ou estente. Mes depuis que le peuple transporta ou bailla toute posté au prince et que il mist le prince sus la lay assés tost apparu que leur policie ala en empirance et leur prosperité en deffaillant et leur domination en declinant », *Id*., p. 242b-243a. Jean de Paris fait également référence à la prophétie de Balaam, et à la Glose ordinaire sur Daniel 7, 7 (« regno Romanorum nihil fortius fuit, et nihil in fine debilius aut fragilius erit »), *De potestate*, ch. 22, p.141.

144 Il est si diminué qu'on peut se demander « se il dure encore », *Id*., p.243b. Oresme en parle parfois au passé : « le royalme ou empereis de Romme estoit une cité », *Id*., p. 120a, « le royalme ou empire de Rome fu les plus grant de tous », p. 293b. Ce qui demeure n'est en tout cas pas l'empire des anciens : « il est certain par experience que les Grecs ne ont plus celle domination […] ni les Romains », *Id*., p.298a.

145 « Item, qui considere la policie des Romains des le commencement siques a Jules Cesar selon les escriptures de Titus Livius, de Salluste, de Tulles et de Lucan, il semble que elle ait eu en partie tel proces comme Aristote met ici », *Id*., p. 152b.

discordante que jette Oldradus parmi les juristes, en contestant l'autorité du droit romain à l'aide d'arguments historiques et bibliques[146]. En cela, il rejoint très précisément les critiques qu'Oresme adresse aux juristes. Ce dernier le range du reste aux côtés des historiens.

La détermination générale qu'il offre ensuite est très brève : « Et respon … que royalme est de quantité modérée et mesurée et qu'universele monarchie temporele ne est pas juste ne expediente »[147]. Mais la démonstration n'est pas achevée tant que les arguments adverses ne sont pas réfutés. Aux raisons qui invoquent l'unité du genre humain, Oresme oppose les arguments qu'il vient de mettre en œuvre : la multitude humaine n'est pas un corps unique[148], Dieu seul peut la connaître parfaitement et peut être dit « prince de tout le munde ». Au modèle de l'unicité de la première intelligence, il oppose celui de la pluralité des archanges. Mais il n'a pas d'argumentation proprement politique à développer face à ce type d'arguments. « Teles persuasions sunt trop loin de raison pratique et sunt aussi comme celle que Aristote appelle sophismes de policies »[149]. Par deux fois, il réfute des raisons qui « prises de sens mistique ou figuratif, ne font pas certification »[150]. Face à l'argument qui comprend le défaut de monarchie universelle comme « peine de péchié », Oresme renvoit à la postille de Nicolas de Lyre (sur Proverbes 28, 2) qu'il commente ainsi : « en un royalme ou princey aucune foiz pour le pechié du peuple les princes durent peu de temps et sunt mués trop souvent »[151]. Le chatiment divin ne devrait concerner que les seules « policies malveses ». En outre, la division n'est pas mauvaise par elle même. Elle peut être expédiente « comme

146 Gerald MONTAGU, « Roman Law ». Pour cette raison, le consilium 69 a fait l'objet de critiques très violentes jusqu'au XVIe siècle, cf. Eduard WILL, *Die Gutachten*, p.53-55. Pour sa part, Jean Bodin le cite comme première définition imparfaite de la souveraineté : « ce qui est general à tous estats de monarchie, comme dit Oldrad parlant des rois de France et d'Espagne qui ont dit-il puissance absolue », « il y a un docteur espagnol (Petrus Belluga) qui dit que le roy de France ne recognoist ni de faict ni de droict Prince du monde; comme aussi fait Oldrad, le premier de son aage », *Les Six livres de la République*, Paris, Dupuis, 1583, repr. Aalen, 1977, I, 8, p.130 et I, 9, p.190. Sur la critique historique du droit romain par celui-ci, cf. Julian H. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York, 1963.

147 *LP*, p. 292b.

148 L'argument, fondé sur *In apibus*, qu'un corps doté de plusieurs têtes serait un monstre est cité par Oldradus, « et si sunt multi erunt multa capita quasi monstrum », art. cit., p.45, l.15-6, mais c'est un lieu commun de la culture juridique qu'on trouve déjà chez les canonistes du XIIe siècle, cf. Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought. 1150-1650*, Cambridge, 1982, p. ix. La figure du corps politique, et de ses déformations monstrueuses, est aussi obsédante que malléable dans la pensée politique médiévale et moderne. Le monstre, pour Oresme, est le géant mondial.

149 *LP*, p.293a.

150 « Teles choses sunt plus a dire prechemens que argumens », « ce seroit une consequence prise de sens mistique et non necessaire et de peu d'apparence », *Id*, p. 293a-b. Oresme suit la règle fournie par Thomas d'Aquin, reprise par Jean de Paris : « mystica theologia non est argumentativa », *De potestate*, ch. 15, p.128 qui récuse de la même façon l'interprétation d'Innocent III sur Genèse 1, 16 « Fecit Deus duo magna luminaria » (*Décrétales*, I, 33, 6, éd. Friedberg, col. 198). Voir aussi *De potestate,* ch. 19, p. 135, l.7-10 et ch. 20, p. 136, l.35-36 où Jean se réclame, comme le fait Oresme, de l'autorité d'Augustin : « allegoria non sufficit ad probationem », *Epistola ad Vincentium* (Oresme ajoute sur ce point un référence à Contra Donat.). Cf. Beryl SMALLEY, «Use of the 'Spiritual' Senses of Scripture in Persuasion and Arguments by Scholars in the Middle Ages», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 52, 1985, p. 44-63 et Philippe BUC, *L'Ambigüité du livre*, p.255-256.

151 *LP*, p.293b.

quant en une maison soient faictes pluseurs »[152]. L'unité de la monarchie spirituelle du pape ne peut fournir un modèle à la « policie temporelle », car ces deux ordres ne sont pas gouvernés par les mêmes règles[153]. L'autorité des lois romaines est révoquée pour les raisons qu'on a déjà vues[154]. L'argument, tiré d'Aristote, d'une domination naturelle des Grecs sur les peuples du nord, trop peu subtils, et ceux du sud, trop faibles « conclust … seulement selon la latitude. Et non pas a quelcunque distance, pour les difficultés et impossibilités desus mises »[155]. Quant à l'argument de fait, il ne lui suffit pas de répéter que de tels empires furent en fait « usurpations violentes et tyranniques ». Les appeler universels est un excès de langage qui relève d'une « commune maniere de parler »[156], car même l'empire de Rome « ne eut onques seigneurie sus toutes gens »[157]. De même pour ce qui est d'une prétendue prospérité sous ces régimes, car « les hystoriens et les poètes entendoient plus a decrire tele prosperité des princes que la misere et povreté des subjects »[158]. On ne saurait certainement les dire prospères du point de vue de la vie vertueuse. Et c'est à nouveau « la diversité des langages » qui justifie, avec l'autorité de saint Augustin, un « arrest ou proces de la uniement » par lequel se construit la cité[159]. Sur tous ces points, les réfutations ajoutent peu aux démonstrations précédentes. En revanche, le dernier argument qui veut faire d'un « monarque general et prince souverain » le seul garant possible de la paix terrestre, en tranchant « par jugement et voie de raison » les « controversies et dissentions », demande une discussion plus élaborée[160]. Il s'agit en fait, très précisément, de l'argument central avancé par Dante en faveur d'un tel monarque[161]. Face à lui, Oresme mobilise toutes ses ressources. C'est pour y répondre qu'il fournit ses arguments les plus décisifs.

---

152 La division des maisons renvoie aux origines mêmes de la cité : « Car quant les enfans d'une maison sunt multipliés et parcreus il se departent et font pluseurs maisons, et en ceste maniere font leur enfans et leur neveus. Et pour ce, selon ordre de nature, voisineté de gens d'un lignage vint d'une maison par propagacion et par generacion qui est chose naturele », *Id*., p.47b. Cf. Marsile de Padoue, *Defensor Pacis*, I, 3, §3.

153 *LP*, p. 293b. C'est le passage que choisit Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p.112 pour illustrer les « hésitations » d'Oresme à critiquer l'Église. Le choix est contestable. Jean de Paris présentait déjà des arguments semblables, voir notamment *De potestate*, ch.18, p. 132, l.18-35.

154 « Ce sunt status tyranniques et de trop grande presumpcion […] Et teles choses sunt plus dignes de derision que de allegacion ou de autres response […] Et a dire verité, ce est deffaut de prudence de ce croire », *LP*, p.293b.

155 *Id*., p. 293a.

156 « Aussi quant pluseurs cités ou païz ont aucune calamité, l'en seult dire que tout le munde est perdu», *Id*., p. 293b. La critique linguistique s'applique également aux paroles divines : «la sainte Escripture […] se conforme en ceste partie a la manière de commun parler humain aussi comme elle fait en plusuers lieus, si comme la ou il est escript que Dieu se repenti et que il se courrousa et rapaisa et teles choses qui ne sont pas du tout comme la lettre sonne », *LCM*, p. 530.

157 *Ibid*. C'est sur ce point précis qu'il renvoit à Oldradus.

158 *Ibid*. Comme on le voit, Oresme n'est pas sans esprit critique face à ses sources historiques. Pour d'autres exemples, cf. p.59b («mes ce semble une fable»).

159 « Saint Augustin met arrest ou proces de la uniement touchié pour la diversité des langages », *Id*., p. 294a.

160 « Item, chescun diroit que miex est que les controversies et dissentions soient terminées par jugement et voie de raison que par fait de guerre et par les malz qui sunt fait en guerres. Et donques aussi comme les controversies et quereles qui sunt entre 2 citoiens ou pluseurs sunt jugiés par leur princes ou par aucun commis de par leur princes, semblablement selon raison lez contentions qui sunt entre deux rois ou prince ou pluseurs devroint estre terminées et jugiés par un monarque general et prince souverain », *Id*., p. 291a.

161 « Partout où il peut y avoir litige, il doit y avoir un jugement. Autrement (les choses) seraient

> «… je di premierement que se tous vouloient toujours estre sans guerre et obeïr a un souverain qui toujours sceust et peust bien tout jugier et bien tout ordener en la maniere mis en cest argument, ce seroit bele chose si comme il semble. Mes ce est aussi comme une fiction poëtique ou comme une ymagination mathematique. Car comme si je ay dit autre foiz, le munde ne est pas gouverné par teles conditioneles suppositions. Il le convient prendre tel comme il est»

On retrouve ici le type d'argumentation présenté plus haut. La « science de politiques » doit partir des faits, et non d'un idéal, même s'il doit en coûter d'y renoncer. La « bele chose » que serait cette paix n'est qu'une « fiction poëtique ». L'allusion vise précisément Dante qui conçoit la politique comme moyen d'une perfection propre du genre humain[162]. L'« ymagination mathematique » qui considère les possibles logiques peut avoir son utilité dans la spéculation sur le monde physique[163]. Transposée dans le domaine de la raison pratique, elle ne produit que des illusions dangereuses. Mais prendre le monde tel qu'il est ne revient pas à s'enfermer dans une imperfection qui pourrait n'être que passagère. « Par aventure est il miex ainsi que autrement, qui tout pourroit considérer », écrit-il ensuite. À tout bien considérer, rien n'indique qu'un meilleur monde humain serait possible. Car, comme le dit Boèce, « Dieu ordonne tout a bien »[164]. Ce monde doit être tenu pour le meilleur monde possible. La raison naturelle n'autorise pas à le penser « autrement que il n'est ».

> «Item, a prendre le munde tel comme il est selon son cours naturel, ce ne est pas bonnement possible que un soit souverain monarche, et ne pourroit estre longuement. Et sans les raisons et les causes dessus mises, encore posé que il fust fait par election ou par succession ou comment que fust, pour certain les

---

imparfaites et sans (leurs moyens) propres de perfection, ce qui est impossible puisque Dieu et la nature ne sont pas déficients envers (les choses) nécessaires. Entre deux princes, dont l'un n'est sujet de l'autre d'aucune façon, des litiges peuvent apparaître par leur propre faute, ce qui est évident. Il faut donc qu'entre eux puisse être un jugement. Et puisque l'un ne peut connaître (les causes) de l'autre, car ils ne sont pas assujetis l'un à l'autre - il n'y a pas en effet d'autorité entre égaux - il doit y avoir une juridiction tierce plus grande qui puisse les soumettre tous deux dans l'orbite de son autorité. Celle-ci sera le Monarche ou ne sera pas. S'il est tel, nous avons atteint notre conclusion. S'il n'est pas tel, il est nécessaire qu'il y ait un autre tiers (supérieur). Et ainsi, soit on procèdera de la sorte à l'infini, ce qui ne peut être, soit il conviendra d'en arriver au juge premier et suprême devant qui tous les litiges se terminent, de façon médiate ou immédiate. Et celui-ci sera le Monarque ou l'Empereur. La Monarchie est donc nécessaire au monde. Et le philosophe avait en vue cette raison lorsqu'il disait : 'les choses ne veulent être mal disposées ; mais une pluralité de principats est mauvaise ; le prince est donc un' », DANTE, *Monarchia*, p. 152-153.

162 Oresme dénonçait plus haut comme « fiction poétique » un vers de Virgile, *Imperium sine fine dedi* (*Énéide*, I, 278), *LP*, p. 292a,. S. M. BABBITT, « Oresme », estime que c'est la même critique qui est ici reproduite. Toutefois, il ne s'agit plus de la fiction d'un empire perpétuel, mais de celle d'un empereur, juge pacifique des conflits entre royaumes, qui correspond, comme on l'a vu, au modèle de la *Monarchia*. Il n'est pas certain qu'Oresme sache que Dante est un aussi grand poète que Virgile. La première admiratrice de la *Commedia* en France semble être Christine de Pisan, cf. Werner P. FRIEDERICH, *Dante's Fame Abroad, 1350-1850*, Rome, 1950, p. 58. Il aurait d'autres motifs d'associer les deux auteurs, car l'*Énéide* scande chaque page du second livre de la *Monarchia*.

163 Sur le « possible a ymaginacion » en philosophie naturelle, cf. Henri HUGONNARD-ROCHE, « Modalités et argumentation » et Jeannine QUILLET, « L'imagination selon Oresme », *Archives de Philosophie*, 50, 1987, p. 219-227.

164 Boèce, *Consolatio philosophiae*, IV, 6, 201. La même citation est reprise ailleurs, voir note 263.

> difficultés seroient innombrables et merveilleuses, et les dissentions et rebellions perilleuses, et pluseurs guerre et plus males que quant il est autrement, si comme il est vraiesemblable ; car chescun de pluseurs voudroient avoir ceste monarchie».

L'argument, qui peut sembler elliptique, a une portée considérable. Il met en jeu les principes de base de la pensée politique d'Oresme. La cité est construite par la réunion d'humains qui ont un besoin mutuel de vivre ensemble[165]. Mais elle-même « est en partie une chose naturele et en partie artificiele »[166]. Naturelle par ce qui la fonde, mais artificielle dans son effectuation, elle échappe à ce besoin naturel de réunion. L'ensemble des cités, chacune « a soy souffisante » et parfaite, n'a aucun motif à s'unir pour former une cité unique. Or tout pouvoir politique ne peut qu'émaner d'une cité. Dès lors, la position du souverain monarque est strictement inoccupable. À supposer toutefois qu'une telle position de pouvoir suprême soit créée, elle met aussitôt en branle une compétition pour ce pouvoir qui devient proprement interminable. Située au-delà du politique, cette position de juge suprême déchaîne des ambitions, mauvaises mais naturelles[167], qu'aucun principe de justice ne peut arrêter. Et ce conflit est doublement destructeur des liens politiques. Chaque prince est issu d'une cité (c'est le sens des mots cruciaux : « chescun de pluseurs ») et c'est une appartenance « naturelle » dont il ne peut se défaire. Or toutes cités ont, en tant que telles, une dignité égale, et une répugnance égale à être dominées par des étrangers. Comment que ce monarque soit fait, « les difficultés seroient innombrables » car toutes, ou du moins les plus vertueuses d'entre elles, auraient des titres égaux à revendiquer pour l'un d'eux ce pouvoir suprême. La domination d'un appelle sa contestation par tous les autres. C'est pourquoi « les dissentions et rebellions perilleuses » sont inévitables. De plus, la fiction d'une cité mondiale abolirait les limites entre cités. Toute guerre, qu'elle soit de conquête ou de résistance, sera par là même rébellion et conflit civil. Mais ce serait une rébellion contre une autorité envers laquelle nul n'est tenu par le lien d'obéissance que crée l'institution politique. Les revendications à occuper la position suprême se valent, mais elles sont toutes par essence également tyranniques. Une fois qu'est ouverte la perspective d'une domination universelle, aucune guerre ne peut être juste. Aucun pouvoir supérieur, représentant l'unité des peuples, ne peut y mettre un terme et trancher « les controversies et dissentions […] par jugement et voie de raison ». C'est bien pour ces raisons que les guerres seront alors « plus males que quant il est autrement ». La fiction d'un souverain pacifique universel engendre précisément les maux qu'il était censé empêcher.

Ce passage peut se comprendre comme retournement contre lui-même d'un argument de Marsile de Padoue. À plusieurs reprises, celui-ci lie la nécessité d'un pouvoir judiciaire unique dans la cité, dotée d'une force coercitive, aux menaces

---

165 « par voie de generacion toutes communités partiales tendent par nature a communité de cité, qui est communité parfaicte. Et donques elle est naturelle », *LP*., p.48a.

166 « Et royalme est en partie une chose naturele et en partie artificiele, si comme il fu dit en exposant le texte », *Id*., p. 291a, qui se réfère à la glose suivante : « Apres il met exemple des choses faictes par art ; car cité est chose naturele, si comme il appert par le secont chapitre du premier, et est aucunement artificiele en tant comme par art et prudence elle est adrecié à sa policie », *Id*., p. 288b.

167 « ce que Saint Augustin appelle *libido dominandi*, ce est aussi comme friandise de seigneurir », *Id*., p. 154a.

que les rixes et rebellions font courir à l'existence même d'une communauté civile. Dans son expression la plus forte, cette idée prend appui sur une malédiction célèbre de l'Évangile : « il est nécessaire que les scandales arrivent » (Mt 18,7)[168]. La justice coercitive prend sens en réponse à cette nécessité du mal. La cité est fondée sur une union naturelle de ses membres[169] mais elle ne peut subsister qu'à travers la mise en oeuvre d'une force légale unique. C'est bien une telle conviction qu'Oresme oppose à l'idée d'un souverain monarche. Le gouvernement universel ne peut exister, les cités sont vouées à la guerre et la séparation. Les princes ne sont pas des sujets, leurs litiges ne peuvent se résoudre devant un juge qui leur serait, de droit, supérieur.

Il n'est pas excessif de dire qu'Oresme a décrit par avance, dans ce court paragraphe, les « difficultés innombrables et merveilleuses » de l'équilibre des nations européennes, hantées par la résurgence des prétentions impériales, au cours des six siècles qui nous séparent de lui. Il y oppose la fin véritable de la politique, qui doit interdire tant la guerre civile que la guerre de conquête. Seule une division irréductible des entités politiques souveraines permet que chacun reste chez soi pour y faire régner la justice et se garder de ses voisins, mais en se retenant aussi de les agresser injustement.

> «Item, en mettant que pluseurs royalmes ou princeys soient selon ceste science et sans tel souverain, le remede contre les guerres est que chescun royalme ou cité tienne justice en soy et ne face injustice as estranges, et que il ait puissance d'armes pour soi garder et pour resister a ceulz qui le voudroient injustement grever».

Là s'arrête la conclusion proprement politique d'Oresme. Mais il lui faut ensuite expliciter le fondement anthropologique qui gouverne sa démonstration. Si la paix universelle est impossible, et la division politique nécessaire, c'est que la nature humaine a une propension à la violence que la raison ne peut dominer.

> «Item, non obstant ces guerres sunt souvent pour le deffaut des choses dessus dictes. Et tel est le cours du munde et l'inclination qui vient des corps du ciel sus la nature de la partie sensitive irascible et concupicible et meismement sus la vertu et puissance irascible, ce est a dire sus celle qui conmeut ou esmeut les gens a ire».

---

168 Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, I, 15, §6, *Le défenseur de la paix*, p.135 : « Mais si le gouvernement n'existe pas, la communauté civile ne peut se maintenir ou du moins se maintenir longtemps, car 'il est nécessaire que les scandales arrivent', comme il est dit dans Matthieu. Ces scandales sont les injustices réciproques ; s'ils n'étaient pas vengés ou mesurés la règle du juste, c'est à dire la loi, et par le prince dont c'est la fonction de mesurer ces conflits selon la loi, il se produirait la guerre et la séparation des hommes réunis dans la société et finalement la destruction de la cité en même temps que la perte de la vie suffisante ». Voir aussi I, 3, §4 ; 4, §4 ; 5, §8 ; 14, §8-9. Oresme emploie la même citation dans un autre contexte, en suivant la formulation de Luc 17, 1, *LP*, p. 205a. Il évoque ailleurs Platon sur ce thème : « Et tiennent aucun que Socrates disoit que vertu est don de Dieu. Et malice est née en nous dès le commencement ; et pour ce, vertu nous plaist et est selon nostre volenté. Et malice est de nécessité, de nature, et contre nostre volenté », *LE*, p.196.

169 On a parfois tiré argument de l'absence chez Marsile de la définition de l'homme comme animal politique pour y voir une fondation volontariste de la politique, cf. Georges de LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t.3. *Le Defensor pacis*, nouvelle édition, Louvain-Paris, 1970, p. 323. Mais il demeure trop fidèle à Aristote sur la naturalité de la cité pour qu'une telle interprétation soit recevable.

L'ire, ou la « chaude cole » des lettres de rémission, c'est cette passion étrange qui traverse l'homme « comme un vallet trop hastif qui se prent tantost a executer le commandement de son maistre avant que il ait tout entendu »[170]. La colère et la haine, la convoitise, le goût des honneurs et l'appétit de pouvoir sont ces maux dont est affligée la nature humaine. Elle n'en guérira pas dans ce monde. La violence ne cessera pas tant que le siècle restera tel qu'il est. L'allusion aux influences célestes ne doit pas surprendre, de la part d'un critique virulent de l'astrologie. Il ne s'oppose avec constance qu'à la seule astrologie judiciaire qui prétend déterminer des événements futurs ou guider la conduite humaine. Il admet volontiers que les configurations du ciel influent sur les accidents terrestres ou l'inclination générale des personnes. Mais elles n'agissent jamais comme des causes uniques et suffisantes. Elles n'indiquent au mieux qu'un possible qui ne peut être connu avec certitude. En aucun cas elles ne peuvent rendre inutile la « prudence humaine » et le recours aux arts pratiques[171]. Ces déchaînements de violence sont inévitables. Mais ils sont aussi imprévisibles et rien ne peut les prévenir. Citant l'Écclésisaste, Oresme ajoute alors : « Il est un temps de guerre et un autre temps de paes et sans grand intervalle ». Puis c'est par un parfait petit quatrain de quatre pieds qu'il traduit cette prière du missel :

«Et selon ce, prions nous Dieu que il nous doint paes en nos temps»

Si la vérité s'énonce d'elle-même en poésie, on peut dire qu'Oresme parle ici du fond de son âme. La démonstration s'achève enfin sur une nouvelle critique de la politique prise au sens mystique :

> «Et par ce appert que uns faulz prophetes ne sunt pas a creire qui, contre ce qui est dit et contre l'Evangile et les saint docteurs, promettent au monde une paes generale proceine a venir et dient qu'elle durera mille ans, laquele ne peut estre se Dieu ne faisoit le siecle autre que il est».

La perspective millénariste et l'idée d'une mission apocalyptique de l'empereur pouvaient en effet fournir un appui redoutable, quoiqu'ambigü, aux défenseurs de l'Empire[172]. Des prophéties anciennes annonçaient qu'un empereur réunirait les peuples dans la prospérité, pour s'effondrer avant la chute finale de l'Antéchrist. Les visions eschatologiques de Joachim de Flore faisaient intervenir un autre empereur chargé de détruire l'Antéchrist. Ces deux figures antagonistes pouvaient

170 *LP*, p. 240a. « L'en doit savoir que yre est une passion et un mouvement de l'appetit sensitif a pugnicion ou venjance. Et quant tel mouvement est trop grant e il n'est pas ordené par raison et refrené, il empesche bon et vray jugement et trouble l'entendement ; et est vice que nous poons appeler felonnie », *LE*, p. 260.

171 « Et aussi selon aucuns, de chescun homme sa vie a un certain terme lequel peut estre bien prevenue ou avancié, mes il ne peut estre passé […] Et de ce parle la partie d'astrologie qui traicte des nativités. Et peut estre que semblablement Plato disoit que royalme a certain temps par quoy il peut durer. Et de ce parle la partie de astrologie qui est des grandes conjunctions. Et met regles de la duration des cités et des royalmes selon les constellations ou figures du ciel qui sunt en leur commencemens. Mes teles regles sunt incertaines. Et ces causes ne sunt pas politiques ou pratiques ou souffisans. Car qui avroit dit a un homme par la figure de sa nativité combien il doit vivre, il ne devroit pas pour ce lessier la cure du gouvernement de son corps. Et convient assigner autres basses causes de sa maladie et de sa corrupcion. Et semblablement est il a ce propos », *Id*., p. 253b. Cf G. W. COOPLAND, *Nicole Oresme and the Astrologers*, Liverpool, 1952.

172 Par exemple, Engelbert d'ADMONT, *De ortu,* p. 768, 771, 773.

être identifiées, alternativement, à un troisième Frédéric ou un second Charles[173]. Toutefois l'abbé calabrais n'identifiait pas le septième et prochain âge de l'Église, marqué par un « état de compréhension spirituelle », au règne de Christ et ses saints pendant mille ans promis par l'Apocalypse (20, 1-10). Saint Augustin avait expliqué qu'une telle durée ne devait pas s'entendre pas littéralement, et désignait de façon générale l'ensemble de la durée de l'Église. Joachim accepte son autorité et ne place, à la suite de Jérome, entre la chute de l'Antéchrist et le Jugement qu'une période de 45 jours, auquel pourrait s'ajouter un supplément indéfini[174]. Ce n'est qu'à la fin du XIII^{e} siècle, et particulièrement dans le commentaire de l'Apocalypse de Pierre de Jean Olivi (1297), que ce moment prend une vraie consistance temporelle[175]. Jean de Roquetaillade, au milieu de XIV^{e} siècle, semble le premier à le faire durer mille ans, en accordant au roi de France le rôle d'empereur des derniers temps[176]. C'est bien contre un impérialisme mystique français qu'Oresme met en garde, tel qu'il refait surface dans les années qui suivent avec Télesphore de Cosenza. Qu'il ait été rigoureusement hostile à de telles visions ne surprend pas. L'avenir est pour lui chose incertaine. En connaître le déroulement outrepasse les pouvoirs humains. Le vouloir est signe de faiblesse. Il revient à la seule « prudence humaine » de tenter de s'y diriger, sans l'appui de prophéties ou divinations d'aucune sorte[177].

La clôture de l'espace politique

Si l'on se reporte maintenant à la formulation de la question traitée ici, cette ultime réfutation semble bien en constituer la réponse principale. Les arguments précédents la préparent. Mais il lui faut répondre à Dante, en abordant de front la question de la guerre, pour affirmer enfin que « pluseurs royalmes doivent estre ou monde non subjects a un ». La discussion précédente, on l'a vu, relève plus d'un dialogue de sourds. Les arguments impérialistes se situent pour la plupart dans la perspective d'une unité métaphysique du monde humain. Ils s'ouvrent précisément sur une citation célèbre de la *Métaphysique* d'Aristote : « les choses du munde ne veulent estre mal disposées » (XII, 10, 1076a 3). Elles demandent à être ordonnées selon un ordre hiérarchique qui culmine dans l'unité du premier moteur. Depuis le commentaire de saint Thomas, cette phrase était comprise comme justification la plus forte d'une unité ultime du monde politique. C'est en ce sens que l'emploient

173 Marjorie REEVES, « Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor », *Traditio*, 17, 1961, p. 323-370.

174 Robert E. LERNER, « Refreshment of the Saints : The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought », *Traditio*, 32, 1976, p. 97-144.

175 David BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphie, 1993, p.167-172. Les computations complexes d'Olivi aboutissent à un septième âge d'une durée de 700 ans, qui commencera au plus tard vers le milieu du XIVe siècle. Au même moment, et dans la même région, Arnaud de Villeneuve se contente de transformer les 45 jours en 45 années.

176 JEAN DE ROQUETAILLADE, *Liber secretorum eventuum*, éd. Christine MOREROD-FATTEBERT, comm. Robert E. LERNER, Fribourg, 1994.

177 Il oppose au désir de connaître l'avenir, l'« engin et naturelle de savoir par bonne prudence, tout ce qui nous loit savoir et que nous est mestier », G. W. COOPLAND, *Nicole Oresme and the Astrologers*, p. 78.

Dante et Marsile de Padoue[178]. Les arguments suivants n'apportent que des variations sur ce thème. L'inscription du monde humain dans le monde naturel, et son raccord hiérarchique à l'au-delà ne peuvent être pensés que sur le mode de la similitude. L'unité de Dieu et celle de la création réclament l'unité de son peuple. Une telle perspective laisse ouverte des divergences considérables d'appréciation quant à l'articulation effective des pouvoirs qui découle d'une telle unité. Elle constitue néanmoins le fonds commun que partagent défenseurs de l'empire et ceux de l'autorité pontificale. Mais plus la dimension strictement humaine de la politique est marquée, plus la nécessité de l'unité se fait sentir, comme chez Dante pour qui l'accomplissement de l'humanité (individuelle et générique, indissociablement) réclame l'union politique universelle[179]. Face à cette destination métaphysique de l'ensemble de la vie humaine, Oresme cherche à maintenir, non pas l'autonomie, mais la spécificité de la dimension politique. Elle doit être pensée à partir de ses propres données et selon des règles qui ne découlent pas par similitude de l'ordre de la création. La concevoir de la sorte revient, selon lui, à user d'analogies mal fondées ou commettre des abus de langage. C'est sa rigueur de traducteur qui lui permet justement de restreindre la portée de la citation d'Aristote au seul plan métaphysique. L'ambigüité du latin *principatum* autorisait une interprétation politique. Oresme le rend par « principe » au lieu de « princey » comme il le fait habituellement dans des contextes politiques. Il peut alors retrouver sans difficulté l'intention véritable de la formule. « Et parle illeques Aristote contre ceulz qui mettoient deux principes contraires, si comme faisoient Empedocle et Anaxagoras »[180].

Son argumentation se situe résolument sur le seul plan de la politique. Les thèses qu'il avance étaient déjà familières à tous les lecteurs d'Aristote. L'idée qu'une cité dût avoir une quantité mesurée n'était pas contestable. L'impossibilité pratique à gouverner directement l'ensemble des peuples était déjà évoquée par Jean de Paris[181]. De même, étaient reçus comme évidences les thèmes de la diversité des moeurs, des régions et des langues[182]. Oresme se distingue toutefois sur ce dernier point en cherchant à le prendre comme argument en faveur d'une division ultime. De toutes les raisons qu'il avance, celle-ci est la seule à être marquée d'une forte coloration religieuse. La pluralité des langages a été voulue par Dieu. Il n'a accordé le don des langues aux apôtres qu'au moment précis où il a

178 *Entia nolunt male disponi ; malum autem pluralitas principatuum : unus ergo princeps*, cité par DANTE, *Monarchia*, I, 10, p.153 ; MARSILE DE PADOUE, *Defensor pacis*, I, 17, §9, *Le défenseur de la paix*, p.160 ; *Le Songe du vergier*, I, 37, §5, t.1, p.58 (suivant le *Somnium* de Jean de Legnano).

179 Ernst KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study of Medieval Political Theology*, Princeton, 1957, ch. 8 « Man-Centered Kingship : Dante », p. 451-495, trad. fr. *Les Deux corps du roi*, Paris, 1989, p.326-358.

180 *LP*, p. 292b. On notera toutefois qu'Oresme esquive la seconde ambigüité de la formule, plus lourde encore, du terme « princeps ».

181 « Le pouvoir spirituel peut facilement transporter sa censure chez tous, tant chez les (peuples) proches qu'éloignés, puisqu'il est verbal. Mais le pouvoir séculier ne peut transporter aussi facilement avec effet son glaive chez les (peuples) lointains, puisqu'il est manuel. Il est en effet plus facile de faire porter le verbe que d'étendre la main », *De potestate*, ch. 3, p. 111, l.57-60.

182 Par exemple, Thomas d'AQUIN, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 95, art. 3-4 ; Jean de PARIS, *De potestate*, ch.3, p. 112, l.7-9 ; Marsile de PADOUE, Defensor pacis, I, 17, §10, Le défenseur de la paix, p.160, et DANTE, *Monarchia*, 1, 14. Inversement, la communauté de langue avait pu fournir un argument à Huguccio en faveur de l'unité de la latinité sous un empereur, cf. Gaines POST, « Two notes », p. 300.

voulu que soit réalisée la seule union légitime des peuples qui soit, leur union dans sa foi. « Et selon ce, quant Jhesu Crist voulu unir le monde a sa foy, il fit que ses apostles estoient de tous genz entendus »[183]. C'est sans doute là sa réponse la plus forte au principe d'unité métaphysique. La division des peuples par leurs langues est signe de l'infériorité ontologique de ce monde. Elle est naturelle, au sens d'une nature humaine corrompue par le péché originel. Mais elle n'est pas le châtiment d'un péché supplémentaire qui pourrait être effacé à l'avenir. La diversité est, sur terre, indépassable. C'est elle qui rend l'art politique nécessaire.

Toutefois, l'argument du langage a une fonction essentiellement négative. Il ne suffit pas à construire la quantité pertinente des entités politiques souveraines. Ce n'est pas la communauté de langue qui détermine l'étendue du royaume mais, dans une certaine mesure, l'inverse. La communication civile qui fonde la cité réclame une possibilité minimale de compréhension mutuelle. Le roi et son peuple doivent pouvoir s'entendre et se parler, ce qui n'implique pas que tous partagent la même langue. Seule est nécessaire la conséquence négative. Il est inacceptable qu'un roi ne puisse se faire comprendre de son peuple. Des événements politiques récents pouvaient illustrer cette idée, que ce soit le rejet de la domination française sur les Flamands ou celui des prétentions d'un Anglais au trône de France. De plus, cette importance politique du langage a une signification très forte pour Oresme. C'est elle, comme on l'a déjà souligné, qui justifie l'ensemble de sa démarche de traducteur et d'introducteur en français de la philosophie politique.

Mais si l'on excepte cette insistance particulière sur la question des langues et, dans un autre registre, son recours à la preuve historique, les seuls arguments tirés des *Politiques* d'Aristote ne suffisent pas à s'opposer, de façon concluante, à l'idéal d'une unité politique ultime. L'argument du langage peut être facilement minoré, et la preuve historique retournée à peu de frais, comme le fait Marsile dans le *De translatione imperii*[184]. Tout ce qu'enseigne Aristote sur la diversité politique, et ce qu'on peut tirer de lui en le combinant à d'autres sources, s'accommode sans mal de l'horizon d'une unité métaphysique. Cet accord se réalise, dans des styles et avec des visées très différentes, chez les auteurs les plus puissants de la souveraineté interne des corps politiques, tels que Balde ou Marsile de Padoue[185]. À quelques exceptions près peut-être, jusqu'à Oresme les deux dimensions tiennent ensemble sans se heurter de front. En revanche, la confrontation s'engage dès qu'est posée la question d'une coexistence de ces entités souveraines, et de

183 « Et selon ce, quant Jhesu Crist voulu unir le monde a sa foy, il fit que ses apostles estoient de tous genz entendus. Et de ce, en une sequence que fist un roy de France, si comme l'en dit : 'Chante Sainte Eglise', en disant au Saint Esperit : *Tu divisum per linguas mundum et ritus adimasti, Domine*. Et pour ce, est ce une chose aussi comme hors nature que un homme regne sus gent qui ne entendent son maternel langage. Et est contre l'ordenance de Dieu en Deuteronomie, la ou il dit a son peuple *Non poteris alterius generis regem facere*, etc. (17, 15). L'en ne doit pas avoir roy d'estrange nation. Et pour ce, au contraire, Nostre Sire prenoncia sovent par ses prophetes comme mal et comme peine, en menaçant le peuple d'Israel que il le mettroient mains de gens estranges et d'autre langues», *LP*, p. 291b-292a. Il est remarquable que l'épisode de la tour de Babel ne soit pas mentionné ici.

184 Bernard GUENÉE, « Marsile de Padoue et l'histoire ».

185 Cette dimension métaphysique échappe totalement au plus récent traitement de la question par Cary J. NEDERMAN, « From *Defensor Pacis* to *Defensor Minor* : The Problem of Empire in Marsiglio of Padua », History of Political Thought, 16, 1995, p. 313-329. Elle est au contraire bien marquée par Jeannine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, p. 66-69 et 101-105.

l'extériorité de la cité[186]. C'est alors seulement qu'il dépasse le point admis dès le départ : « posé que sous lui soient plusieurs cités et royalmes partialz ».

Si celles-ci sont des cités au sens plein du terme, suffisantes à elles-mêmes, et cela quelque soit la forme de leurs policies, il ne peut rien exister en dehors d'elles, sinon des êtres « incivils par nature »[187]. L'espace de la vie politique est circonscrit dans les limites de chaque cité. C'est à l'intérieur de ces bornes seulement que peut prendre place une communication civile et que des lois peuvent être contraignantes. Et chaque cité est entourée de voisines, gouvernées chacune par une policie et des lois qui s'accordent aux moeurs de son peuple. Ces lois positives sont, par définition, différentes selon les cités même si toutes s'accordent au droit naturel. Celui-ci n'est contraignant qu'une fois mis en forme positivement, à l'intérieur d'une cité. S'il constitue un fonds commun à tous, aucun juge suprême ne peut l'énoncer immédiatement pour trancher des conflits entre cités. De plus, la justice ne peut être effective que « par force et contrainte »[188]. Le juge suprême, s'il existe, doit bien être un souverain monarque, doté également d'une puissance supérieure. À ce titre, il n'a de sens qu'en tant que prince d'une cité mondiale. Mais, comme on l'a vu, la fiction d'un tel empire pacifique s'effondre aussitôt dans une guerre civile interminable. Si les cités sont réellement suffisantes à elles-mêmes, et Oresme pense qu'elles doivent l'être, elles doivent donc nécessairement coexister entre elles. Et parce que la nature humaine est violente, elles ne peuvent coexister dans la paix, même si c'est à cette fin qu'elles doivent tendre.

On a parfois cherché à voir chez Marsile ou Ockham une « crise de l'universalisme médiéval »[189]. Le terme, qui est abusif, s'appliquerait certainement mieux à Oresme. Il peut désigner l'opération par laquelle Oresme inscrit la réflexion de Marsile dans le cadre de cités partielles souveraines. Cette opération éclaire ainsi un aspect du *Defensor pacis* sur lequel les interprètes sont divisés. Dans son ouvrage principal, Marsile n'indique en aucun point l'unité politique pertinente[190]. L'absence de toute réflexion sur la guerre entre cités fournit pourtant une indication importante[191]. La cité marsilienne est une «universitas» abstraite qui peut s'incarner tant dans l'empire que dans les cités italiennes. Mais c'est une cité

186 En tant qu'indice linguistique, on peut signaler la récurrence d'une opposition entre le « dedans » et le « dehors » de la cité, *LP*, p. 96a, 225b, 228a, 240b. Oresme parle des « termes (des) territoires » de la cité, id., p.99b ou des «limites de la police», id., p. 119a, mais il connaît pas le mot récent de « frontière ».

187 *Id*. (trad.), p. 48b.

188 « il convient que telz genz sunt, comme princes et gouverneurs et juges etc., aient puissance de deffendre la cité des estranges dehors et de refrener les malices qui sunt dedens et qui ne pevent estre represé fors par force et par contrainte. Et pour ce dit le Sage : 'Ne quier pas estre fait juge se tu n'as puissance et vertu de rompre les iniquités' (Eccle. 7, 6) », *Id*., p. 98a.

189 Gian Franco MIGLIO, « La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statuale moderno », in A. Checchini et N. Bobbio éds., *Marsilio da Padova. Studi e raccolti nel VI centenario della Morte*, Padoue, 1942, p. 229-238.

190 Walter ULLMANN, « Personality and Territoriality in the *Defensor pacis* : The Problem of Political Humanism », *Medioevo*, 6, 1980, p.397-410, repris in Law and Juridiction.

191 Deux des très rares mentions de la guerre extérieure qui apparaissent sont directement reprises d'Aristote : la partie militaire de la cité sert à la défendre d'oppresseurs étrangers (mais même là, Marsile met davantage l'accent sur la protection contre les rebelles intérieurs) et la guerre fait partie des modes d'acquisition initiale de la royauté, *Defensor pacis*, I, 5, §8 et I, 9, §5, *Le défenseur de la paix*, p.73 et 94. (Cf. Aristote, *Politiques*, III, 14, 1285b 25-28 et VII, 8, 1328b 9-10). On peut trouver d'autres allusions éparses (I, 4, §10 ; II, 28, §24) mais de peu de poids face à l'omniprésence de la dissension intérieure. Pour une dernière mention, voir la note suivante.

sans extériorité. La paix qu'il défend est une paix civile, menacée seulement par la discorde intérieure et l'intervention du pouvoir spirituel dans les affaires temporelles. Le fait qu'elle puisse atteindre une dimension universelle signifie bien que les cités partielles sont imbriquées les unes dans les autres, selon un ordre hiérarchique qui culmine dans l'unité impériale. Le seul passage où Marsile aborde la question d'une monarchie unique, en renonçant à la trancher car, dit-il, « c'est là l'objet d'un examen attentif de la raison, distinct du présent propos », fournit un dernier indice. Il demande seulement si la division est convenable « un certain temps », pour évoquer ensuite les guerres et les épidémies comme moyen naturel de modérer la propagation des hommes. La division et la guerre ne seraient conçues que comme moment nécessaire en vue d'une restauration de l'équilibre et de l'unité, dans cette réponse que du reste Marsile n'assume pas[192]. Oresme, tout au contraire, considère la division comme définitive et nécessaire à l'équilibre du monde humain.

Le thème de la genèse des nations européenne est généralement pris, de la façon la plus évidente, comme développement d'un sentiment d'appartenance et affirmation de soi[193]. Mais en réalité, la question de la reconnaissance d'autrui est tout aussi décisive. Il n'y a pas de nation isolée. L'idée même de nation implique le pluriel[194]. Le mot de nation ne renvoie au XIVe siècle qu'à une appartenance ethnique. Son sens moderne est alors plutôt désigné par le terme de peuple, mais c'est avec les notions de « cité » et de « policie » qu'Oresme s'en approche le plus. S'il peut avoir quelque titre à être, en ce sens là, l'un des premiers auteurs à tenter de penser la politique en termes nationaux, ce n'est pas à son attachement au royaume de France, ni à son sens des diversités linguistiques qu'il le doit en premier lieu. C'est bien plutôt dans sa capacité à penser la clôture des cités sur elles-mêmes et à les considérer depuis leur extérieur qu'on peut le sentir. On mesure mieux de la sorte l'enjeu réel de la question. Il ne s'agissait bien sûr pas d'affirmer, une fois de plus, l'indépendance des rois de France face à l'empereur. Depuis deux siècles, l'affirmation successive des indépendances française, espagnole et sicilienne n'étaient chacune présentées qu'en tant qu'exceptions à la domination universelle. Celle-ci perdait ainsi de sa substance, mais ni son sens ni sa force symbolique. Oresme cherche au contraire à tirer toutes les conséquences de la ruine de l'empire pour faire de la pluralité des cités un point de départ de la pensée politique. Si l'empire romain s'est effondré, c'est qu'il était vicié par une injustice constitutive, et l'empire d'Alexandre n'a pas survécu non plus[195]. L'excès de vertu ne suffit pas à justifier la conquête du pouvoir, pas plus à l'extérieur qu'au dedans du royaume. Encore moins le pourrait un seul excès de puissance qui

192 *Defensor pacis*, I, 17, §10, *Le défenseur de la paix*, p.160-1.

193 Pour la France, voir Colette BEAUNE, *Naissance de la nation France*.

194 Cette évidence est opportunément rappelée par Marcel GAUCHET, « Le mal démocratique », *Esprit*, 9, nov. 1993, p. 81-82 : « La nation, ce sont des nations. La nation est constitutivement pluraliste » et de cette pluralité découle la possibilité « d'une société de nations à base de coexistence pacifique entre entités égales, abstraction faite de leurs forces ».

195 Seuls les conseils qu'il reçoit d'Aristote font d'Alexandre une figure positive (*LP*, p.44b). Ailleurs, il apparaît comme un conquérant qui fait se plier devant lui la philosophie: « Et combien que ce que Aristote dit soit tout certain, toutesvoies il dit "par aventure". Et peut estre que il ne osoit pas ceste chose affermer plainnement pource que le roy Alexandre conqueroit telement seigneurie», *Id*., p. 283b. Cf. aussi *Id*., p. 297a.

ruinerait toutes les modalités raisonnables de la vie politique[196]. De tels exemples d'empires, si glorieux soient-il, ne sont pas à suivre pour établir une policie durable. Celle-ci ne peut subsister que par la justice, tant envers ses propres sujets qu'envers les peuples voisins. Ces deux dimensions sont tenues dans un rapport réciproque. Elles constituent les deux faces de la paix et du repos dans lesquels le royaume peut atteindre la félicité politique. De cette visée découle, comme conséquence implicite, un droit des peuples voisins à vivre en paix. De telles notations sont trop limitées pour qu'on puisse y voir véritablement le fondement d'un droit international public[197]. Du moins en ouvrent-elles la possibilité, à l'aide des seuls éléments fournis par Aristote. La réflexion sur la diversité des régimes, confrontée à l'horizon impérial, se transforme en reconnaissance de la pluralité des cités. Cependant, le maintien d'un droit naturel commun à l'ensemble des communautés humaines interdit d'y voir une véritable rupture avec «l'universalisme médiéval». Ainsi s'éclaire un paradoxe remarquable. C'est en traduisant les Politiques dans une langue vernaculaire, en vue d'un contexte bien particulier, qu'Oresme découvre l'universalité contenue en puissance dans le modèle aristotélicien - non pas l'universel d'une cité englobante, mais l'universel des entités particulières souveraines, celui que nous entendons précisément à travers l'idée de nation[198].

Les lieux de la guerre

On n'a pour l'instant considéré en détail qu'un seul fragment de ce long texte. Même s'il constitue l'un des pivots de son argumentation, il est nécessaire de confronter les leçons qu'on a cru pouvoir en tirer aux autres passages qu'Oresme consacre à la guerre et à la coexistence des cités souveraines[199]. On peut en relever au fil des pages près d'une quinzaine, plus ou moins développés. Mais c'est l'absence d'une question d'ensemble sur le problème de la guerre juste qui doit d'abord être notée. Le thème est reconnu, mais il n'a, semble-t-il, que valeur d'exception. Au rebours d'une tradition déjà bien établie[200], ce n'est pas à partir de lui qu'Oresme pense la guerre.

---

196 « Car les (Spartiates) ne mettoient cause pour quoy il deussent mettre en servitute une cité voisine fors seulement pource qu'ils estoient les plus fors, combien qu'ils feignissent aucunes autres occasions injustes. Et par semblable raison, un citoien pourroit subjuguer ceulz de sa cité se il estoit fort », *Id*., p. 327a.

197 Outre le texte cité plus haut, voir aussi par exemple : « Les gens de teles cités (guerrières) veulent bien que l'en leur tienne justice ; mes il ne la veulent faire as estranges », *Id*., p. 281b, « Ce est a dire que (le conquérant) fait plus de mal en ostant as autres leur domination que il ne feroit apres de bien en gouvernant. Et posé que il feist apres assés de bien, toutesvoies selon la doctrine saint Paul et selon philosophie moral, nul ne doit faire mal afin que bien viene […] Mes en pluseurs cités, chescun tienne seul son princey franchement et paisiblement », *Id*., p. 283b.

198 Sur les tensions inhérentes à cet universel-particulier, voir les remarques importantes de Gillian ROSE, *The Broken Middle. Out of our Ancient Society*, Oxford, 1992, p. 238-246.

199 Certains de ces passages sont présentés par Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p.150-151.

200 Peter HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, 1983, malgré son titre, explore en détail les discussions médiévales. Voir aussi Frederick H. RUSSELL, The Just War in the Middle Ages, Cambridge, 1975.

Du point de vue politique, la guerre ne peut être pensée qu'à partir et en vue de la paix. À la suite d'Aristote, Oresme le répète à plusieurs reprises. La guerre est ordonnée à la paix et non l'inverse. Elle n'a pas sa fin en elle-même[201]. Elle ne peut être ainsi saisie qu'en tant que limite, et ce d'une double façon : comme limite de la politique, en même temps que limitée par la finalité paisible de la vie politique. « L'en fait guerre pour paes avoir et non pas pour opprimer le voisin »[202]. Les voisins ne sont pas toujours des ennemis. Seules les policies guerrières « sunt adversaires a tous estranges »[203]. Au contraire, les gens d'armes d'une bonne policie « se portent amiablement et deuement as estranges se il ne sunt adversaires »[204]. En certains cas, ces derniers méritent d'être traités avec honneur, mais plus rarement que le roi n'honore les siens[205]. Il est toutefois est nécessaire de se méfier de ceux qui habitent la cité, car « mout de cités ont esté destruites par gens estranges que il avoient receus avecques eulz »[206]. Oresme ne donne pas d'amplification notable à ce thème de la méfiance envers les étrangers, très présent chez Aristote. C'est plutôt, comme on le verra plus loin, l'alliance de ceux de l'intérieur avec les ennemis du royaume qui le préoccupe. La guerre et la sédition proviennent des mêmes causes. Fréquemment, elles semblent s'impliquer mutuellement, mais elle naissent toujours de dérèglements intérieurs. « Et pour ce disoit Orosius que les Athéniens qui furent les tres plus sages de tous, apristrent par les malz que il souffrirent que de toutes choses, soient bonnes soient males qui sunt faictes de dehors, la racine et la naissance de elles est dedens »[207]. Le bon gouvernement, qui doit empêcher ces deux maux, dicte l'attitude, faite de respect et de méfiance, qu'il convient d'adopter face à ses voisins.

C'est dans un contexte différent qu'apparaît la vérité ultime de la guerre. Menée à son terme, elle s'achève par l'asservissement du vaincu. Une telle guerre n'est évoquée que dans le cadre d'une domination naturelle, lorsque celle-ci réclame l'usage de la violence. « Toute chose qui est naturellement subjecte, se elle contrarie et fait rebellion, ce est juste chose de la reduire et ramener a son ordenance naturel par force »[208]. C'est en vertu d'un droit naturel imprescriptible que l'humain peut combattre les animaux sauvages ou fugitifs, et le maître ses serfs rebelles. Oresme prolonge ici ce que dit Aristote de la chasse comme « art naturel

201 « Et aussi la guerre ou bataille est ordenée pour avoir paes, mes la paes ne est pas en fin de guerre », *LP*, p. 104b. Cf aussi p. 282a, 325b, 328a, 330a et *LE*, p. 191.

202 *LP*, p.282a.

203 *Id*., p.281a.

204 *Id*., p.299b.

205 « le roi … est familiaire as siens et lez festie et honore plus qu'estranges, fors en certains cas et peu souvent », *Id*., p. 247a.

206 Id., p.289b.

207 *Id*., p.240b. Cf. Orose, *Adversum paganos*, II, 17.

208 « toute chose qui est naturellement subjecte, se elle contrarie et fait rebellion, ce est juste chose de la reduire et ramener a son ordenance naturel par force. Et tele guerre est dicte premiere pource qu'elle n'est pas pour cause de nouvel survenue, mes quant as sers elle est pour la rebellion qu'il ont de leur mauvestey contre l'ordenance de la nature qui les fiz sers des leur nativité. Et contre les bestes tele guerre est dicte premiere, car elle est de toute espece humaine contre toutes bestes rebelles ou fuitives qui sunt de nature subjectes a homme. Et pour ce, nul ne peut justement commander a homme qu'il porte paiz a teles bestes, ne deffendre que il ne les puisse conquester et acquerir par guerre se il ne sunt siennes, ou pour autre cause raisonnable; si comme en deneant qu'il ne entre en son propre funs ou autrement », *Id*., p.62a (sur I, 8, 1256b). Le thème est repris dans le commentaire du passage capital pour ce sujet où Aristote condamne la constitution guerrière de Sparte (VI, 14, 1333b 5-1334a 9), *LP*, p.327b.

d'acquisition ». Le choix de gloser le terme « guerre » et non « bataille », employé dans la traduction, et celui de l'appeler « guerre première » sont significatifs de la portée qu'Oresme lui accorde. Cette guerre n'est pas « pour cause de nouvel survenue ». Elle est inscrite dans les rapports de pouvoir que porte en elle la nature humaine. Nature ordonne une hiérarchie des êtres, qui n'est pas violente par essence, mais ne peut se maintenir que par l'emploi de la force des supérieurs contre les inférieurs. Entre humains, une telle guerre relève d'une domination d'ordre « despotique » des maîtres sur les serfs et à ce titre ne demande aucune autorité spécifique. Antérieure à la politique, cette domination lui est cependant nécessaire. Oresme évoque ailleurs ce *bellum servile* qui trouble la policie, qu'une notation marginale d'un manuscrit traduit par « jaquerie »[209]. Cette « guerre première » indique donc quelque chose du concept général de guerre, et précisément sa finalité qui est d'asservir à soi l'adversaire. Une guerre ne sera juste que dans la mesure où le sera l'asservissement d'autrui. Ainsi est limitée la portée de la «servitute de guerre» qui n'est juste qu'envers les prisonniers de nature servile : « quant un seigneur a un tel serf et il apperçoit clarement que il est franc de nature et de meurs, le seigneur fait bien se il luy donne franchise et liberté »[210]. Seul celui qui ne sait obéir à la raison, et ne peut y être conduit par la discipline, doit être soumis par force[211].

L'un des développements les plus intéressants sur la guerre proprement dite intervient en réponse à une affirmation choquante d'Aristote selon qui la guerre rendraient les hommes plus vertueux. Oresme y oppose les maux innombrables des guerres[212], avant de répondre en distinguant deux formes de guerres. L'une est guerre « civile » qui se produit au sein de la cité, et l'autre guerre « hostile » tournée vers les étrangers[213]. Le choix de ce terme n'est pas sans importance, de la part de quelqu'un qui possédait au moins des rudiments de droit romain[214]. La loi *Hostes* (Dig. 49, 15, 24) désignait précisément comme « hostis » l'ennemi extérieur à l'empire, antithèse du « cives », citoyen romain. C'est un tel couple qu'Oresme choisit de traduire, reportant ainsi les « limes » de l'empire aux portes de la cité. Bartole semble le premier à avoir transposé les effets de la loi *Hostes* aux conflits

209 « Et treuve l'en es hystoires que aucune fois les sers ont fait rebellion et guerre contre leur seigneurs. Et ce appeloient les anciens *bellum servile* - jaquerie. Et par ce estoit la policie troublée ou alterée, *Id*., p. 189a (« jaquerie », en marge du ms Bruxelles, Bibl. Roy. 2904). L'expression *bellum servile* se trouve notamment chez Augustin, *De civitate dei*, III, 25, Turnhout, 1955, t. 1, p. 93.

210 «… Car autrement feroit il contre droit naturel, ja soit que il ne puisse estre contraint a le franchir par la lay positive», *LP*,p.59b, «combien que servitude violente ne soit pas de droit naturel», *LE*, p.303.

211 *Id*., p. 322b-323a. Les serfs de nature se reconnaissent facilement «par la figure de leurs corps et par la reudece de leur entendement », *Id*., p.57b.

212 « de fait, l'en voit comment par guerres sunt faites pilleries, roberies, exactions, prisons, tourmens, homicides, arsons, depopulations et malx innombrables », *Id*., p. 328b.

213 « combien que les hystoires mettent pluseurs manieres de guerres, toutesvoies deux me souffisent a propos. Une est appellée civile ou mixte de hostile et civile, et est par ceulz dedens […] Mes autre est guerre appellee hostile contre gens estranges qui se efforcent de subjuguer injustement le royaulme ou la cité », *Id*., p. 328a (sur VII, 15, 1334a 26 - p.5 01).

214 Il connaît mieux le droit canon : le Décret de Gratien et les Décrétales sont souvent allégués. Il cite ou fait allusion généralement aux seuls prologues des livres de droit romain (*Institutes*, p. 105a, 327b et *Digeste*, p. 335b) ou à des maximes célèbres (p.243a), mais la discussion de la servitude, p.59a-b, ou de la sédition, p. 204a, prouvent une familiarité plus précise. Quoiqu'il en soit, les textes dont il est ici question sont également connus et commentés par les canonistes.

internes à l'empire. Oresme suit sans doute plutôt Innocent IV qui, décrivant la « guerre au sens propre », la réservait aux « princes qui ne reconnaissent pas de supérieur ». Thomas d'Aquin après lui insiste sur l'autorité du prince que doit avoir la guerre pour être juste[215]. Oresme se distingue pourtant de cette tradition. La guerre qu'il conçoit n'est pas celle du prince, mais de la cité tout entière. La cité doit ainsi comprendre une partie militaire, afin de pouvoir se défendre des oppresseurs. Cette considération dicte aussi la taille qu'elle doit avoir pour être capable de résister aux invasions : « royalme … doit estre souffissanment grant et assés fort »[216]. Il est de plus préférable que ces gens d'armes soient recrutés parmi les citoyens[217]. Ceux-ci doivent être maintenus de façon permanente par des exercices « afin que l'en ne soit despourveu ne inexpert se guerre commençoit »[218]. C'est à travers de tels exercices, qui enseignent prudence et fortitude, que la guerre peut rendre les gens vertueux, non dans sa pratique elle-même[219]. Croire que la guerre puisse apporter par elle-même une forme de félicité était l'erreur des Spartiates[220]. La fortitude, qui est un milieu entre couardise et hardiesse folle[221] consiste «principalment en non avoir peur de la mort». Comme toute vertu, elle doit tendre à bonne fin. On ne s'expose jamais raisonnablement au péril de mort pour son bien propre, « car le bien ne vient pas a celui quy meurt, mais as autres »[222]. Ce ne peut être que pour un bien commun, « si comme pour la deffense du pays, pour garder les loys, pour liberté, pour ses amis, pour sa famille »[223]. Destinée à faire face au péril, plutôt qu'à le rechercher, fortitude est plus une vertu de resistance que d'action : « les assaillans ou emprenans se réputent plus fors et doivent mieulx savoir ce que il ont a faire, et quant et comment, que les attendans ou deffendans ; et ainsi est ce plus fort de soy bien deffendre, par quoy il appert que ceste vertu est plus principalment en deffendant que en assaillant »[224]. La vertu guerrière permet seulement de resister au mal, sans apporter d'autre bien. « Aucune

215 Peter HAGGENMACHER, *Grotius*, p.111-126.

216 « Et donques tant comme royalme est bien gouverné en soi, a poine le pourroient grever gens estranges ; mesmement car il doit estre souffissanment grant et assés fort », LîP, p.240b.

217 « les citoiens gardent le roi par armes, et gens estranges gardent les tirans. Et pour ce dit Vegece que il vault miex entroduire les siens en armes que louer estranges a gages », *Id*., p.235a.

218 *Id*., p.329b.

219 « les gens communement en temps de paes et de prosperité deviennent effeminés et perdent prudence et puissance. Et par ce sunt de legier subjugués par estranges », *Id*., p. 327b, « Et oveques ce, l'en les fait armer et excerciter en operations de fortitude et de lessier oisiveté. Et par ce, il sunt plus attrempés (tempérés) et cessent de suir leur concupiscences et pensent de eulz garder et deffendre et apprenent prudence », *Id*., p. 328b-329a.

220 « Et donques entre tels gens les principals honeurs sunt a ceulz qui sunt fors en armes et cruels as adversaires. Et comme dit est, teles gens sunt adversaires a tous estranges ; car il reputent tres grande felicité quant il pevent autres gens subjuguer comme que soit. Et pour ce, il querent occasion de guerre et couleurs justes et injustes. Et aucunes foiz ne pretendent autre cause fors leur puissance, que il appellent le droit de l'espée. Et semble que tel opinion eut Nabugodonosor quant il proposa en son conseil que il vouloit tout le munde mettre en sa subjection», *Id*., p. 281a, « Et donques ne est pas felicité en opprimer autres gens par puissance d'armes », *Id*., p. 282a.

221 « de cellui qui excede en oser, l'en dit que il est trop hardy ou fol hardy », *Id*., p. 208.

222 *LE*, p.208.

223 *LE*, p.205-6. Le thème de la mort pour la patrie n'est évoqué qu'en référence au passé classique : «Les gouverneurs des cités et les roys qui sont monarchs en leurs royaume honoroient grandement ceulz qui es batailles se mectoient en peril de mort pour le bien du pays», ibid.

224 *Ibid*.

fois operacion vertueuse est avecques tristece, et tele est operacion de fortitude en fait de bataille »[225].

La partie militaire de la cité est ainsi ordonnée à la défense de la cité. Lorsque le conflit survient, elle demeure soumise au pouvoir politique. La décision et la conduite de la guerre sont elles mêmes action politique. Elles réclament, autant que la fortitude des combattants, la prudence du prince et de ses conseillers. C'est précisément cette situation qu'Oresme prend en exemple, en glosant, dans le *Livre de Ethiques,* la notion de conseil. La fin principale de la policie est toujours la « pais du peuple (qui) est aussi comme la santé de la cité et du païs »[226]. En temps de guerre, le conseil doit tout d'abord établir « les moiens prouchains de venir a telle fin », en choisissant entre la recherche de la paix par traité avec l'ennemi, le combat ou des mesures de politique intérieure qui empêcherait l'aggresseur de « mal faire ». Oresme ne donne pas de précisions sur le contenu de telles mesures. On peut toutefois les mettre en rapport avec le mouvement de constructions de fortifications urbaines, ordonnées précisément à cette période par Charles V. Son exemple se concentre sur le choix de la guerre. Une fois celle-ci choisie, il faut ensuite décider des moyens de sa mise en oeuvre, des plus généraux aux plus précis, « en poursuivant la fin establie par les moiens delibérés »[227]. Cette glose d'apparence anodine est chargée d'un enseignement politique très précis. Elle rappelle en effet au roi l'exemple de son père qui avait convoqué l'assemblée de décembre 1355 afin de prendre conseil sur le fait des guerres, et demander un financement des campagnes conseillées[228].

Dans la très grande majorité des cas, la guerre n'est donc présentée, de l'intérieur de la cité, que de façon défensive contre une aggression injuste. On trouve pourtant quelques remarques qui la considérent comme effet récurrent des relations entre cités frontalières. Les cités voisines, à l'instar des oiseaux qui combattent pour leur nourriture, s'affrontent souvent « pour les termes de leur territoire ou de leur seigneurie ou pour autre injure »[229]. Le terme d'« injure »

225 *Id*., p.475.

226 *LE*, p.191.

227 « Et ainsi appert que en conseiller l'en doit premierement establir la fin que l'en quiert, comme seroit en temps de guerre la paix de la cité ou du païs. Après l'en doit penser, querir ou trouver les moiens prouchains de venir a telle fin, comme seroit traiciter as ennemis ou les combattre ou ordener son païs et gouverner si qu'il n'y puisse mal faire. Après l'en doit eslire par bon jugement aucun de ces moiens comme seroit combattre les. Après l'en doit conseiller comment ce pourra estre et quant et par quelz gens et en quel nombre. Après et eslire les et faire les armer et exerciter et ainsi en descendant siques au point ou il convient commencer l'execucion, comme querir peccune ou faire armeures ou aucuns commandemenz selon la deliberation faite, et proceder oultre en procurant et poursivant la fin establie par les moiens delibérés », *Ibid*.

228 « … nous ayons fait appeller et assembler les bonne genz de nostre royaume […] pour avoir avis, conseil et deliberation sur la maniere de resister a nozdiz ennemis et a leur emprise, si nous ont conseillé, par bon advis et deliberation eue entre euls, d'un commun accort et assentement, que il est bon et expedient pour la deffence de nostre royaume, nous guerreons nozdiz ennemis tant par mer comme par terre, si efforciement comme plus pourrons ; et pour ycelle guerre mettre a fin seront mis et employez noz gens d'armes […] Et pour ce faire ladite armée, et payer les frais et despens d'icelle, ont regardé et avisé que par tout le pays coustumier, une gabelle soit mise et imposée sur le sel… », *Ordonnances*, t.3, p. 22.

229 « Car si comme dit Aristote ou *Livre des Bestes*, c'est chose naturele a toute beste de soy combatre pour sa viande et pour son habitacion et pour a lignée. Et pour ce, les oyseaux qui ont leurs nis pres l'un de l'autre s'entrecombatent souvent. Et semblablement est il des cités qui sunt voisines pour les termes de leur territoire ou de leur seigneurie ou pour autre injure, etc. », *Id*.,

évoque la *repulsio iniurae* du droit romain. On pourrait être tenté de lire ce type de conflit comme définition précoce d'une guerre « vindicative » restreinte à l'espace extérieur à la cité[230]. Mais l'intérêt est ailleurs. Il réside plutôt dans la capacité à s'abstraire du point de vue de l'intérieur de la cité, pour saisir la bilatéralité de la guerre. Et plus encore, de l'appliquer strictement à la question des frontières. S'il n'y a rien entre les cités, les « termes » de l'une touchent ceux d'une autre. De ces rapports de voisinage naissent fatalement des litiges qui ne peuvent se régler que par la guerre. C'est là une tendance naturelle des policies, « car aussi comme en choses natureles un contraire se efforce de detruire son contraire »[231]. Dans cette façon de poser le problème, la justice ne trouve plus sa place. Ou plutôt, elle est indistinctement des deux côtés du conflit.

L'irascibilité, on l'a vu, est la cause naturelle de telles guerres, que détermine parfois le jeu des influences célestes. Ceux « dont la partie irascible ne peut estre oiseuse », incapables de dominer leurs appétits de vengeance, sont portés au combat par la faiblesse de leur nature[232]. Mais le plus souvent, cette faiblesse de l'instinct guerrier est mise en branle « par malveses ymaginations et par falses suspections ou malveses suggestions »[233]. C'est là un point qu'Oresme aborde à plusieurs reprises dans ses questions quodlibétiques. Cherchant à ramener la plupart des phénomènes singuliers (*mirabilia*) à des explications naturelles, il évoque, à la suite des suggestions trompeuses des sens, les « suspicions » qui, propagées par la rumeur, finissent par produire naturellement leurs effets. Il suffirait qu'un homme dise à son voisin qu'il s'attend à une cherté prochaine, et pour cela, diffère la vente de sa récolte, pour que, chacun agissant de même, la cherté et la disette se produisent effectivement dans tout le pays[234]. Un raisonnement assez voisin décrit les dommages causés à la communauté par la mutation des monnaies, dont les maux sont précisément comparés à des « maladies contagieuses »[235]. De la même façon, un mauvais conseiller, indûment élevé à ce rang, pourrait par ses paroles audacieuses exciter le roi et la patrie entière à la haine contre un pays voisin, si nombreux sont les motifs possibles de haine. Il serait frivole de «courir au diable ou à la fortune» en guise d'explication. La cause est ici sans commune mesure avec l'effet, puisqu'un seul mot, prononcé devant le roi, suffit à provoquer la guerre[236]. S'il est une cause purement humaine à la récurrence

---

p. 99a-b.

230 «a ce que dit la lay que il list rebouter force par force, ce est assavoir entre ceulz dont un ne est pas subject et l'autre seigneur ; car il ne list pas au subject contre son seigneur», id., p.204b.

231 « […] semblablement est il des policies», id., p.224b.

232 « Aucunes gens sunt desquelz la vertu ou partie irascible ne peut estre oiseuse. Et pour ce, quant il ne ont contention ou guerre a estranges, il contendent ensemble entre eulz … Et par ce, il sunt feibles», id., p.220b.

233 *Ibid*.

234 « est et possibile quod unus homo aliqua de causa motus, quia multa possunt esse, dicat vicino suo 'Nolo vendere bladum meum quia suscipior ne tempus fit carum', vel et cetera. Et vicinus inde motus sic dicet tertio, et tertius inde motus sic dicet quarto, et sic in tantum quod maior pars ville ad hoc monebitur et sic in villa vendetur carum et cetera. Et alia villa vicina inde monebitur, et sic tandem tota patria et cetera », Bert HANSEN, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature. A Study of his De Causis Mirabilium, with Critical Edition, Translation and Commentary*, Toronto, 1985, p. 266-268 et note.

235 TM, ch.20-21.

236 « Unde sepe garciones et miseri apud principes elevantur et sunt apud eos privati et crediti et plus audent loqui et referre et cetera quam multi magni et valentes. Et sic multis de causis moti odio

des conflits, elle tient dans cette tromperie possible de la parole. Les mots déraisonnables qui amplifient une mauvaise appréciation du juste, constituent en même temps une erreur sur la finalité de la vie politique.

Le lien qu'on apercevait plus haut entre la fatalité des guerres et la nécessaire clôture sur elles-mêmes des cités est pleinement confirmé. C'est pour qu'existe au moins un espace de paix à l'intérieur de chaque cité qu'il doit y avoir des frontières. Le trait le plus notable dans ce traitement simultané de la souveraineté intérieure et de la naturalité de la guerre réside dans une capacité à se voir du dehors de soi-même, et saisir ainsi la bilatéralité des rapports entre cités. On ne peut s'empêcher de mettre en rapport ce trait avec la méthode d'investigation d'Oresme en philosophie naturelle. Le passage le plus célèbre du *Livre du ciel et du monde*, dans lequel est évoquée la possibilité d'un mouvement de rotation diurne de la terre, en fournit le meilleur exemple. Son argumentation se limite à montrer qu'il n'est pas possible de prouver par la raison l'immobilité de la terre. Il s'agit aucunement de remettre en cause le dogme qui l'affirme, ni la cosmologie aristotélicienne qui en fait l'un de ses points centraux, mais au contraire de montrer que cette immobilité ne tient qu'à un décret de la toute-puissance divine[237]. En effet, les mouvements relatifs de deux mobiles ne peuvent être qu'apparents l'un pour l'autre en l'absence d'un troisième point de référence. Un homme à bord d'un navire, qui n'observerait que le déplacement par rapport à lui d'un second navire, serait incapable de dire si c'est lui qui bouge ou l'autre qui s'avance tandis qu'il demeure immobile. Il en va de même pour les mouvements respectifs de la terre et du ciel : « se un homme estoit ou ciel, posé que il soit meu de mouvement journal, et cest homme qui est porté aveques le ciel voioit clerement la terre et distinctement les mons, les vaulz, fleuves, villes et chastiaulz, il lui sambleroit que la terre fust meue de mouvement journal, aussi comme il semble du ciel a nous qui sommes en terre. Et semblablement, se la terre estoit meue de mouvement journal et le ciel non, il nous sembleroit que elle reposast et le ciel fust meu ; et ce peut ymaginer legierement chascun qui a bon entendement »[238]. Le point de vue de l'extérieur permet ainsi de se déprendre d'une adhésion immédiate à la vérité des apparences. La critique de l'attitude des juristes face au droit romain reposait sur une idée similaire et c'est, comme on l'a suggéré, l'ensemble de son recours à l'histoire ancienne qui fonctionne sur le même modèle, en libérant de l'enfermement unilatéral dans la coutume. Le trait est plus notable encore dans le traitement de la pluralité des cités. Si le droit naturel est universel, la justice ne s'exprime et ne s'exerce qu'à l'intérieur d'une policie. Les policies peuvent être

---

contra unam patriam vel dominium alium possunt suum dominium commovere etiam ad odium et iram et dare sibi false intelligere et cetera […] Tunc ad propositum est possibile esse in mundo vel patria sicut in domo scilicet ad effectum commune mundi vel patrie cause erunt indifferentie […] Vides igitur quam frivolum est currere ad dyabolum aut fortunam et cetera quia, si bene consideres, ista libere sunt possibilia et cause satis apparent consideranti et veritatis inquisitionem non despicienti», Bert HANSEN, *Nicole Oresme*, p. 269, note, et « pro uno verbo unius quandoque fit guerra », *Id*., p.280.

237 « Mais considéré tout ce que dit est, l'en pourroit par ce croire que la terre est ainsi meue et le ciel non, et n'est pas evidant du contraire […] ce que je ay dit par esbatement en ceste matiere peut aler valoir a confuter et reprendre ceulz qui voudroient nostre foy par raysons impugner», *LCM*, p. 536-8. Cf. en dernier lieu Edward GRANT, « Jean Buridan and Nicole Oresme on Natural Knowledge », *Vivarium*, 31, 1993, p. 101-103.

238 *Id*., p.532.

plus ou moins bonnes, mais aucun droit positif n'est plus juste qu'un autre. Le simple fait d'observer la différence du voisin se renverse en reconnaissance de sa propre particularité. De la sorte, pour en revenir au modèle fourni par le raisonnement astronomique, la justice d'une guerre offensive ne peut être qu'apparente pour l'assaillant, en l'absence du regard d'un tiers.

C'est très exactement en ces termes que se pose la question de la guerre juste. Elle est mentionnée par deux fois comme mode d'acquisition initial d'un royaume. Oresme cite en exemple la conquête de la France ou l'invasion de l'Angleterre[239]. Une telle guerre ne peut toutefois s'autoriser d'aucune loi positive ou naturelle qui permettrait de saisir le bien d'autrui : « les conquestans ne avoient nul droit selon les lays humaines ». De plus, elle contrevient directement à la règle qui interdit qu'on ait un « roi d'estrange nation ». Mais c'est Dieu qui intervient ici, comme « roy des roys et distributeur des royalmes », pour punir un peuple pécheur ou un roi tyrannique en attribuant le royaume à un peuple et un roi meilleur, afin qu'ils le gouvernent mieux[240]. Si tout pouvoir est tenu de Dieu, il peut être forfait devant lui. La victoire finale du juste conquérant, et l'instauration durable d'une meilleure policie, est le seul signe évident de son jugement. Mais un simple excès de vertu ne suffit pas à justifier la guerre de conquête. Il faut aussi que le peuple conquis soit fondamentalement mauvais, comme le sont les peuplades barbares[241]. Le critère qui la distingue d'une usurpation tyrannique n'est pas accessible à la prudence humaine. La guerre juste offensive est exorbitante de l'ordre politique. À ce titre, elle ne peut être pensée que comme exceptionnelle. Elle ne peut même être pensée comme telle qu'après coup. Les cités, pour accomplir leur fin, doivent demeurer en paix et repos pour honorer Dieu[242]. L'accomplissement de la justice intérieure demande la paix[243]. La seule guerre légitime du point de vue politique est bien celle qui protège la cité.

---

239 « Item, conquerir un païz pour le mieux gouverner et par juste guerre, si comme les premiers dux ou roys de France conquisterent cest païz, et si comme dux Guillame duc de Normandie conquist Engleterre », *Id*., p. 147b

240 « Une est conquester un païs auquel les conquestans ne avoient nul droit selon les lays humaines, mes les tenant ont deservi a le perdre. Et est semblable comme quant un citoien pour aucun crime forfait sa terre, et le prince la donne a un autre. En ceste maniere quant aucuns princes abusent de leur posté ou dignité ou le peuple est fait pervers et donques Dieu qui est roy des roys et distributeur des royalmes qui les translate et establist selon l'Escripture […] Et par ce appert que le prince et le peuple se doivent garder a grant sollicitude de faire telz mals par quoy il forfaicent leur païs devant Dieu. Une autre maniere de venir a royalme est quant les conquestans ne ont justice et ceulz contre lesquelz il funt ne ont injustice. Et ce est usurper malvesement par violence ou par fraude ce que ne est pas sien », Id., p. 156a-b.

241 « en Alemaigne jadis aucunes nations […] estoient barbariques et de estranges conversation. Car si comme dit l'estoire, il estoient en partie nus et en partie couvers de peaux et sans verconde et approuvoient larrecins et pilleries sus ceulz qui ne estoient de leur communité, et avoient pluseurs autres corrupteles. Et pour ce, leur policie estoient ou tyrannie ou tres malvese democracie. Et leur communité ne estoit pas digne de estre dicte cité, me estoit un salvage convent », *Id*., p. 304b. Contre eux peut s'appliquer la «guerre première », *Id*., p. 62b. Mais le thème de la croisade et de la guerre sainte est totalement absent de ces pages. Du point de vue politique, un peuple qui honore convenablement un dieu, quelqu'il soit, ne mérite pas d'être conquis : « les paiens […] tenoient que la divinité a cure des hommes et pugnist les injustes et remunere les justes. Et ce souffisoit aucunement pour attaindre as choses desus mises et requises en cité comme sunt justice et amisté», *Id*., p. 304a.

242 « la fin principal de chescun citoien singulier et de toute la cité est contemplation, laquele est en vacation et repos», *Id*., p. 328a.

243 « l'en ne pourroit si bien entendre a garder justice ne si bien contraindre les gens a la faire en

Pour extraordinaire qu'elle soit, la guerre juste remplit toutefois une fonction précise dans la pensée politique d'Oresme, qui est celle d'une fonction limite. Il est en effet remarquable que la guerre juste ne soit pas présentée comme celle que la cité pourrait mener, mais comme celle qu'elle pourrait subir en châtiment de ses péchés. Pour s'en tenir au langage aristotélicien, elle constitue la menace d'une sanction ultime contre un peuple mal gouverné. Si la multitude devient servile et bestiale par ses moeurs, ou si elle accepte d'être servilement soumise à la domination despotique d'un tyran, elle méritera de recevoir un roi étranger. On retrouve ainsi le concept de la «guerre première» comme asservissement et retour à l'ordre naturel, mais fondé cette fois sur plus haut que le droit naturel. Le peuple servile doit être soumis à un roi meilleur qui pourra le ramener à sa nature vertueuse. Une telle menace doit s'entendre en arrière-plan du mot d'ordre qui scande l'ouvrage : « tirannie ne peut longuement durer »[244], qui sous-entend : « Dieu ne le permettrait pas ». C'est ainsi en dehors d'elle-même, sous cette menace, que la cité trouve la justification ultime de la vie bonne et du bon gouvernement. Ce thème fait écho à la place centrale que tient le « cultivement divin » dans la cité, et à ce qui le rend politiquement nécessaire. La punition des péchés occultes échappe à la justice humaine. Il ne peut y avoir de vie juste sans la crainte d'un jugement « après la mort »[245]. De même qu'il juge les âmes, Dieu juge les policies, par une justice qui s'incarne dans la guerre, qui pourrait s'incarner dans toute guerre, sans que les humains aient le moyen de le savoir, et de la juger telle d'eux-mêmes. Mais il est notable que le châtiment ne puisse venir que de l'extérieur. Aucune contestation interne de la tyrannie ne pourrait s'autoriser de la sorte.

Cette contestation est constamment désignée sous le terme englobant de « sédition ». L'appellation, unique dans le texte, de « guerre civile » ne s'explique que par l'opposition dressée entre la guerre intérieure nuisible et la guerre extérieure nécessaire. Elle permet en outre de désigner une forme «mixte de hostile et civile» qui fait apparaître le motif de la trahison[246]. Une autre glose permet de l'appréhender plus précisément. Oresme y développe un trait des gardiens de la République platonicienne qui doivent avoir deux visages : l'un débonnaire envers les leurs, et l'autre cruel envers les ennemis. Ce trait se transforme ici en vertu proprement chevaleresque[247]. Se dévoile alors la réalité des « gens d'armes » qui

---

temps de guerre comme en temps de paes. Et a cest propos saint Augustin et saint Jherome alleguent un ancien proverbe qui dit ainsi : *Inter arma silent leges*. Les lays se taisent et ne ont lieu entre les armes. Et pour ce Ysaïe le prophete met comme vertus compaignes paes et seurtés et justice … Car paes et justice sunt aussi comme deux amies. Et selon ce dit le prophete *Justicia et pax osculate sunt* […] Et aussi l'en peut entendre plus liberalment ou divin cultivement en temps de paes », *Id*., p. 328b-329a.

244 *Id*., p. 142b, 252a, 253a, 313b et *TM*, ch. 25.

245 « amer Dieu et honorer est vie necesaire a toute bonne policie […] les lays humaines ne souffisent pas a resprimer ceste malice, car par elles ne sunt pas faictes pugnitions des pechiés occulz ne de pluseurs autres […] Et donques la crainte de la divine puissance est necessaire, car l'en ne pourroit autrement bonnement converser civilement… communité civile ne peut bien estre sans estimation de pugnition et de remuneration apres la mort», *LP*, p. 303b-304a.

246 « Une est appellee civile ou mixte de hostile et civile, et est par ceulz dedens - *bellum intestinum*. Et est quant aucuns de la cité ou du royalme se esrescent (dressent) traitreusement contre le bien publique ou par soy ou oveques estranges. Tele division et tele guerre est cause de la dissolution ou empirement de la policie et de pluseurs grandes iniquités et injustices », *Id*., p. 328b.

247 « Or appert donc par Plato, par Aristote et par sa raison, par Virgille et par la Saincte Escripture

composent la partie militaire de la cité. Leur puissance est certes mise au service du bien commun à titre d'office public. Mais c'est une puissance qu'ils détiennent d'eux-mêmes, et qui justifie par avance qu'ils exercent les fonctions militaires publiques[248]. De plus, les chevaliers dont parle Oresme sont susceptibles de piller leurs « voisins » plutôt que de les protéger en combattant les «ennemis du païs». Agissant de la sorte, ils sont « indignes de honeur de chevalerie et sunt villains natifs et sers en cuer et en meurs. Et est grant doleur qu'il n'en ont cel estat. Mais la fortune aveugle fait libres ceux-là que la nature avait fait serfs »[249]. Face à de tels personnages, qu'on peut à bon droit considérer comme des ennemis, il faut savoir se montrer « aggreste et terrible ». Une telle situation désigne très exactement l'attitude d'un bon nombre de seigneurs, aquitains ou normands, qui avaient pris parti pour Édouard III lors de la première phase de la Guerre de Cent Ans (1337-1360). C'est contre eux qu'était devenue plus fréquente, à partir de 1345, l'exécution pour crime de lèse-majesté[250]. Oresme ignore volontairement ici la notion romaine de lèse-majesté pour ne concevoir qu'une trahison « contre le bien publique »[251]. Encore une fois la cité même est visée et non son seul prince. C'est sa fondation naturelle qui est ruinée par la défection de ses citoyens qui se comportent en serfs en se retournant contre elle.

On touche ici un point où le modèle aristotélicien achoppe sur la réalité féodale. L'appartenance ethnique à la cité, sa transcendance sur les citoyens qui la composent et son ancrage religieux dans des cultes civiques sont des évidences qu'Aristote présuppose et qui lui permettent précisément de concevoir une naturalité de la vie politique. Il n'en va pas de même pour les proto-nations

---

que tout bon chevalier doit estre doulz et debonnaire a ceulz de sa policie ; et cruel et felon as adversaires. Et ce est signe de noblesse de cuer et de franchise de courage. Et au contraire ceulz sunt villains en cuer et indignes de participer en quelcunques honeur qui sunt dures et aspres a leur subjects et a leur voisins, et sunt moulz et courtois as ennemis du païs, hardis et prests a batre et a piller leur voisins, couars pour les deffendre, et tels ne sunt pas frans de cuer, mes sunt serfs par nature ou par leur malvestié. Car si comme dit Aristote […] soustenir les injurians et despire les familiaires, ce est chose servile. Et me semble qu'il ont les deux faces de quoi parlait Plato tournées à la renverse. Car il ont devers les leur face ou visage de lyon, et vers les estranges ont visage et cuer de lievre. Et pour ce, si comme il appert en l'ystore des Bretons, Androgenes disoit que prince qui est tel ne fait pas a amer […] qui est debonnaire en guerre et felon en paes. Mes pour ce, il ne convient pas estre ami a tous ceulz de sa policie ne a tous ses citoiens. Mes est expedient de estre aggreste et terrible a aucuns de eulz », *Id*., p. 300a. Une glose très proche apparaît aussi p. 247a. La remarque de Platon n'est pas citée par Aristote. Oresme la connaît sans doute par un commentaire de Macrobe qu'il cite ailleurs : « un commentateur sur Macrobes declare gracieusement comment Plato en X volumes que il fist de la chose publique », *Id*., p. 302b.

248 « il est necessaire que des gens qui sunt puissans d'armes soient constitués, faiz et establis les dux ou connestables des osts et les gouverneurs des cités et les tres plus principalz princeys», (trad.) « il convient que telz genz […] aient puissance de deffendre la cité », *Id*., p. 96a (sur II, 8, 1268a 22).

249 *Id*., p. 247a.

250 S. H. CUTTLER, *The Law of Treason and Treason Trials in Later Medieval France*, Cambridge, 1981, p. 152-153.

251 Il y fait référence ailleurs, cf. note 259 et LE, p.292 « qui fiert le prince, il fait injure a la chose publique et est coupable de lese majesté », mais la notion de « majesté » est très rare sous sa plume. La punition des puissants qui mettent en péril la policie doit d'autre part être exempte de cruauté : « Mes l'en doit tousjours mettre le plus gracieus remede et la plus doulce medicine que l'en peult ou tele chose, et non pas par haine ou par envie ou autre malice, mes pour le bien commun », *LP*, p.144b.

médiévales. Elles se construisent, en tâchant d'inventer des équivalents à ces dimensions fondatrices qui leur font défaut, mais à partir de prémisses toutes différentes qui les portent dans une direction inédite. Jusqu'à un certain point seulement, Aristote permet de penser la politique médiévale. Le problème de la trahison, où se conjoignent les questions de l'appartenance et de la violence privée, sont typiquement de ceux face auxquels ses commentateurs sont impuissants.

La menace de la sédition et le cercle de la raison politique

C'est à partir du thème de la sédition au sens strict que la question peut être traitée. Oresme choisit d'en faire l'un des fils conducteurs de sa lecture des Politiques, pour des motifs qu'il convient de préciser. Mais avant de le suivre, une remarque préliminaire s'impose. Dans l'ensemble des passages qui concernent l'extériorité de la cité, il était possible de s'en tenir à ce concept général, abstraction faite de son régime. C'est d'ailleurs là l'un des traits les plus remarquables de son analyse. Dans leurs rapports mutuels, hormis le cas de la guerre juste et de celui des barbares qui n'ont pas de véritable policie, les cités se reconnaissent sans juger du régime d'autrui. En revanche, du point de vue de l'intérieur de la cité, la question du régime occupe l'essentiel de la réflexion. Contrairement à Aristote, il pense, avec la plupart des commentateurs latins, qu'un régime puisse être absolument supérieur aux autres, à savoir la royauté. Cette supériorité n'est cependant à aucun moment argumentée. Elle est reçue comme une évidence, en sollicitant des ambiguïtés du texte et de la traduction. Et ce que disent les Politiques de la rareté de ce régime le conforte encore dans sa position[252]. L'intention générale de l'ouvrage s'en trouve ainsi modifiée. La description des constitutions et des causes de leur changement devait permettre au législateur qu'Aristote entendait éduquer de porter chaque situation, même la pire, à son excellence possible[253]. Oresme partage cette visée pédagogique, mais il s'agit essentiellement pour lui de « reformer » la policie royale afin de la rendre plus durable, en évitant qu'elle dégénère en tyrannie. C'est en fonction de ce souci de perpétuation du royaume qu'il faut apprécier son opposition radicale à la sédition. Sur ce point, il sépare vigoureusement de saint Thomas pour qui la défense du bien commun contre le tyran pouvait justifier l'action violente[254].

Le livre V est intégralement consacré à ce thème[255]. Plutôt que de se laisser guider par le texte pour conclure après coup, Oresme prend ici les devants. Dès la

252 « Et ce est policie royal tres bonne en excellence. Mes selon Aristote, tele chose ne est pas commune. Et pour ce dit … que royalmes ne sunt pas faiz souvent », *Id*., p. 324a.

253 La question des rapports entre les livres IV-VI considérés comme «réalistes» et les livres VII-VIII «idéalistes» fait l'objet d'âpres débats. Il semble raisonnable de suivre Pierre PELLEGRIN, qui estime que « l'étude objective […] sert les ambitions normatives », « Introduction », p. 52. C'est également la lecture qu'en fait Oresme, cf. *LP*, p.322a-b, cité plus haut note 75.

254 Plus précisément, c'est le tyran qui est jugé séditieux de semer la discorde dans le peuple. Son renversement ne relève pas de la sédition, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 42, art. 2, ad 3. Cf. Richard J. REGAN, « Aquinas on Political Obedience and Disobedience », *Thought*, 56, 1981, p. 77-88.

255 Les développements qu'y consacre Oresme sont présentés par Ulrich MEIER, « Molte rivoluzioni, molte novità. Geselleschaftlicher Wandel im Sipegel der politischen Philosophie und im Urteil von städtischen Chronisten des späten Mittelalters », in J. MIETHKE et K. SCHREINER éds., *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsforme, Erklärungsmuster,*

première apparition du mot, il en donne une définition extensive qui épuise toutes les possibilités sémantiques et logiques de la division interne[256]. Le risque même de division, quelle que soit sa forme, précède et surplombe les finalités possibles de la sédition. Quelques lignes plus loin, la glose suivante réfute l'interprétation thomiste, résumée à travers le commentaire de Pierre d'Auvergne[257]. Même si la cause était juste, et le succès assuré, la sédition serait répréhensible car elle ne vient jamais sans grands maux[258]. « Et toutes telz seditions sunt sans auctorité ordinaire, sans ordre de justice et sans procès de droit, et ne sunt pas commandées ne approuvées par lays »[259]. L'obéissance au mauvais prince est commandée par Dieu[260]. Le seul pouvoir que conserve la communauté, si elle est raisonnable, est un pouvoir de correction du prince et de réformation de la policie, pour lequel elle est souveraine. Cette action ne peut toutefois être menée « fors par bon moyen ». Elle réclame en outre l'unanimité de la multitude. De la sorte c'est la division, constitutive de la sédition, qui est évitée. « Quant tous ensemble ou les deputes a ce funt teles corrections d'une volenté, ce ne est pas sedition et si ne resistent pas a la posté car il ont puissance souveraine »[261]. La multitude servile doit, elle, supporter le mauvais prince pour peine de ses péchés. Le droit à la légitime défense ne peut valoir contre son propre prince[262]. Toutefois, comme le bien peut provenir du mal, la sédition qu'on ne doit pas vouloir pourrait parfois amener un meilleur prince[263]. À l'exception de ce dernier passage d'interprétation difficile, sur lequel on

Regelungsmechanismen, Sigmarigen, 1994, p. 127-133.

256 « Sedition, si comme il me semble, est conspiration ou conjuration ou commotion ou division ou dissention ou rebellion occulte ou manifeste d'un membre ou partie de la cité ou de la communité politique contre une autre partie, si comme seroit de gens seculieres contre gens de Eglise ou de povres contre riches ou de non-nobles contre nobles ou d'un lignage ou d'un mestier ou d'une société contre autre ou d'aucuns subjects contre les princes, ou d'une partie d'un ost contre autre. Et est communelment faicte afin de mutation de gouvernement et de policie ou de seigneurs ou afin de venjance», *LP*, p. 203b. La division la plus souvent évoquée passe entre les riches et les pauvres : « Car combien que les riches ne soient pas amis ensemble, toutesvoies la grant paour que il ont les fait tenir ensemble contre les populaires », *Id*., p. 215a.

257 « […] que un homme eut juste cause et puissance de venir a son intention et sans damage du bien commun, il pourroit raisonablement mouvoir sedition et se il ne le faisoit, il pecheroit. Ce est ce que dit Maistre Pierre d'Auvergne », *Id*., p. 203b.

258 « se il tent a bonne et il est seur de obtenir, encor fait il mal de mouvoir sedition se certain est ou vraisemblable que en la sedition sera fait aucun grant mal, si comme seroit larrecin ou homicide. Or est ainsi que sedition ne peut communelment estre mise a effect sans grans malz », *Id*., p. 204a.

259 « mes sunt reprouvées et deffendues tres anciennement sur peine capital, si comme il appert es lays romaines : Ad legem Juliam, de Vi publica, et un autre titre qui se commence : de sediciosis », *Ibid*. (« tres anciennement » signifie que le droit romain est ici pris comme exemple historique, mais la formulation pourrait aussi indiquer une validité actuelle, par conformité au droit naturel).

260 « Et apres ce que Saint Paul a dit que il n'est posté fors de Dieu, il dit que qui resiste a la posté, il resiste a l'ordenance de Dieu. Et selon la glose, ce est a entendre et de la posté bonne et de la posté male des princes asquelz l'en doit obeir, se il ne commandent pechey », *Id*., p. 204b.

261 *Ibid*. Jean de Paris ne reconnaît un pouvoir de correction du roi qu'aux seuls pairs du royaume, *De potestate*, ch. 14, p. 127, l.19.

262 « Et a ce que dit la lay que il list rebouter force par force, ce est assavoir entre ceulz dont un ne est pas subject et l'autre seigneur ; car il ne list pas au subject contre son seigneur, mes doit soustenir en patience et s'en passer», *Ibid*.

263 « semblablement aucunes foiz de sedition vient grant bien et peut estre expediente. Car si comme dit Saint Augustin, Dieu fait venir le bien du mal. Et Boece dit qu'il s'adresce toutes choses a bien », *Id*., p. 204a-205b.

reviendra plus loin, Oresme n'envisage jamais clairement la possibilité du tyrannicide, et le recommande encore moins. Les exemples de meurtres de tyrans qu'évoque Aristote sont ainsi étendus aux périls que le roi pourrait courir afin de dire seulement la nécessité d'une protection efficace du roi[264].

Jacques Krynen souligne à juste titre ce qu'une telle condamnation de la sédition doit au souvenir de la « révolution parisienne » d'Étienne Marcel[265]. Oresme a fait l'expérience de ses maux innombrables. Mais la thèse qu'il énonce ainsi conserve sa pleine portée. L'obéissance au pouvoir prime sur la conscience individuelle du bien commun. Celui-ci demeure le principe régulateur de la vie politique. C'est lui que visent les lois qui organisent la policie, et lui qui inspire la prudence politique du prince. Mais il ne peut être défendu que selon les formes politiques de la constitution mixte qu'Oresme envisage sous la forme d'une division de la souveraineté[266]. La multitude raisonnable, à travers les élus qui la représentent lors des assemblées, a souveraineté sur les lois. Son triple pouvoir d'élire le prince, de le corriger s'il abuse de sa dignité et d'établir et changer les lois[267] peut être englobé dans l'idée générale d'une « reformation de la policie »[268]. Le prince souverain, soumis aux lois, n'a de souveraineté que dans l'exercice de la justice et l'emploi de la force qu'elle suppose[269]. Il est très précisément le gardien

264 « Et toutes les causes desus mises pevent avenir en tirannie et en royalme ; car de la quarte de quoi moins sembleroit, selon laquelle l'en occist un tiran pour honneur, aussi peut estre que l'en occist un roy pour excessive haine ou pour avoir renommée, non obstant que celui qui ce fait cuide morir. Si comme à Rome un mist le feu ou Capitole et es temples afin seulement que l'en parlat de lui. Et donques pour les perilz desus mis ou pour autres, ce ne est pas mal que le roy se face bien garder », *Id*., p. 238b.

265 Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p. 427-428. L'expérience de ces années de crise transparaît en bien d'autres passages. On l'a vu avec la mention de la jacquerie et de la trahison des nobles, et de façon plus générale, à travers la menace d'une conquête étrangère. On peut aussi y ajouter une allusion à la grande peste : « si comme nous voions que les mortalités sunt aucunes fois grandes et les mors frequentes », *LP*, p. 254b.

266 C'est un régime mixte de royauté et d'aristocratie, qui n'inclut pas d'élément démocratique : «le jugement de pluseurs sages vault plus que de un seul. Et donques se il estoit un roy qui vousist jugier et condempner lui eul, tel princey ou royalme ne seroit pas tres bonne policie … Mes se un roy fait ses jugemens par la deliberation de pluseurs sages … ce est tres bien fait. Et aussi comme une mistion de royalme et de aristocratie, qui est plus eslisible que royalme selon la première manière, ne que aristocratie seule», id., p.152b.

267 «En un livre intitulé Defensor Pacis ceste raison est alleguée a montrer que lays humaines positives doivent estre faictes, promulguees, corrigees ou muees de l'auctorité et consentement de toute la commmunité ou de la plus vaillant partie», id., p.137a (cf. Defensor pacis, I, 12 §3-5 et I, 13, §4), «Et donques convient il que la multitude desus dicte ait souvereineté sus les lays positives», id., p.274b, «Mes tele multitude peut avoir domination quant a trois choses, ce est assavoir quant a l'election des princes toutesfoiz que tele election a lieu. Item quant a la correction des princes ou cas que il abuseroient de leur dignité et que il dissiperoient et destruiroient le bien publique […] Tiercement, quant a la constitution ou mutation des lays», *Id*., p. 142a. Il n'est pas besoin d'insister sur ce que cette perspective doit à Marsile de Padoue.

268 « Semblablement quant a la correction ou mutation des lays et a la reformation de la policie, nul ne peut si bien savoir que est expedient a touz comme peut toute la multitude ensemble. Et aussi peut l'en dire quant a la correcion et election des princes », *Id*., p. 137a.

269 « Se la multitude est raisonnable et honorable, encor me semble que il ne entent que elle doit tenir le princey et le gouvernement cotidian quant a distribution d'offices et quant a jugemens, mes doit estre un souverain ou plusieurs qui tiennent le princey et l'exercent selon les lays», *Id*., p. 142a ; « Mes il sembleroit que selon Aristote la distribution des tres grans honneurs de cest estat [sacerdotal] et la souveraineté de la garde de teles lays appartiennent au prince de toute la policie, lequel nous appelons prince seculier », *Id*., p.311b,

des lois que tous ont approuvé[270]. Son jugement ne peut se séparer de la loi que selon l'équité (« epyeke »), en faisant rémission pour le bien public[271]. Lui attribuer une «plénitude de posté» (*plenitudo potestatis*) au sens où l'entendent les juristes serait faire une confiance aveugle à sa seule volonté[272]. S'il était libre de faire seul la loi, celle-ci serait la simple expression de cette volonté, sans garantir de l'intérieur d'elle-même sa conformité au bien commun[273]. La communauté doit donc conserver sur lui un pouvoir de correction. Mais elle ne peut contraindre le prince à agir en vue du bien commun que par la parole et la raison. Dans son gouvernement quotidien, le roi s'entoure d'un conseil qui augmente sa prudence et son expertise, et qu'il doit écouter attentivement avant de trancher[274]. Le roi et son conseil ne forment toutefois qu'un petite partie de la multitude raisonnable qui a, collectivement, une plus grande expérience[275]. Les lois selon lesquelles le royaume est gouverné doivent être stables. Les circonstances exigent parfois qu'elles soit modifiées[276]. C'est dans cet exercice, rare et intermittent, qu'intervient la communauté. Le cas des mutations monétaires fournit l'un des meilleurs exemples de ce partage de la souveraineté. Si la monnaie doit être stable, il est parfois nécessaire de la conformer aux situations nouvelles, quand varie la masse métallique disponible dans le pays. C'est à la communauté qu'il revient d'en

270 « royalme […] est une dignité et une seigneurie et une honnourableté qui requiert industrie de gouverner et de garder le bien commun du peuple », *Id*., p.109a, « Et donques les princes qui doivent garder la policie, se il ne faisoient selon les lays, il feroient contre leur dignité et contre leur office», *Id*., p. 137b, « les princes sunt pour garder justice et bonnes ordenances », *Id*., p.185b, « le prince est garde de droit et de justice », id., p. 234b. « Garder » a le triple sens de respecter et faire respecter et préserver.

271 «le prince ne peut jugier autrement que par la dit lay se ce ne est par une vertu ou par un droit appellé epyeke. Car par ce il ne fait pas contre l'intencion du legislateur ne contre justice … Et tele chose est quant le prince dispense ou fait remission de peine pour le bien publique ou pour equité naturele et non pas pour autre affection», id., p.137b, et LE, p.319.

272 «Et dient que le prince peut planter, esracher, edifier et detruire, promovoir et deposer, instituer et destituer, transmuer ou translater, condempner et pardonner, tout a sa pleine volenté. Lesquelles choses Aristote diroient estre non pas royals mes tiranniques», LP, p.243a, «ce ne est pas bien de lessier en volenté de homme chose qui puisse estre determinée par lay. Et pour ce, de tant comme pluseurs de teles choses demeurent en la volenté des princes, de tant est la policie moins bonne et plus proceine a tirannie», *Id*., p. 159a.

273 « Mes il me semble que peu a de difference se aucuns gouvernent selon leur volenté ou se il gouvernent selon lays lesqueles eulz meismes ont faictes sans le consentement de la multitude en leur faveur et a leur profit ou propre conferent et contre le bien publique », *Id*., p.178a-b.

274 « il doit eslire gens de grande prudence et expers, et qui ont a cuer le bien publique […] il doit en toutes manieres exhorter les et adjurer qu'il donneront conseil juste et expedient pour la chose publique, chescun selon son advis liberalment et franchement sans ce que le prince monstre ne par fiat ne par signe ne devant ne apres qu'il ait desplaisance de la deliberation de quelconque de eulz ne de tous, ne de leur correction », *Id*., p. 329b-330a.

275 « Meismement car toute ceste multitude de laquelle le roy et son familier conseil sunt ne petite partie scet miex considerer et ordener tout ce qui est bon pour la chose publique. Et aussi, ce que tous funt et appreuvent est plus ferme et plus estable, plus acceptable et plus aggreable a la communité et donne moins occasion de murmure ou de rebellion », p. 274a, « Pluseurs voient ce qu'un oeil ne voit pas. Et pour ce en la cité combien que un petit nombre soit vertueus et prudens, toutesvoies aucuns de la multitude ont veu aucunes experiences et en ont euz aucunes industries profitables au conseil que les plus prudens ne ont pas », *Id*., p. 134a.

276 « Les malvese lays anciennes sunt a muer et les autres aussi ou cas que il s'ensuivroit plus grant bien que n'est le mal contraire a la fermeté et reverence des lays anciennes. Et conviendroit que tel bien fust tres grant et aussi comme desiré de tout le peuple et pour necessité ou pour evidente utilité», id., p.99a.

prendre la décision. Le prince l'applique, mais il garantit aussi, par son empreinte apposée sur les pièces, leur conformité à la loi et leur valeur publique. L'exemple illustre à merveille la fonction de continuité, effective et symbolique, que remplit l'autorité royale.

On peut également saisir la dépendance de cette autorité royale envers la communauté à travers le sens très large d'office public que donne Oresme au concept de « princey », qui traduit le latin *principatus*[277]. Il revient au roi de distribuer l'ensemble des offices nécessaires à la vie de la cité, mais il ne le fait qu'en tant que détenteur lui-même d'un « princey souverain » qui lui a été confié par la communauté et auquel il ne succède pas comme à un bien privé[278]. Ce concept lui permet également de dépasser l'opposition entre constitution royale et constitution politique, dont jouaient les précédents commentaires. Le « princey politique » s'exerce sur chacune des « cités partialz » qui composent le royaume, et se trouve à ce titre soumis au « princey royal »[279]. L'ensemble de la vie publique est ainsi régie par une hiérarchie d'offices publics auxquels ont accès tous les citoyens qui forment la multitude raisonnable. C'est une hiérarchie qui ne connaît que deux degrés. Tous les princeys politiques et ceux qui concernent directement le bien public du royaume sont également soumis au princey souverain. Ils n'ont aucun pouvoir l'un sur l'autre, « aussi comme l'en diroit que la Chambre des Comptes ne eust a resgarder sus le Parlement, ne le Parlement sus elle »[280]. Les citoyens, pris individuellement, sont soumis au prince à travers cette hiérarchie d'offices, mais dans leur collectivité lui sont supérieurs.

La construction peut sembler fragile, et sa traduction institutionnelle bien délicate. Mais c'est sa logique interne qui nous importe ici. Elle ne tient que par un appel constant à la raison. La politique n'est pensable qu'en fonction d'une croyance au jugement libre, droit et sain qui fait la dignité de l'humain, pour reprendre les termes de Dante placés en exergue. Si l'homme peut se posséder lui-même par sa raison, la communauté politique peut également avoir prise sur elle-même par l'exercice d'une raison pratique collective[281]. C'est une raison qui est partagée, dans les deux sens du terme. Elle est commune à tous les citoyens, mais son exercice se répartit de façon inégale. L'exercice de la justice distributive demande en dernier ressort le jugement d'un seul[282]. Mais le prince est un homme

277 « par princey Aristote entend souvent, ce semble, non pas seulement la souveraine dominacion mes generalement quelqunque posté publique ou auctorité ou office publique honnorable qui resgarde toute la communité, ou aucun membre de elle », id., p. 115b et p. 373a.

278 « princey royal ne est pas une possession privée ne une chose familiaire a laquelle l'en doie succeder par lignage selon les lays et les coustumes des heritages des citoiens, et ne est pas chose vendable ne partable ne de quoi l'en doit faire testament », *Id*., p. 153a, et p. 109a, 155a.

279 « Princey politique et royal sont sus une grande multitude ou communité ; et different, car princey royal est souveraine et princey politique est sous princey royal, sus une cité ou un païs, et est selon les coutumes et les lais du païs », *Id*., p. 45b.

280 *Id*., p. 258b.

281 Il ne s'agit en aucun cas ici d'une forme de monopsychisme d'inspiration averroïste, comme on en voit la trace chez Marsile qui parle d'une « anima universatis civium » (l'âme de l'ensemble des citoyens), *Defensor pacis*, I, 15, §6-7, *Le défenseur de la paix*, p. 134-6, mais seulement de la possibilité d'une discussion raisonnable entre les membres de la cité, cf. «la substance de l'intellect agent n'est pas différente de celle de l'intellect possible, étant multipliée selon la multiplicité des sujets», DA, p.177*, «le seigneur et les subjects participent en vertu, et non pas en une maniere. Et est dit de ce quant a vertu intellectuelle», *LP*, p.73a.

282 « la science et art du roy, ce est politique, laquele est architectonique, ce est a dire que au prince

mortel, qui peut être trompé par ses sens[283]. Son commandement et son jugement doivent s'éclairer de la prudence de quelques-uns. Il revient enfin à la multitude raisonnable tout entière de s'engager elle-même collectivement par l'élaboration des lois qui règlent la vie politique, et de vérifier que le prince, ses conseillers et ses officiers ne s'écartent pas de leur tâche quotidienne. Le recours à l'expérience du grand nombre, dont on a déjà signalé l'importance dans l'argumentation d'Oresme, est l'un des motifs les plus forts à cet élargissement de la délibération politique. Mais si la raison est ainsi partagée dans son exercice, elle ne peut être divisée par des conflits d'intérêts. Le bien commun est par principe unique, même s'il ne se dévoile qu'à travers la collaboration des individus dotés de prudence. C'est précisément l'unanimité de la multitude raisonnable, dans l'obéissance quotidienne ou dans la réformation intermittente, qui en constitue la garantie la plus forte.

On touche sans doute ici l'un des ressorts les plus fondamentaux de la pensée d'Oresme. L'obéissance au pouvoir est un acte de la raison. « Le prince et le seigneur doit pourvoer, ordener et commander. Et le subject doit obeïr et supposer et considérer que le prince commande bien, se il ne appert manifestement du contraire »[284]. Telle est «l'opinion vraie» que le sujet doit avoir, par laquelle il se soumet volontairement au prince[285]. La correction du prince, «par persuasion ou bonnes paroles», ne fait pas sortir de cette unité de la raison collective. Elle est au contraire ce qui la boucle sur elle-même. La convocation de l'assemblée réformatrice constitue le point sensible de ce bouclage. En monarchie ou aristocratie, il revient aux princes de l'ordonner, quand les cas le requièrent ou quant elle est dûment requise par la communauté. D'autres solutions seraient possibles, que la convocation à dates régulières ou dans des cas précis soit prévue par la loi, ou qu'un « princey » spécifique en ait la responsabilité[286]. Oresme ne choisit pas entre ces formules. Il n'évoque aucune possibilité pour l'assemblée à

par ceste science appartient a ordener de tous ars et sciences et estas de la cité sans exception», *Id*., p. 311b, « le juge c'est le prince ou celui qui tient le lieu du prince ou qui le represente », *LE*, p. 316.

283 « Mes ce est un homme mortel qui peut pechier par desordenance, affection, ou estre deceu par malvese suggestion ou par fausse information», *LP*, p. 243b, « car les roys sunt hommes et pevent pechier », *Id*., p. 237a. Cf. Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, I, 18, §3, *Le défenseur de la paix*, p. 110.

284 «quant il dit que le citoien doit avoir opinion vraie, il me semble que il doit avoir opinion que le prince ordene bien et le prince doit bien ordener. Donques le subject doit avoir opinion vraie en tant comme subject ; car le prince et le seigneur doit pourvoer, ordener et commander. Et le subject doit obeïr et supposer et considérer que le prince commande bien se il ne appert manifestement du contraire», *Id*., p. 124a.

285 « en vrai royaume sunt deux choses […] une est que le roy gouverne au profit des subjects ; autre est que il lui sunt subjects de leur volenté », *Id*., p. 146b.

286 « il est possible que par la lay est ordené et assigné temps determiné quant ceste assemblée doit estre faite ; si comme anciennement fu establi que les conciles de Sainte Eglise fussent de an en an a certain terme. Item peut estre que par la lay sunt determinés et designés certain cas lesquelz il quant il aviennent, il convient faire ceste assemblée […] aucunes foiz un princey ou office est a ce deputé et la puissance de assembler la multitude quant il semble expedient ; si comme ceulz que Aristote appelle proconsulz, et ceulz que il appelle le conseil […] aucunes foiz en aristocratie et en royalmes, les principalz princes ont puissance de faire ceste congregation et la doivent faire toutes foiz que les cas le requierent et il est possible ou quant il sunt requis deuement », *Id*., p. 274b. Sur ce point, Marsile énonce seulement que « la manière de s'assembler […] diffère selon la diversité des pays. Mais [elle] est toujours faite par l'autorité du législateur …», *Defensor pacis*, I, 15, §2, *Le défenseur de la paix*, p.132.

fixer d'elle-même la date de sa réunion suivante. L'assemblée n'a de pouvoir sur elle-même que par l'intermédiaire de la volonté du prince qu'elle conseille et persuade d'agir bien, ou par celui de la loi qu'elle se donne à elle-même. La reconduction de l'assemblée de décembre 1355 avait ainsi été, au terme des discussions, ordonnée par le roi et incorporée l'ordonnance de réformation[287]. On peut toutefois attirer l'attention sur l'idée de l'intervention d'un tiers, qui pourrait être le conseil, tenant ainsi un rôle de médiateur entre le prince et la communauté. L'ensemble de la procédure bute cependant sur la question de la tyrannie qui est caractérisée par son opposition à de telles assemblées[288].

Ces développements sur la nature raisonnable de la vie politique ne nous ont éloignés qu'en apparence du problème de la violence. Le mouvement violent est défini en physique comme l'opposé du mouvement naturel. Caractérisé par l'arrachement d'un corps à son lieu naturel, il a pour caractère central une incapacité à durer. Dans le domaine éthique, la violence est prise comme synonyme de l'injustice, et action qui échappe à la volonté raisonnable. En politique, elle se présente comme asservissement d'êtres libres par nature[289], ou rébellion contre un assujettissement naturel. À tous ces titres, elle est rigoureusement l'autre de la raison naturelle. Elle ne se manifeste qu'à travers les défaillances de la raison. Mais par principe, cet écart de l'ordre naturel est incapable de persévérer dans sa propre durée. C'est donc au sein même de l'organisation de la raison, dans sa possibilité de défaillir, qu'il faut chercher les causes de la violence. Aristote indique brièvement, au début du premier livre, un parallèle entre structures anthropologiques et politiques. Oresme y apporte une glose importante. Il y renvoie expressément dès le *Livre de Ethiques*. Ce court passage, qui fournit ainsi une liaison entre les deux parties du corpus éthico-politique, autorise à mettre en regard de sa pensée politique sa propre anthropologie. C'est sur le modèle d'une domination de l'âme sur le corps qu'est fondée la domination naturelle des libres sur les serfs[290]. La domination politique s'apparente à celle, plus difficile, de l'entendement sur les appétits, qui parfois se rebellent[291]. Cette difficulté est particulièrement aiguë chez Oresme en raison de son option pour une dualité des formes substantielles dans l'homme. L'enjeu était de concilier la définition aristotélicienne de l'âme comme forme du corps, à la nature immatérielle de l'âme.

287 « Et pource que les dites aides ne sont accordées que pour un an tant seulement, les personnes des trois estaz dessusdiz par euls, ou leur procureurs souffisanment fondes, s'assembleront en nostre ville de Paris a la feste de la Saint André prochain venant pour nous conseiller et aviser sus le fait de nos guerre », *Ordonnances*, t.3, p. 25-26, art. 7.

288 « l'en doit savoir qu'en tirannie et en olygarchie les princes ou tirans tiennent la souvereineté sus tout le peuple et sus les lays et sus la policie. Et ne current de assemblées de peuple, mes les ont suspectes, et aucunes foiz les deffendent », *Id*., p. 274a.

289 « En vrai tirannie sunt deux choses: une est que prince gouverne a son propre profit, l'autre est que il opprime ses subjects par force et par violence et tient en servitute contre leur volenté », *Id*., p. 147a.

290 « Et l'ame a sus le corps domination et princey despotique» (trad.), ainsi glosé : «Car aussi comme le serf, en ce qu'il peut faire, est du tout en obeissance du seigneur et ne peut resister ne contrarier, semblablement est le corps et les membres ou resgard de l'ame », *Id*., p. 53b.

291 « Car aussi comme les citoiens qui sunt frans pevent non obeïr au prince, semblablement l'appetit peut desobeïr a l'entendement ou a raison. Et la cause de la difference dessus dicte est car le corps ou les membres, comme sunt lez mains, sunt meuz de l'ame seulement, mez l'appetit ou volenté est aucune foiz meu de entendement et de raison, et aucune foiz de la sensualité, comme seroit par concupiscence. Et pour ce ne est il pas du tout subject a raison », *Ibid*.

Il lui est nécessaire de penser la coexistence dans un même sujet d'une forme matérielle du corps, et celle d'une forme spirituelle dépourvue d'extension. Écartant la synthèse thomiste, sa solution consiste à distinguer l'âme sensitive corruptible, engendrée à partir de la puissance de la matière, d'une âme intellective incorruptible[292]. L'articulation entre celles-ci se produit sur deux versants, et trahit une instabilité constitutive. Du point de vue de la connaissance pratique, l'intellect dépend de l'appréhension par les sens qui peut être incertaine ou trompeuse. Du côté de l'action, « l'appetit ou volenté est aucune foiz meu de entendement et de raison, et aucune foiz de la sensualité ». Ce sont précisément par ces deux failles que peut s'engouffrer la violence qui emporte l'être humain hors du règne de la raison. Mais cet écart, qui assure à l'âme intellective sa liberté par rapport aux sens, constitue en même temps la distance à partir de laquelle elle peut s'imposer à leurs suggestions. Pour saisir les modalités de cette domination, à travers laquelle l'humain accède à son statut d'animal rationnel, un second point est à considérer. Dans l'âme intellective, l'intellect et de la volonté sont indissolublement liés. Ils ne forment pas deux puissances distinctes, mais se présentent comme « deux actes et deux mouvements de l'âme »[293]. L'assentiment est subordonné causalement à une appréhension première qui lui présente le bien auquel elle ne peut qu'opiner. L'acte qui est propre à la volonté est celui par lequel elle peut « suspendre la prosequcion ou accion et soy arrester et deliberer plus a plain »[294]. Cette notion d'une volonté « suspensive » est directement reprise de Buridan[295]. Elle permet, lorsque le jugement semble incertain, de retarder sa mise en oeuvre dans l'attente d'une délibération plus complète. De la sorte, c'est la connaissance imparfaite d'objets particuliers qui peut être surmontée. Sur l'autre versant, la maîtrise de la concupiscence par l'appétit intellectif se réalise à travers l'habitude par laquelle se construit la vertu qui « encline tousjours a eslire bien »[296]. Elle réclame une constante discipline sur soi-même. En l'absence de celle-ci, la volonté se laisse aller aux sollicitations des sens, jusqu'à brouiller les possibilités d'un jugement raisonnable. Le point ultime est atteint dans le cas de l'incontinence qui est comme une « maladie continue et incurable »[297].

Cette structure anthropologique est transposée dans le domaine politique. Les mêmes concepts se retrouvent dans les deux champs, sans que leur contenu se transforme. On a déjà vu comment Oresme expliquait l'acte intellectuel intérieur

292 Benoît PATAR, *DA*, p. 170*-177*.

293 *DA*, L.3, q. 17, p. 441-447, « Utrum intellectus et voluntas in eodem supposito distinguantur ».

294 « Se l'ame intellective fust corporele comme est l'ame sensitive, elle feist toutes ses operacions selon l'inclination de la complexion du corps et selon l'inclination qui est causée des corps du ciel en sa nativité ou autres, et ne eust point de liberté. Mais l'ame intellective n'est pas corporele ne materiele, mais est incorporele et espirituele. Et pour ce, combien que la complexion, qualité et condicion du cors humain et les passions ou desiriers de l'ame sensitive enclinent celle partie intellective a aucunes operacions ou li actraient, toutesvoies n'est ce pas de necessité ne par contrainte. Car elle y peut resister par sa liberté. Et posé que la chose li appere bonne de premiere face et de premier mouvement, neent moins elle peut suspendre la prosequcion ou accion et soy arrester et deliberer plus a plain », *LE*, p. 201-202

295 Jack ZUPKO, « Freedom of Choice in Buridan's Moral Psychology », *Medieval Studies*, 57, 1995, p. 75-99.

296 *LE*, p.184.

297 « Une personne, quant elle par incontinence poursuit des delectations et procede en tant qu'elle est encheue ou vice de desactrempance (intempérance), elle est aussi comme cellui qui est en maladie continue et incurable », *LP*, p. 184b.

du conseil en donnant en exemple l'activité extérieure du conseil politique. De l'un à l'autre domaine, il n'y a cependant pas de rapport simple d'analogie. Tout l'enjeu est de déterminer les points d'applications pertinents de ces fonctions intellectuelles qui permettent à la policie d'accéder, à l'image de l'humain, à une maîtrise d'elle-même. La différence essentielle entre les deux ordres tient à la médiation du langage par laquelle passe l'exercice collectif de la raison politique, ainsi qu'à l'existence nécessaire d'un lieu supérieur du pouvoir qui constitue l'unité de la communauté politique. On peut attirer l'attention sur l'argument qu'Oresme oppose à l'idée que l'humanité entière pourrait être comparée à un microcosme. C'est « la difficulté de converser ensemble civilement et […] la impossibilité de estre sous un homme » qui est en cause[298]. À l'inverse, ces deux dimensions sont essentielles à l'existence d'une communauté politique suffisante à elle-même.

Ces deux éléments déterminent les conditions de possibilité de la vie politique. Celle-ci s'organise à travers un acte réflexif qui seul assure que la volonté d'aucune partie de la cité ne se laissera aller à l'injustice et la violence. Il est possible de le décrire sous la forme d'un cercle de la raison. Oresme, on l'a suffisamment montré, a conscience des faiblesses humaines. La domination de l'intellect n'est jamais assurée ni stable. Il n'est pas possible de loger le principe régulateur dans une seule personne, ni même dans la multitude entière. Si vertueux que soient les humains, ils ne le sont que par la force de l'habitude. La loi, au contraire, « est plus durable et n'est pas si variable »[299]. Elle constitue « un entendement, pource qu'elle est selon pure raison, sans mixtion de appetit sensitif »[300]. La domination de la loi est au coeur de la vie politique. C'est elle qui lui donne sa forme, « car cité est cité et a son estre par ordenance »[301]. Inversement, « là ou les lays ne ont domination, ce ne est pas proprement policie, mes est corrupcion de policie »[302]. Si les bonnes lois ne sont pas scrupuleusement respectées, « toute la policie se deffait peu a peu »[303]. Oresme insiste souvent sur la nécessité de ne laisser à l'arbitrage des juges aucun cas général qui pourrait être fixé par la loi[304]. Ce statut cardinal de la loi permet de

298 « chescun homme est un petit munde : homo est microcosmos. Et aussi chescun royalme ou cité peut estre dit un petit munde ; mes la multitude universele des hommes, pour la difficulté de converser ensemble civilement et pour la impossibilité de estre sous un homme, ne peut estre dit un corps ne un royalme ne un petit munde. Mes est pluseurs petis mundes, ce est assavoir, pluseurs personnes, pluseurs royalmes et cités qui sunt parties du grant munde», *Id.*, p. 292b.

299 « Mais toutefoiz, la bonne loy fait plus au gouvernement que ne le fait le bon prince, pour ce que elle est plus durable et n'est pas si variable comme le prince, ne comme la volenté du prince », *LE*, p. 301.

300 « Et donques est il plus expedient de estre gouverné par lay que par volenté de homme », *LP*, p. 158b.

301 *Id.*, p. 115b. L'ordonnance est synonyme de la loi : «bonnes ordenances lesqueles sunt equivalentes as lays et a drois et sunt drois», id., p. 109b. Cf. aussi « Car les hommes ou les gens sunt la matiere de la cité, mes l'ordenance et la gubernation de elle, ce est la forme de elle. Et policie, ce est l'ordenance dez habitans de la cité », *Id.*, p. 119a.

302 *Id.*, p. 159b.

303 « prevarication est quant aucune bonne lay, coustume ou ordenance est delessié ou cassée ou rompue. Et ce doivent soigneusement eviter les gouverneurs de la policie, car autrement toute la policie se deffait peu a peu… quant ceulz qui doivent gouverner la policie lessent passer ou enfraindre ou eulz meismes muent aucune ordenance, combien que ce semble peu de chose, il avient apres que une autre chose est muée et puis une autre ; en tant que finablement toute la policie est altérée et ne est pas telle comme devant», *Id.*, p. 225a-b.

304 « Car si comme il appert ou commencement de Rhetorique de Aristote, nulle chose que l'en peut

comprendre la supériorité du droit écrit sur la coutume. Si la loi est pure raison, elle ne peut être inhérente à des pratiques corporelles, ni même à des habitudes vertueuses. Elle s'abstrait de ces pratiques pour établir une norme en regard de laquelle peuvent être jugées les actions humaines. C'est également le statut de l'oral par rapport à l'écrit qui est en jeu. « Loy est la descripcion de droit en escript ou en pensée ou en mémoire »[305]. La loi peut être saisie en langage mental et conservée par la mémoire, mais elle se communique et se préserve dans l'espace politique sous une forme écrite qui garantit contre les défaillances de la parole. Le droit est écrit pour pouvoir être dit et redit sans que sa lettre varie. Si la loi fournit une mesure des actions, comme la monnaie procure une mesure des choses, elle doit être proportionnée aux personnes qu'elle juge. Le droit positif n'est pas donné par Dieu, mais établi par les citoyens. Il ne peut être meilleur que ce que permet de concevoir l'expérience et la vertu de la multitude. Mais puisque les faits humains sont changeants, sa conformité à la matière qu'il informe a besoin d'être régulièrement réformée. On découvre ainsi l'arrière-plan de la notion centrale de « reformation ». Le terme n'indique bien sûr pas une amélioration, mais au contraire un retour à l'ordre. Il conserve cependant une dimension créatrice. La réformation ramène en effet le prince et ses officiers aux devoirs de leurs dignités en même temps qu'elle adapte la loi aux circonstances ou au nouvel état du peuple.

L'accès à la politique passe par l'abstraction de la loi. Elle seule peut exprimer une permanence de la raison. Mais sa mise en oeuvre parmi les hommes faillibles réclame une scission intérieure. C'est alors qu'apparaît le cercle de la raison pratique, qui reproduit dans l'espace collectif le contrôle mutuel qu'exercent dans l'âme l'intellect et la volonté. Obéissance et correction réciproques en sont les deux moments liés. C'est en obéissant aux lois que le prince peut commander et réprimer par la force les « malices » de ses sujets[306]. Son jugement, ramenant une loi universelle[307] à des cas particuliers, peut se heurter à l'injustice apparente de la loi générale. La volonté suspensive fait alors appel à la vertu d'« epyeke » qui transcende le droit positif[308]. De même, dans ses commandements, cette volonté retarde la décision jusqu'à ce que la délibération et le conseil soient mûrs. Les sujets obéissent par la raison aux ordres justes. Mais ils disposent également d'une volonté suspensive qui s'exprime face à des actes du prince manifestement injustes. La suspension de l'obéissance n'est alors pas une désobéissance[309], mais la réclamation d'une conformité de l'ordre à la loi générale. De plus, cette réclamation ne peut être individuelle, mais collective et unanime. Le cercle ne se boucle enfin que lorsque la raison du prince fait droit à cette suspension de l'obéissance en acceptant la correction. Le bien commun se dévoile ainsi continuellement dans ce cercle de la raison, et seulement là. Le refus de la solution

---

determiner par mettre lay ne doit estre commise ou lessié en l'arbitrage ou volenté des juges », *Id*., p. 102b et p. 159a, 243b ; *LE*, p. 317.

305 *LE*, p. 300.

306 « les malices qui sunt dedens […] ne pevent estre repremé fors par force et par contrainte », *LP*, p. 96a.

307 «Et ne peut l'en faire les lays escriptes fors en universel», *Id*., p. 98b.

308 La plus longue question posée par Oresme dans le *Livre de Ethiques* résout ainsi la question de savoir « se le juge doit condempner celui que il scet certainement estre innocent ou cas que il seroit prouvé par tesmoins en forme de droit que il est coupable », *LE*, p. 316-321.

309 « Et ideo est differentia inter nolle et non velle, quia nolle est fugere, immo est velle agere, sed non velle est simpliciter negatio », *DA*, p. 446.

séditieuse, c'est à dire de la correction violente, est inscrit principiellement dans la possibilité même d'une vie politique.

On comprend mieux ainsi le problème insoluble que pose le cas d'un prince qui abuserait de sa dignité et se refuserait à entendre raison. Le thème du tyran incorrigible, prototype même de l'incontinent invétéré, semblerait rendre inévitable la sédition. « Mes est aussi comme une chose laquelle l'en peut bien rompre et depecier, mes l'en ne la peut ployer ne drescier »[310]. Une communauté raisonnable ne pourrait longtemps supporter un prince injuste[311]. Mais d'une certaine façon, ce type de situation semble être presque impensable pour Oresme. La policie est par définition conforme au peuple qui la compose. Il y a comme une identité nécessaire entre la nature du prince et celle du peuple[312]. L'extériorité divine qui commande l'obéissance au mauvais roi semble fournir la règle de cette identité. Distributeur des pouvoirs, Dieu attribue à chaque peuple le prince dont il est digne. Son décret rend juste la soumission d'un peuple pécheur aux injustices d'un mauvais roi. La multitude devenue totalement servile et bestiale serait incapable de corriger son tyran, « par sa misere et pour son pechey elle ne est digne de povoir et de savoir et vouloir ce faire »[313]. C'est justement qu'elle tombe sous le joug de la domination despotique qu'elle mérite[314]. Dans une telle policie vicieuse, à suivre Cicéron, on pourrait juger la « chose publique » totalement abolie[315]. Un autre passage indique qu'une telle multitude serait d'elle-même incapable de former une communauté politique[316]. À sortir du cercle de la raison, sans possibilité de retour, on tombe hors de la vie politique proprement dite.

Mais s'il reste quelque trace de raison au sein de la communauté, elle doit avoir un moyen de corriger son prince, et lui d'être corrigé, « et meismement quant les

310 « le tiran ne ses conseillers ou complices ne pevent estre corrigiés par persuasion ou par bonnes paroles … Et donques appert que coaction ne persuasion ne bon mouvement ne pevent communelment ceste tirannie corrigier ou reduire a bon princey. Mes est aussi comme une chose laquelle l'en peut bien rompre et depecier, mes l'en ne la peut ployer ne drescier », *Id*., p. 184a.

311 « injustice ce est chose violente et contraire a la nature de la communication politique. Et donques elle ne peut durer longuement ne franche multitude et qui ne est vile ou bestial ne le peut longuement endurer», *Id*., p. 313b, « Car se le peuple avoit princes contre sa volenté et il ne peust corrigier leur malz et leur oppressions, il seroit serf. Et pource que il ne pourroit endurer tele servitute, il feroit rebellion », *Id*., p. 112b. Cette situation explique la seule glose où Oresme reconnaît qu'il faut vouloir la sédition : « Car tirannie est communelment destruite par la sedition ou la cospiration des subjects, et a ce convient povoir et vouloir », *Id*., p. 248a.

312 Une telle identité est marquée absolument chez Engelbert, qui juge impossible d'avoir un prince juste sur un peuple injuste, ou l'inverse, *De ortu*, ch. 11, p. 760-761.

313 *LP*, p. 204b.

314 « Un autre cas seroit se la multitude subjecte devenoit ou fust faite vilz, bestiale et servile […] Et que elle ne fust plus digne de gouvernement royal, et que par sa misere eust deservi soustenir princey despotique, ce est a dire, qui tient les subjes en sevitute […] Mes ce ne seroit plus policie royal », *Id*., p. 244a-b.

315 « Aristote distingue ces gouvernemens sous le nom de policie et Tulles les distingue sous le nom de chose publique et dit qu'es trois malvès gouvernemens la chose publique ne est pas vicieus si comme il avoit dit devant, mes elle est simplement et du tout nulle. Et tout ce peut estre acordé par raison, car la chose publique, ce est le bien commun et est la fin a quoy tent bonne policie. Et donques la chose publique est nulle en malveses policies […] Et toutesvoies, sunt ce policie, mes il sunt vicieuses », *Id*., p.128b.

316 « se telle multitude servile estoit, elle ne feroit pas communion ou communité politique et ne seroit pas cité, car cité est de gens frans », p.150a. Seul un civilisateur venu de l'extérieur peut « assembler gens espartis et presque salvages et les enduire a vie civile et conversation politique », *Id*., p. 147b.

oppressions et tirannies sunt tres excessives »[317]. Oresme n'énonce pas clairement jusqu'à quel point peut être poussée cette correction de l'incorrigible. La déposition du tyran - qui ne présente aucune difficulté pour Marsile de Padoue - n'est qu'évoquée, sans être nommée, à travers les exemples de Néron et d'Athalie. Le problème est en réalité insoluble pour le philosophe, et c'est le théologien qui doit prendre la parole[318]. « Comme le peuple est puni par le prince qui en ce fait mal, semblablement peut estre que le prince est puni par sedition, laquele est mal ». Ce n'est pas la violence qui s'oppose à la violence, mais le mal qui répond au mal. L'équation est particulièrement périlleuse, puisqu'il s'agit de concilier saint Paul (« la damnation de ceulz est juste qui dient : faisons malz afin que biens viennent ») et saint Augustin (« Dieu fait venir le bien du mal »). C'est la parole du Christ, déjà entendue chez Marsile dans un tout autre contexte, qui résout la tension : « il est necessité que esclandes viennent, et toutesvoies celui est maudit par qui esclande vient ». Le meurtre fait passer, pour un instant, hors politique, au-delà de toute raison humaine. C'est l'inconnaissable de la volonté divine qui se manifeste à travers ce bien paradoxal. « Et Boece dit qu'il s'adresce toutes choses a bien »[319]. Cette formule, qui jouait un rôle crucial dans la réfutation de l'empire, signifie tout autre chose qu'une immanence de la justice divine dans ce monde. Elle pointe, au contraire, l'infinie distance de Dieu, et l'opacité de sa volonté à la raison humaine. Le mot de tyrannicide n'est pas prononcé, mais l'allusion à Jules César ne peut laisser planer aucun doute sur ce dont il s'agit. Cet acte n'est donc ni recommandable, ni justifiable. Le meurtrier est «maudit» par son geste, même s'il pourra peut-être ensuite être pardonné. Si le meurtre peut être accueilli avec soulagement, il n'en manifeste pas moins un échec de la vie politique.

Il ne peut y avoir, en fait, de solution politique au dilemme du prince incorrigible. Le thème est repris une seconde fois, en un point du texte qui ne le nécessitait guère. Il s'agit en fait pour Oresme d'opposer un contrepoids rhétorique à l'exposé des méthodes quelque peu amorales qui permettent aux tyrans de se maintenir. Réprouvant violemment ces techniques, il annonce alors, plus qu'il n'expose, à l'aide d'une série d'arguments scripturaires que de tels tyrans ne peuvent longuement durer. Le dernier d'entre eux, qui est le seul à dire comment le tyran chutera, ramène au thème de la guerre juste : « Et aucunes foiz gens estranges destruisent telz tirans »[320]. Le cas du tyran incorrigible fonctionne, comme celui de la guerre juste, en tant que situation limite et péril qui menace la société politique. Par contraste, il permet de mieux faire ressortir les traits d'une policie vertueuse, sa fragilité, et les moyens de la préserver.

---

317 *Id*., p. 204b.

318 James Morgan BLYTHE, *Ideal government*, p. 238-9, se montre ici peu attentif à la difficulté du texte et à ses changements de registres.

319 « mes est aussi comme le peuple est puni par le prince qui en ce fait mal, semblablement peut estre que le prince est puni par sedition, laquele est mal. Si comme fu Jules Cesar et David par la sedition que fist Absalon son filz. Et est possible d'une chose que un la faice injustement et l'autre la seuffre justement. Et aussi comme nostre seigneur dit que 'il est necessité que esclandes viennent, et toutesvoies celui est maudit par qui esclande vient' (Lc 17, 1) ; semblablement aucunes foiz de sedition vient grant bien et peut estre expediente. Car si comme dit Saint Augustin, Dieu fait venir le bien du mal. Et Boece dit qu'il s'adresce toutes choses a bien», *Id*., p. 204b-205a.

320 *Id*., p.252a.

Dans cette perspective, la question de la vertu du prince, et de son éducation, doivent tenir une place centrale. Le choix fait par Oresme, après la faillite des états, suffirait à le montrer. Aristote semble indiquer que « le roy doit exceder tous les autres en excellence de vertu »[321]. La vertu propre au prince est une prudence politique qui ne se compare pas directement à la « sapience » des contemplatifs[322]. Mais même dans ce registre, Oresme demande seulement une prudence suffisante, et non la plus haute qui puisse être. L'excès de prudence ne doit pas autoriser la contestation des pouvoirs installés, pour la simple raison que le respect du pouvoir est constitutif de cette prudence[323]. Le même raisonnement s'appliquait déjà au respect des policies voisines. Oresme le fait également jouer pour la distribution des offices inférieurs[324]. Si la prudence est nécessaire pour que le prince accomplisse sa fonction, elle doit également lui permettre d'agir sur lui-même. Comme on l'a vu, il est en effet nécessaire que le roi puisse réfréner de lui-même la tendance naturelle à l'accroissement du pouvoir[325] et se soumettre à la correction raisonnable du conseil et de l'assemblée. L'exigence d'une telle vertu intellectuelle fait de la folie un empêchement évident à exercer la dignité royale[326].

L'exercice de la raison collective passe par la parole mais celle-ci peut être trompeuse. Elle fait appel aux sens. Elle n'agit qu'en mettant les passions en mouvement. De la sorte, elle possède un pouvoir inquiétant qui peut, sous de fausses apparences, faire passer le mal pour le bien. Deux figures symétriques, qui jouent abusivement de ses pouvoirs de la langue, menacent en permanence l'exercice public de la raison. Ce sont d'une part les « adulateurs » qui flattent la tendance naturelle à l'accroissement du pouvoir. À travers ces mauvais conseillers,

321 *Id*., p.109b. Jean de Paris est le premier auteur latin qui cesse de définir le roi par sa vertu exceptionnelle, cf. Thomas RENNA, « Aristotle and the French Monarchy, 1260-1303 », *Viator*, 9, 1978, p. 309-324.

322 « il ne s'ensuit pas que un homme contemplatif doit estre prince pour ce que sa vie est plus digne et plus beneurée que la vie des autres », *Id*., p. 286b, « il ne convient pas que cellui qui ordene les gens en aucuns sieges soit plus digne que chescun dont il ordene », *Id*., p. 312a.

323 « Car se [le roi] fust souffisant […] il ne est pas a entendre que il deust estre destitué ou frustré de son droit pour cestui (plus vertueux). Item, se un roy avoit en son royalme un ainsi excellent en prudence politique et approuvé en vertu ou pluseurs, comment que il fust des autres biens, il les devroit honorer et amer. Car jamais ne vouldroient faire fors bien », *Id*., p. 145b.

324 « considéré la souffisance de deux personnes selon les accidens pertinens a tele office ou honneur […] se le prince ou prelat prefere a tel office le moins souffisans, combien qu'il soit souffisant, devant le plus souffisant, il fait injustice […] Mes pource que comparoisons sunt haineuses et qu'en ce seroient difficultés innombrables et plais ou controversies interminables et que celui qui a fait tele distribution pourroit dire que il cuidoit bien faire et qu'il peut estre que le recevant accepte et tient justement le benefice, pour ce est il nulle lay ne ne doie estre par quoy tele collation doit estre rappellee ou adnullée […] ou par quoy le distribuant puisse estre repris ou pugni», *Id*., p. 139b. Cette argument développe une question sur les *Sentences*, Ph. Böhner, «Eine Quaestio», art. 5, p. 327 : « Utrum preponens scienter insufficientem in electione seu promotione ecclesiastica vel prelatica peccent […] omnis talis peccet mortaliter et graviter ; et nihilominus lex ista humana est sancta et iusta que non adimittit istam oppositionem nec permittit in foro exteriori super hoc fieri questionem ».

325 « Semblablement la posté royal aussi comme vertu est en un moien. Et nul roy ne est enclin a la appetissier mes plus a la accrestre. Et pour ce, aussi comme naturelment elle va en cressant, se par tres grande excellence de prudence les roys de eulz meismes ne chastient et refreinent ou repriment ceste inclination », *Id*., p. 243a.

326 « Car si comme dit l'Escripture : *Rex insipiens perdet populum suum* (Eccl. 10, 3). Un roy fol met son peuple a perdicion. Et pour ce, se celui a qui vient la succession estoit ydiot ou tres pervers, l'en y devroit pourveoir de remede », *Id*., p. 109b, 156a, 241a.

Oresme vise le plus souvent les juristes qui font croire au roi comme au pape qu'ils sont au-dessus des lois[327]. Mais il existe aussi une autre forme de flatterie tout aussi dangereuse. Ce sont les « démagogues » qui font croire au peuple qu'il doit détenir tout le pouvoir et le poussent à se rebeller contre les princes et la loi[328]. « Tele multitude est comme une chose impetueuse, et est tantost tournée d'une part puis d'une autre a la persuasion de telz demagoges », écrit Oresme qui a vu la foule parisienne séduite par Étienne Marcel[329]. Ces deux figures jumelles sont le plus souvent présentées ensemble[330]. Au-delà des apparences, elles commettent en effet la même erreur qui est d'exciter la volonté de l'une des parties détentrice de la souveraineté contre l'autre, rompant ainsi l'exercice réflexif de la raison politique. La volonté seule, hors du contrôle de la raison, incline à l'injustice et la violence tant le prince que le peuple et mène à la tyrannie. La préservation de la bonne policie réclame de plier ces volontés à la raison, par la scission de son exercice. On retrouve bien ainsi le motif fondateur de la constitution mixte et de la domination de la loi. Contre de tels flatteurs, le conseiller prudent doit chercher à faire entendre la parole vraie. Une fois encore, l'entreprise de traduction d'Aristote se révèle comme une véritable intervention politique. Si la parole seule peut mettre en danger le royaume, le seul élargissement du vocabulaire politique de la langue française est déjà une contribution majeure à la « la reformation et salvation du bien publique »[331].

Il est toutefois notable que, de sa lecture de Cicéron, Oresme ne développe aucune théorie de l'éloquence. La persuasion a constamment chez lui une connotation négative. Elle désigne, dans l'argumentation scientifique, les raisonnements qui ne concluent pas avec certitude, et, en politique, les discours qui portent à suivre les passions. La parole juste est au contraire celle qui amène autrui à reconnaître, en soi-même, la pure intellectualité du vrai et du bien. C'est la structure même de son anthropologie qui l'empêche de penser l'éloquence autrement que comme flatterie. « Et donques quicunques conseille au roi pour lui faire plaisance chose qui est contre le bien publique de son royalme, il ne est pas ami du roy »[332]. La double vertu de justice et d'amitié se noue ici en amour du bien commun autant qu'en exigence de parole sincère. À ce titre seulement, un citoyen pourrait se dire «ami du roi».

La prudence politique doit aussi chercher à prévenir les causes possibles de ces expressions exacerbées de la volonté. La modération des pouvoirs du prince et son

327 « par la fausse opinion et malvese suggestion de telz adulateurs ou flateurs ont esté faites ou temps passé aucunes lays lesquelles attribuent as princes qu'il sunt par desus les lays», *Id*., p. 243a, «pluseurs par adulation ou par ignorance ont persuadé as Sains Peres que il usoient de plenitude de posté», *Id*., p. 160a, 178b, 184b, 227b, 243b, etc.

328 « pour ce que le peuple ne veult estre gouverné par lay, il convient qu'il soit mené par aucun qui le conduist a la volenté du peuple et a la sienne. Et tel demagoge fu en Flandres, un appellé Jaques d'Artevele. Et es cités d'Ytalie ont esté pluseurs telz », *Id*., p. 174a, 175a, 215a, 216a, etc.

329 *Id*., p. 174b.

330 «comme les demagoges flatent le menu peuple et leur funt acroire que tel peuple a toute puissance civile, et par ce, il les menent jusques a la derreniere espece de democracie qui equippere a tirannie ; semblablement les adulateurs ou flateurs traient les roys a tirannie et les funt issir du moien et passer la posté modere desus dite», *Id*., p. 243b, «Et telz sophismes funt les flateurs et les demagoges as princes et as peuples», *Id*., p. 226a.

331 *Id*., p. 205a.

332 « Et donques quicunques conseille au roi pour lui faire plaisance chose qui est contre le bien publique de son royalme, il ne est pas ami du roy », *LP*, p. 162a.

éducation en constituent l'une des faces. La prévention des occasions de sédition en est le symétrique. Aristote indique les causes principales des dissentions par lesquelles les policies sont changées. Tout au long de ses gloses, Oresme y revient sans relâche. L'inégalité excessive des possessions attise les convoitises et les conflits entre riches et pauvres[333]. On voit déjà ses effets à l'oeuvre au sein de l'Église elle-même[334]. La distribution injuste des offices[335] ou l'élévation soudaine de certains aux plus hauts honneurs[336] peuvent aussi causer les mêmes effets. Et comme la levée d'impôts produit également de telles rebellions[337], le roi doit vivre de ses revenus propres[338].

La continuité du royaume

« La principal chose a quoy tout legislateur doit entendre, ce est a eviter sedition »[339]. Le débat sur la meilleure forme d'accession au pouvoir fournit l'un des points d'application les plus forts de cette règle. Elle en révèle en fait l'enjeu ultime. L'exigence d'unité et d'unanimité forme une condition indispensable de la continuité de la policie. Le concept de policie fait tenir ensemble, inséparablement, un peuple et un type de gouvernement. Oresme ne dispose d'aucune autre notion qui pourrait exprimer une subsistance autonome du corps politique, par delà les aléas de son existence quotidienne. Si la déposition ou l'élection du prince ne posent guère de problème à Marsile, c'est qu'en dernier ressort il identifie le destin de l'empire à celui de la société chrétienne. La survie d'un royaume particulier, privé de cette base universelle, ne relève pas d'une semblable évidence. Si l'on prend au sérieux le fait que la sédition, amenant un changement de régime, transforme l'être même de la policie, au point qu'elle n'a plus rien de commun avec ce qu'elle était auparavant, il y a de quoi voir toute sédition comme une mise en danger de son existence même. Tout l'effort d'Oresme doit alors se comprendre comme la recherche de ressources internes à la policie qui permettent d'assurer « la continuation ou durée du royalme pour le temps avenir »[340]. La division de la souveraineté qu'on vient d'examiner n'est pas qu'une façon de réactiver le principe

333 « Quand les uns sunt tres povres et les autres tres riches et les autres sunt moiens, il avient communelment que les tres povres ou les tres riches funt les seditions et commotions et rebellions. Et sunt souvent contraires les uns as autres », *Id*., p. 187a , 88b, 91a, 94b, 144b, 189a.

334 « Et appert assés par ce que nous voions, jouxte ce que fu dit ou chapitre precendent, que ja pieça aucuns povres de ceste policie murmurent et parlent contre les autres en disant que gens d'Eglise ne doivent pas avoir teles possessions et que les premiers prestres ne menoient pas tel estat. Et les autres au contraire ont ces ici en despit et les reputent envieus, mescheans et truans », *Id*., p. 189b.

335 « Car quant il considerent que ceulz les veulent tousjours tenir en subjection, qui ne sunt pas melleur que eulz, adonques il funt seditions. Et par ce, presque tous les royalmes anciens ont esté transmués ou adnullés », *Id*., p. 323b.

336 « Car telz, soudeinement eslevés, sunt souvent prejudiciables a la policie tant pour ce que aucuns telz par ingratitude machinent contre les princes qui leur ont bien fait […] Ou pour ce que pluseurs aiment moins les princes et leur gouvernement pour teles promotions et en ont envie et despit et sunt meus soudain a faire sedition. Et comme dit Aristote, teles grandeurs soudaines sunt souvent tost passées », *Id*., p. 227b.

337 «pource que ceulz de Crete ne avoient pas guerres leur princes ne faisoient pas grans tailles pour quoy le peuple eust acheson de faire murmure», *Id*., p. 107b.

338 «le roy doit estre par soy souffisant en tous biens sans indigence», *Id*., p. 145b.

339 *Id*., p. 91a.

340 *Id*., p. 243a.

d'un consentement du peuple à la loi donnée par le roi. Bien plus profondément, elle exprime l'idée que le pouvoir ne tient qu'à une relation nouée entre le roi et les sujets[341]. Elle constitue cette relation sous la forme d'un dispositif visant à produire, de l'intérieur même de la communauté politique, le principe de sa perpétuation. La façon dont est abordée la question de la succession au trône permet d'en donner un aperçu plus complet, en apportant une nouvelle dimension à ce dispositif. Celle-ci, comme on le verra, est en fait sa véritable dimension fondatrice.

Dans sa discussion des mérites comparés de l'élection et de la succession, Oresme puise très largement parmi les arguments avancés par Marsile[342]. Le remaniement qu'il opère lui permet cependant d'en tirer une conclusion opposée, en accordant une valeur prééminente aux risques de sédition que ferait courir l'élection du roi. La raison qui doit faire préférer l'élection est évidente. Il n'y a pas de meilleure façon de s'assurer de la vertu du prince. Toutefois, l'autorité d'un roi élu serait plus faible, sur les grands du royaume qu'il n'oserait corriger aussi fermement, et sur le peuple qui obéit mieux par accoutumance[343]. La nouveauté en tant que telle est source de sédition : « car nouvelté engendre descorde et en viennent commotions. Et quant le roy doit estre esleu, ce est tres grande nouvelté et est tout le peuple esmeu et sunt en diverses opinions et devant l'election et apres ». Mais la division qui surgit nécessairement lors d'une élection est encore plus menaçante : « se election estoit faictes par la multitude adonques seroit peril de sedicion et de division. Et par teles choses sunt faictes occisions de bonnes gens et pluseurs grans mals, mesmement entre gens qui se peuvent armer ». Limiter le nombre d'électeurs ne résout pas le problème car « se elle estoit faicte par certains electeurs en aucun nombre, adonques seroit peril que il n'i eust fabriqués corruptions, deceptions, dissencions »[344].

L'élection, qui assure que le meilleur sera choisi, et garantit contre le danger d'un successeur « inutile »[345], ne peut donc être la meilleure solution que « sous condition ». Cette condition renvoie à nouveau la solution idéale au domaine de la fiction ou de l'imagination. Il faudrait en effet que « les lays et les regles de l'election (soient) bonnes et les electeurs les gardoient bien […] Mes la policie ne est pas gouvernée ainsi et ne doit l'en supposer fors ce qui est de fait. Et convient

341 Oresme relève bien du courant de pensée que présente Alain BOUREAU, « Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIII[e] siècle », in Joël BLANCHARD (ed.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Age*, Paris, 1994, p. 165-175.

342 *LP*, p.153a-156b. La dépendance envers le *Defensor pacis*, I, 16, s'établit ainsi, pour les arguments en faveur de la succession : *DP* §1 = *LP* arg. 1, 6 ; §2 = arg. 2, 3 ; §3 = arg. 14 ; §4 = arg. 8 ; §5 = arg. 10-12 ; §7 = arg. 9 ; §8 = arg. 2 ; §9 = arg. 15 ; § 10 = arg. 13. Pour les arguments en faveur de l'élection, §12 = arg.7-8 ; §14 = arg. 3. Les arguments sont souvent retravaillés. Cf. Jeannine QUILLET, La philosophie politique du Songe du Vergier, p.128-129.

343 « le nouvel esleu ne oseroit pas si bien faire justice en punissant les grans du royalme, car il doubteroit que ceulz que il avroit courciés ne grevassent ses hers apres sa mort, car il ne avroient grant puissance. Mes celui dont les hers succederoient au royalme feroient plus hardiment justice […] mutation de prince et de lays est cause de debiliter et affeiblir la reverence qui leur est deue et l'auctorité que il doivent avoir », *Id*., p. 153b-154a. Ces thèmes ne s'écartent guère du texte de Marsile.

344 *Id*., p.154a. Ces risques sont très nettement accentués par rapport à ce qu'en dit Marsile.

345 « l'en ne prendroit onques par nouvelle election nul si inutile comme pourroit estre aucun aisné filz du roy », *Id*., p. 153b.

prendre les choses teles comme elles sunt communement »[346]. On retrouve ici très exactement l'argument de méthode qui s'opposait au gouvernement universel, et pour un motif qui est en fait identique. C'est la question de la vacance du pouvoir qui est une nouvelle fois en jeu, des ambitions et des rivalités qu'elle déchaine, et de l'impossibilité de faire respecter les lois lorsque le siège du pouvoir est vide : « Car l'en ne appete pas si ardenment ce que l'en peut avoir et ne se efforce nul a venir a ce de quoy il scet que il n'y vendra onques. Et pour ce, nul ne espere ou aspire au royaulme fors ceulz qui y pourroient succeder, mes la ou il seroit fait election, pluseurs y tendroient »[347]. Si plusieurs peuvent revendiquer le pouvoir, ils s'affronteront nécessairement et d'autant plus violemment qu'il s'agit ici de gens en armes[348].

Derrière cet appel aux faits de la dispersion féodale des forces guerrières se dessine une difficulté proprement philosophique. La vacance du pouvoir fait apparaître une rupture du cercle de la raison sur lequel repose la vie politique. À considérer la seule structure de la circularité qui l'organise, le moment de l'élection constitue un second point de bouclage. Mais à la différence de celui de la convocation de l'assemblée, il s'agit ici d'un point d'origine. D'une certaine façon, la communauté a toujours besoin d'avoir déjà un roi, d'obéir à ses propres lois avant de pouvoir les corriger. Elle n'a de pouvoir sur elle-même qu'à travers une scission qui est, avant tout, principe d'identité à elle-même et d'unité du royaume. L'absence de roi serait un instant d'absence de prise de la communauté sur elle-même. En reconnaissant que, de fait, l'élection ne peut être unanime, qu'elle oblige à la division interne, et que cette division ne peut être que violente, Oresme admet que la communauté n'a pas la ressource de se contraindre d'elle-même à observer pacifiquement ses lois.

La solution qu'il propose en tire toutes les conséquences. La garantie de vertu que procure l'élection est reportée au moment fondateur du choix d'un lignage royal. Une fois ce lignage choisi, le fils aîné doit succéder instantanément au père de façon à assurer la « continuation par plus grande unité » qui soit[349]. Il doit de

346 « la voie de nouvelle election est ou seroit la melleur sous condition, ce est assavoir se les lays et les regles de l'election estoient bonnes et les electeurs les gardoient bien. Car se ainsi estoit, l'en avoit communément melleur roy par election que par succession. Et se le filz du roy estoit bon, l'en le pourroit eslire, si comme il a esté argué devant. Mes la policie ne est pas gouvernée ainsi et ne doit l'en supposer fors ce qui est de fait. Et convient prendre les choses teles comme elles sunt communement. Et pour ce, je di secundement que la voie de succession par lignage bien esleu est absolument et simplement la plus expediente. Et ce me semble pour les raisons devant mises, especialment pour eviter les perils et les grans mals qui pourroient venir de discordes et divisions qui seroient vraysemblablement es elections mesmement pour grans royalmes et entre electeurs qui se pourroient armer», *Id*., p. 154b.

347 « par ceste voie [de succession] est osté des cuers de pluseurs ambition, et de ce que Saint Augustin appelle *libido dominandi*, ce est aussi comme friandise de seigneurir …», *Id*., p. 154a.

348 « Mes a tout considerer, mesmement quant as royalmes de grant puissance et quant as gens qui usent d'armes, pour eviter et eschiver discordes, machinacions et pluseurs grans inconvéniens, ce est le plus seur et le miex simplement que il soit par succession d'un noble lignage esleu a ce », *Id*., p. 109a.

349 « la voie de succession est plus proceine et plus semblable que l'autre au gouvernement universel de tout le monde duquel tient le princey Dieu, qui toujours est un. Or est ainsi que apres unité de personne mortele qui ne peust toujours durer, l'en ne peut faire continuation par plus grande unité que par celle qui est en succession de père a filz. Et pour ce dit l'Escripture […] Le pere est aussi comme se il ne estoit pas mort quant il lesse apres soy son filz semblable a lui», *Id*., p.154a-b. La première partie de l'argument est repris de Marsile, mais non la citation de l'Écclésiaste (30, 4).

plus succéder ainsi selon une loi qui pose les «conditions disconvenientes ou non convenables a tele dignité»[350] en écartant la succession par les femmes, la naissance étrangère et l'incapacité mentale. L'ensemble de ces recommandations ont été aussitôt reprises, au moment même où Oresme achevait son ouvrage, dans l'ordonnance d'août 1374 qui pour la première fois définissait les règles de la succession au trône et l'âge de la majorité des rois[351].

La question de l'héritier mineur constituait l'un des points les plus faibles de l'argumentation en faveur de la succession, puisque « communelment quant le roy meurt son filz ne a pas grant eage ». De plus, « le roy est aussi comme pere de ses subjects et comme plus ancien […] et par consequent, il convient qu'il ait eue pluseurs experiences par long temps »[352]. S'il faut élire des régents qui auront la garde de l'enfant et du gouvernement, autant élire un nouveau roi[353]. L'argument qu'Oresme y oppose met d'abord en avant, fait notable, un exemple et un proverbe bibliques. À l'image de Tobie, le prince a seulement besoin de n'être « pas joenne en meurs », et la noblesse de sa naissance lui permettra d'atteindre rapidement la prudence requise par son état[354]. Le trait est d'autant plus à souligner que l'Écriture permettait très facilement de s'accorder ici à la lettre d'Aristote. Oresme fait au contraire jouer, avec Tobie, un lieu commun de l'hagiographie, qui énonce l'habituelle sagesse miraculeuse des saints dès leur plus tendre enfance. La suite du texte mérite d'être citée intégralement :

> «Et se il avenoit que le roy morust et son hoir demourast petit enfant, je di qu'il devroit avoir garde par la lay, comme dit est. Et ce que tous ceulz du royalme communelment ont a lui naturele amour et reverence et esperance, et qu'il sunt unis et ont resgart a lui comme a leur chief, ce est une chose tres profitable a toute la policie»[355].

La métaphore organique revient souvent sous sa plume. Elle sert généralement à dire la clôture du corps politique sur lui-même et la complémentarité de ses parties. C'est ici la seule occasion où le roi est présenté comme la tête («leur chief») du royaume, qui fait son unité. Il est tout à fait remarquable que cette idée classique soit exprimée précisément au sujet d'un roi enfant qui n'exerce pas encore les pouvoirs de sa dignité. Elle montre ainsi combien la fonction royale, antérieurement à cet exercice, remplit un rôle irremplaçable de représentation dans sa personne de l'unité du royaume. Mais pour saisir toute la teneur de ce

350 *Id*., p.155b-156a.

351 Cf. Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p. 140 et p. 148-150 pour la proximité du texte de l'ordonnance avec celui d'Oresme. Elle nous paraît plus grande encore qu'il ne l'indique.

352 *LP*, p.153b.

353 « Et se il sunt regens par proceineté de lignage, il est possible que il soit inutiles ou malvés ; et se il sont faiz par election, encor vausist miex estre roy», *Ibid*.

354 « je di qu'il n'est pas necessaire qu'il soit ancien de eage, mais souffist que il ne soit pas joenne en meurs, si comme l'Escripture dit de Thobie qu'il estoit bien joenne, mes il ne fist nulle oeuvre enfancible (puérile) (Tob 1, 4). Et un filz de noble nature en peu de temps et par peu de experiences est fait plus prudent que aucun autre en long temps, et pour ce dit l'Escripture que viellesce honorable ne est pas en nombre de ans (Sap 4, 8)», *Id*., p. 155a.

355 *Ibid*.

paragraphe, il est nécessaire d'entendre aussi l'exemple édifiant qu'Oresme a trouvé dans ses livres d'histoire, et qu'il ajoute aussitôt :

> «Et a cest propos raconte Justin que ceulz de Macedone une foiz apres la mort de leur roy furent vaincus et chaciés par leurs adversaires et eurent confusion, mes il retournerent autre fois et apporterent le filz du roy petit enfant, dans un berseau, en la bataille et eurent tres noble victore, ou pour la bonne fortune de l'enfant ou par la pitié qu'il avoient qu'il deust estre pris»[356].

« Naturele amour et révérence et espérance » sont les dimensions d'une dissymétrie inaugurale qui précède et rend possible le cercle de la raison politique. Les deux dernières notions se laissent facilement approcher. L'espérance indique l'identité de destin qui unit le roi au royaume. L'enfance du roi épuise littéralement la puissance d'avenir dont la communauté se dépossède en plaçant en lui tous ses espoirs. La révérence marque une soumission qui n'est due ni à un excès de vertu ou de puissance, mais à la seule distance du pouvoir, d'autant plus forte que celui-ci est inopérant. Cette distance, l'amour la comble en même temps qu'il en creuse la béance. Deux gloses du livre VIII des *Éthiques* permettent de le rendre sensible. En dépit de l'inégalité des conditions, l'amitié entre le roi et les sujets demeure possible, mais elle est précisément inégale. Le prince, dévoué au bien commun, aime tous ses sujets pour eux-mêmes et le bien qu'il leur apporte, tandis que le sujet n'aime le roi que pour le bienfait personnel qu'il en reçoit[357]. Seul le conseiller, qui s'élève à l'amour du bien commun, peut être « vray ami du roy ». Le roi « superhabonde en donner », il ne mesure pas son don[358]. Dans sa libéralité, c'est une dette infinie qu'il offre à ses sujets. Oresme compare très justement l'amour royal à l'amour paternel, ajoutant à propos de ce dernier une remarque essentielle sur l'obligation que crée l'excès d'amour. Ce n'est pas solliciter abusivement le texte que de rapporter au roi, par transitivité, la comparaison qu'il établit avec la dette de la créature envers son créateur :

> «et si est impossible que nous l'amon tant comme il nous aime»[359].

La proximité de Tobie, la résonance christique de l'image de l'enfant-roi, le berceau amené dans la bataille, imposent de penser cette comparaison. La triade

---

356 *Ibid*.

357 « Et se aucun disoit que amistié ne puet estre entre le roy et son subject pour la tres grant distance de leur condicion […] la response est que la distance puet estre si grande que entre eulz n'est pas amistié quant a conversacion et a similitude d'amour, et toutesvoies y est elle quant a bien vouloir et a bien faire. Et l'amour du roy au subject est amour d'amistié pour la grace du subject et pour li bien faire ; mais l'amour du subject est plus amour de concupiscence en raportant a soy et pour bien recevoir », *LE*, p. 437-438.

358 « en amistié utile […] l'en ne doit pas moult peser l'affeccion du donnant pour ce que il entent principalment a son proffit […] Item, le donnant mesure son don. Donques le recevant, quant il redonne, doit mesurer son don», LE, p. 448-449. En revanche, «le liberal superhabonde en donner», *Id*., p. 449, de même que « l'amistié du roy a ses subjectz est en superhabondance de benefice », *Id*., p.437 (trad.).

359 « Car le roy doit plus amer ses subjectz … que converso ; premierement car le roy est plus vertueus et vraie amistié est fondée en vertu. Item, il est bienfaiteur et donques aime il plus celui a qui il fait bien que converso … Et ainsi le filz est obligié a amer le pere et si ne pourroit selon nature tant amer le comme le pere l'aime. Et aussi nous sommes tenus et obligiéz a amer Dieu et si est impossible que nous l'amon tant comme il nous aime», *Id*., p. 438.

proposée par Oresme, « amour et révérence et espérance », doit s'entendre comme l'énoncé des trois vertus théologales de l'obéissance politique[360]. Il est très possible qu'elle ne vienne pas consciemment et volontairement sous sa plume. Mais elle n'en présenterait ainsi que plus d'intérêt. La politique d'Oresme est un rationalisme dont on a pu éprouver jusqu'ici la rigueur autant que certaines limites. En cherchant à disjoindre le discours politique d'une analogie immédiate avec l'ordre de la création, elle travaille également à réduire la sublimité du roi vertueux qui infuse la plupart des discours politiques médiévaux. Son roi est plus humain qu'à l'habitude. C'est d'ailleurs la faiblesse possible de sa volonté qui impose des garanties institutionnelles. Il sait en outre pertinemment que les enfants sont naturellement plus vicieux que les adultes. L'unique soupçon de religion royale qui transparaît dans son texte n'implique aucune héroïsation du roi. Ce n'est pas sa vertu qui est en cause ici, mais un bienfait spirituel infini que sa seule présence offre naturellement à ses sujets. Le reflux de religiosité se produit intégralement à l'intérieur du champ politique.

L'amour du roi pour ses sujets fait advenir la communauté à elle-même. D'avance, « il nous a connus tous et nous a tous aimés ». S'ils « sunt unis et ont resgart a lui comme a leur chief », c'est qu'il est un miroir de leur existence collective. Le peuple n'existe en tant que peuple que dans sa soumission à un roi. Et puisque l'homme n'est homme qu'en communauté, c'est la complétude de l'existence même de chacun qui est suspendue à la personne royale. Seul son amour, pour tous et chacun, fait tenir et communiquer ensemble les parties de la cité. L'amitié et la justice sont des vertus jumelles, dit Aristote. L'amitié mutuelle est le vrai ciment de la vie civile, surenchérit Cicéron. Le christianisme médiéval ne peut reprendre ces idées classiques sans en déplacer les termes. Cet amour vient du dehors, celui du roi pour son peuple reproduit celui de Dieu pour ses créatures. Cet amour donné d'avance est producteur du lien social, c'est en réponse à lui que les sujets sont tenus de s'aimer et de se vouloir du bien. Mais la réponse n'effacera jamais la dette. L'amour du roi est absolu dans son antériorité et son immensité. L'amour que lui renvoient ses sujets ne sera jamais assez grand, « affection égoïste et passion pour lui, lui qui nous aime pour sa vie infinie ». L'obéissance qu'il impose, avant d'être un acte de la raison, et d'abord un acte de révérence, c'est-à-dire, de foi.

La figure paternelle permet d'exprimer plus nettement encore cette production royale de la société. L'amour « naturele » est amour de naissance. C'est une dévotion qui est due à celui qui fait naître à la vie civile. « Viellesce honorable ne est pas en nombre de ans ». Le roi, même petit enfant, est déjà le père de ses sujets. Il incarne, simultanément, le passé et l'avenir du royaume. En lui se récapitule la noblesse du lignage royal et l'espoir de sa perpétuation. Sa fonction politique est proprement celle d'un recréateur permanent de la communauté politique. L'idée d'une continuité dynastique instantanée résout ainsi, avant même que la question soit explicitée, le fantasme d'un auto-engendrement de la collectivité. Mais elle est la seule à pouvoir le faire. La communauté, on l'a déjà souligné mais il vaut la peine d'y revenir, n'a de prise sur elle-même qu'à travers une dépossession et la

360 On rappelle la formule canonique : «fides, spes et caritas».

reconnaissance d'une dette envers plus haut qu'elle, et qu'elle n'a pas les moyens de combler[361].

Les développements accordés à ces quelques lignes pourront paraître abusifs. Elles les méritent pourtant. En prenant, sur ce point précis, le contrepied exact d'Aristote qui ne peut penser la royauté autrement qu'en référence à un surcroît de vertu, Oresme provoque une fracture dans son texte. Par cette fracture penêtre dans l'ouvrage un thème central du discours politique du XIV[e] siècle français. Les ordonnances royales, lues et répétées publiquement sur tous les carrefours et marchés des lieux notables du royaume, constituent l'un des endroits privilégiés de la parole royale. Ces textes sont constamment traversés par des déclarations et reconnaissances d'amour réciproque. Pour n'en donner qu'un exemple, on peut s'en tenir à nouveau à l'ordonnance du 28 décembre 1355. Le roi accorde ainsi les articles de la réformation demandée par les états : « pource que par la clamour de nostre peupe et de noz subgiez, il est venu a nostre cognoissance que il ont esté grevez et travaillez plus que nous vousissiens (eussions voulu), nous considerans la grant obeissance et amour que il ont eue touzjours a nous et que certainement esperons que touzjours auront, pour la grant compassion et pitié que nous avons des griefz qu'ilz ont souffers a cause de nos guerres, leur avons promis et accordé, promectons et accordons de nostre libéralité, auctorité et puissance royalle… »[362]. Le document n'a rien en cela d'exceptionnel. Il exprime la matière même dont sont tissés les relations politiques. À travers la brève allusion qu'y fait Oresme, c'est tout l'arrière-plan de ce discours qui s'éclaire.

Le thème du roi enfant est véritablement inépuisable. On peut voir se nouer, autour de lui, la plupart des fils suivis au cours de cette enquête. Il constitue en effet la pure figure du prince qui peut être amené, par la discipline et l'éducation, à l'apprentissage de la prudence. À travers les tuteurs qui en auront la charge est rappelée l'importance politique du conseil. De plus, en continuant la personne de son père, il empêche tous motifs de division et de conflit violent qu'une vacance du pouvoir pourrait faire surgir. Sa faiblesse même, comme on l'a vu, désarme les oppositions. Enfin, succédant au trône selon les lois, il énonce de façon manifeste qu'il leur est soumis, puisqu'il leur doit sa dignité

Le dévoilement, à travers cette figure, de la dimension réellement fondatrice de la société politique, permet de reprendre l'ensemble de la conception que propose Oresme de la royauté modérée. C'est elle qui, en offrant la garantie d'un pouvoir raisonnable, permet la continuation du royaume. Il est possible de la résumer à présent, à travers deux modèles antithétiques donnés en exemple. Nabuchodonosor sert évidemment de repoussoir absolu. Séduit par les adulateurs qui lui firent croire qu'il pouvait posséder tous les biens de ses sujets, « comme se il fust dieu en terre »[363], il proposa en son conseil d'étendre encore plus sa domination en mettant

361 Sur ce point, voir l'article essentiel de Marcel GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'Etat. Politique de la religion primitive », *Libre*, 2 (1977), p. 5-43, qui inspire évidemment cette lecture.

362 *Ordonnances*, t. 3, p. 26, art. 8.

363 « Et nientmoins aucuns sunt si pervers et si bestes que il funt croire au prince que tout est sien en propriété et que ce que un subject tient justement, il le peut prendre pour soy ou donner a un autre se bon lui semble; aussi comme se il fust dieu en terre, selon ce que fu dit […] que les adulateurs firent croire à Nabugodonosor qu'il estoit dieu », *Id*., p. 174b.

« tout le munde […] en sa subjection »[364]. Aucun n'osa s'opposer à cette ambition folle. Mais la « vois du ciel » lui annonça sa punition : il vivrait « sept ans comme beste »[365]. À se laisser aller aux flatteries de ses mauvais conseillers et aux penchants d'un pouvoir sans limites, intérieures ni extérieures, le prince sera châtié comme l'animal déraisonnable qu'il est devenu. Le modèle positif est fourni, de façon plus étonnante, par Théopompe. Rien ne prédestinait cet obscur roi spartiate à tenir le rôle d'un personnage conceptuel central de la pensée politique occidentale, si ce n'est la mention d'un geste et d'une parole remarquables que rapporte Aristote. Il offre un cas presque unique de roi choisissant d'amoindrir volontairement son pouvoir en instituant, au dessus de lui, la magistrature des éphores. Comme sa femme lui reprochait d'avoir honteusement rabaissé le royaume qu'il léguait à ses fils, « il respondi en disant ainsi : Il ne convient pas ceste chose dire, car je le baille plus durable »[366]. Dans le *Traité des monnaies*, Oresme force un peu le récit pour présenter ce geste comme une remise d'impôts. La traduction française exagère même son mot, pour mieux louer son exemple: « Je faiz mon royaume perpetuel. O divin oracle! O de com grant poix fust ceste parolle et digne d'estre paincte ès salles des princes et roys en lectres de fin or. Je faiz mon regne perpetuel! comme s'il voulsist dire : J'ay plus acreu mon royaume par duracion de temps qu'il n'avoit esté diminué par modéracion de puissance »[367]. La prudence politique du prince, comme toutes les vertus, consiste en mesure. Elle est excellente en se modérant d'elle-même. Mais « en toutes choses le moien est fort a tenir »[368]. Elle atteint donc sa perfection en instituant politiquement le principe de sa modération. C'est ainsi seulement qu'elle peut viser, bien au-delà des circonstances présentes, la perpétuation sans fin du royaume dont elle a la charge. On avait, en commençant cette lecture, laissé dans l'ombre la présence de Charles V. Le mouvement même du texte nous y reconduit pour finir. La « constitution mixte » d'Oresme n'a rien d'une constitution au sens moderne du terme. Elle ne tient que par la vertu du roi prudent qui de lui-même enclenche et rend possible la circularité de la raison politique. La communauté lui est soumise par une dette antérieure à toute décision. Elle n'a pas d'autre droit que celui de vivre une vie juste et raisonnable en dominant les tentations violentes qui menacent son existence. Mais l'exercice de ce droit est suspendu à la prudence d'un roi qui, dans sa sagesse, admet d'être corrigé. Si l'exemple de Théopompe ne peut être répété, du moins doit-il être médité.

Pour achever de boucler notre parcours, il peut être utile de revenir à présent sur la conception de l'histoire que présente Oresme. Elle permet d'offrir le cadre le plus large dans lequel s'inscrit la continuation du royaume de France. En effet,

364 « Et semble que tel opinion eut Nabugodonosor quant il proposa en son conseil que il vouloit tout le munde mettre en sa subjection », *Id*., p. 281b et p. 290b.

365 « et pour ce vins la vois du ciel qui dist qu'il vivroit 7 ans comme beste», id., p. 174b.

366 *Id*., p. 242b (trad.) (V, 11, 1313a 30-33, p. 396-7) « Aussi comme se il deist : Je le ay plus accreu en durée et en permanence ce que je ne l'ay appeticé en puissance. Et peut l'en dire de lui ce qui dit l'Escripture : … Le princey de celui qui est bien sensé sera estable (Eccl. 10, 1). Et donques appert clerement que en cest cas le roy Theopompe fu plus sage que le roy Solomon», *ibid*.

367 *TM*, ch.25, p.81. Au lieu de la perpétuité, la version latine s'en tenait à la lettre de l'Aristote latin, «trado diuturnius» (je le rends plus durable). Marsile exprimait le même enthousiasme pour cette vertu « presque inouïe à travers les siècles », *Defensor Pacis*, I, 11, §8, *Le Défenseur*, p.107.

368 *LP*, p.188b.

quelques pages après avoir réfuté l'idée du gouvernement universel, il y revient encore, mais sous un angle strictement historique. Au cours des temps divers empires se sont succédés, et se sont effondrés les uns après les autres. « Nul ne doubte que la principal cause de ces choses ce est l'ordenance et la volenté de Dieu »[369]. On peut également y trouver des causes volontaires[370]. Mais il doit être possible à l'astronome et au physicien d'assigner à ces variations des causes naturelles. Le changement de registre produit ici un effet crucial. À bien y regarder, ce n'est pas un empire qui s'est ainsi transmis de Babylone à Rome, que ce soit par droit, bataille ou vertu[371]. Il s'agit plutôt d'une condition naturelle qui a donné à différents peuples successivement la « majesté du monde »[372]. Cette condition est, comme le disait Aristote à propos de la Grèce, la température du climat. Celle-ci est déterminée par la position du soleil par rapport à la terre au moment du solstice d'été. Elle s'apprécie par le lieu du zodiaque dans lequel se trouve alors le soleil. Or, à suivre les déplacements de cette majesté, il est possible de voir se dessiner une courbe qui mène directement de Babylone en France[373]. Cette courbe indique un très long processus de changement climatique. Il s'explique si l'on admet, avec les astronomes, que la position du soleil s'est ainsi déplacée par rapport à la terre « en tant que par aventure depuis deux mille ou trois mille ans il a passé seulement le signe de Gemini ou pres »[374]. Son intérêt pour un tel phénomène doit se lire en regard de l'un des axes cruciaux de ses travaux en astronomie. Son traité sur l'incommensurabilité des mouvements du ciel cherchait en effet à montrer l'existence de configurations célestes qui ne se produisent qu'une seule fois. Il tentait, de la sorte, d'extraire le temps physique de son antique cyclicité, pour le plier aux exigences d'un temps chrétien irréversible. La signification politique d'une telle temporalité est également notable. Les royaumes ne sont pas pris dans un cycle fatal qui les ferait déchoir en tyrannie, puis s'éteindre naturellement

369 *Id*., p.298a

370 « Verité est que pour orgueil et pour convoitise, un royalme est aucune foiz divisé et destruit par soy meisme. Et aucune foiz pour soi tourner a delices et a peresce, dont vient effeminement et couardise, il est suppedité et occupé par gens estranges », *ibid.*

371 Pour Engelbert, il y a effectivement une « successio et continuatio monarchiarum in mundo », c'est à dire continuation sans rupture de tous les empire successifs, *De ortu*, p. 764-765.

372 « le plus grant princey, la plus grande prosperite mondaine fu premierement en Babilone… Ce fu la premiere puis que le munde fu repeuplé apres le deluge, et laquele fu destruite apres par guerres et depuiz deserte par nature, si comme Ysaie avoit prophetizé. Item, tele excellence fu aucune foiz en Egypte […] Item, aucune foiz tele majesté fu en Perse et puis en Grece et puis a Rome et apres en France. Et par aventure a esté en autre lieus, mes non pas equale partout ou elle a esté », *LP*, p. 298a.

373 « Item, il semble que par proces de temps ceste chose ait procédé aussi comme par un diametre ou par un biés, en venant de entre vers midi et orient et en descendant et approçant vers septentrion et occident», ibid (le nord est en bas sur la planisphère médiévale). Ce mouvement était déjà noté par saint Augustin, La cité de Dieu, livre 5, cité par Engelbert d'ADMONT, *De ortu*, p. 765.

374 « Item les astrologiens dient qu'il [le soleil] ne est pas tousjours en un lieu du zodiaque, mes est meu d'un mouvement tres long ou tres tardif en tant que par aventure depuis 2 mille ou 3 mille ans il a passé seulement le signe de Gemini ou pres. Et selon ce l'en pourroit dire que par son mouvement il a aussi comme amené plus attrempance (température) es parties dont il se est approcié moderéement. Et donques ce qu'il se est approcié de ces parties par deça a esté cause des transmutations des seigneuries dessus dictes, quant a venir de vers midi vers septentrion, dont il ne peut plus approcier. Et la variation des autres constellations dessus touchié a esté cause de ce, quant a proceder de vers orient vers occident », id., p. 298b-299a (il s'agit des déplacements des constellations par rapport au soleil, à propos desquels il ne livre aucune règle). Voir aussi *LCM*, p.346-352.

comme les mouvements violents qu'ils deviennent ainsi. La tyrannie est le risque de la royauté, non son destin. Si « les choses humaines ne sunt pas perpetuelles », l'art politique doit néanmoins s'efforcer de faire en sorte que « les royalmes et princeys [soient] maintenus tant comme [est] possible »[375].

Ainsi, sur le passage des *Politiques* où les commentateurs précédents voyaient l'une des rares traces de l'empire d'Alexandre qui permettait de justifier la domination impériale du peuple le plus vertueux, Oresme peut trouver confirmation de sa thèse. L'excellence naturelle qui s'est ainsi déplacée n'emporte pas avec elle la domination des meilleurs sur tous les autres. Pour être digne de la majesté qu'il reçoit, le royaume de France doit seulement réaliser son excellence en lui-même. La prudence politique, qu'Oresme enseigne à l'aide d'Aristote, doit lui éviter de tomber dans les tentations tyranniques des empires qui l'ont précédé. En se retenant d'asservir ses voisins, c'est la propre durée de son excellence qu'il assure, tant que Dieu et nature le permettront. Le motif de la *translatio studii* qui anime l'ensemble de son projet de traducteur trouve ainsi son ancrage politique dans l'histoire universelle. C'est parce qu'elle a reçu la majesté du monde que la France peut et doit accueillir dans sa propre langue l'héritage des savoirs antiques.

Oresme ou la désillusion

Au terme de cette lecture, il semble nécessaire de mettre rapport, ne serait-ce que très brièvement, et sous la forme d'une question, la pensée politique d'Oresme et ses travaux de philosophe naturel. On a déjà aperçu, à quelques reprises, des communications entre les deux versants. Ce qu'il s'agirait de dégager serait plutôt ici l'existence d'une démarche commune à ces deux parties de l'oeuvre.

Dans un article récent, Edward Grant indique le trait décisif qui sépare les approches d'Oresme et de Buridan[376]. L'un est devenu théologien et l'autre non. Si Buridan semble avoir conservé une foi intacte dans les pouvoirs de la raison à déchiffrer le monde naturel, Oresme semble s'être laissé gagner par un scepticisme croissant. Dans son enthousiasme juvénile, l'un de ses premiers traités de mathématiques se proposait de représenter sous forme graphique, non seulement l'ensemble des quantités, mais aussi bien les qualités des formes étendues et leurs grandeurs intensives. Il se proposait ainsi d'ouvrir de nouvelles perspectives à la géométrie. Mais ce texte est resté sans applications ni lendemain, puisque Oresme lui-même n'y fait plus allusion dans ses textes ultérieurs[377]. Ce n'est pas la démarche savante qu'il semble avoir abandonné, mais seulement la possibilité de connaissance effective par la seule spéculation. L'orientation de ces études pourrait rendre compte de ce changement d'attitude.

La théologie d'Oresme peut être qualifiée de négative. Elle ne s'exprime que pour marquer les limites de la raison. De plus, elle ne semble presque jamais s'expliciter. Oresme, comme tout bachelier, a commenté au moins deux livres des

375 *Id*., p. 44a. L'ensemble du texte d'Engelbert d'ADMONT, *De ortu*, est au contraire une méditation sur la décadence inéluctable de toute forme politique.

376 Edward GRANT, « Jean Buridan and Nicole Oresme on Natural Knowledge », *Vivarium*, 31, 1993, p. 84-104.

377 A. George MOLLAND, «Nicole Oresme and Scientific Progress», *Miscellanea Medievalia*, 9, 1974, Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstein und Fortschrittsbewusstein im späten Mittelalter, p. 206-220.

Sentences. Mais, on l'a déjà signalé, il n'a publié de ces travaux scolaires qu'un seul texte strictement théologique, qui porte sur l'aspect le plus technique du dogme de l'incarnation (la communication des idiomes humains et divins en Christ). Il est toujours dangereux de tirer des conclusions de preuves négatives. On peut toutefois juger probable que, si un esprit de cette envergure avait souhaité diffuser sa pensée théologique, il en serait au moins resté quelques traces. Le thème, presque unique, qui revient dans ses autres textes, est celui de la toute-puissance divine. On ne peut rien savoir de Dieu, si ce n'est qu'il peut tout ce qui n'est pas contradictoire dans les termes. Il peut faire venir le bien du mal, de même qu'il pourrait en un instant, annihiler la terre entière en laissant une béance dans le cosmos.

La connaissance de la nature ne procure aucune connaissance de Dieu. La nature n'est pas son reflet, mais l'instrument de sa liberté. Pourtant, face à cette découverte, la raison naturelle ne désarme pas. Son but est alors de démontrer sa propre incapacité à découvrir des nécessités naturelles. C'est là le sens, par exemple, du divertissement intellectuel auquel se livre Oresme en montrant la possibilité d'une rotation de la terre : il se pourrait qu'il en soit ainsi « et n'est pas evidant du contraire ; et toutesvoies, ce semble de prime face autant ou plus contre raison naturelle comme sont les articles de nostre foy ou touz ou pluseurs. Et ainsi ce que je ay dit par esbatement en ceste manière peut aler valoir a confuter et reprendre ceulz qui voudroient nostre foy par raysons impugner »[378]. L'imagination scientifique peut découvrir des possibles contraires à la raison naturelle apparente. Mais, ce faisant, elle ne découvre que sa propre limite. La formulation est remarquable. Ce n'est pas la raison qui pourrait être contraire à la foi, mais l'inverse. La raison, ni n'en découle, ni ne s'y s'oppose, elle s'incline devant la foi qui la dépasse. Suivre les possibilités logiques que dévoile la toute-puissance n'autorise à rien d'autre que des imaginations dépourvues de force conclusive.

Face à cet inconnaissable divin, la raison est elle-même en défaut. Dès la dernière partie du traité sur l'incommensurabilité des mouvements du ciel apparaissait un doute essentiel. À quoi bon chercher à savoir si les rapports de ces mouvements sont irrationnels ou non, puisque la vision ne peut offrir qu'une approximation grossière des phénomènes mesurables. À cette infirmité de la raison tributaire des sens, s'ajoute la diversité des phénomènes de la nature. Il est presque impossible d'assigner les causes particulières de chaque effet particulier. En droit, cependant tous ou presque ont une origine naturelle. Les choses singulières n'impressionnent que ceux qui ne s'y attardent pas et « courent au diable ou à la fortune ». C'est à ce travail de réduction que s'attelle l'essentiel de la seconde partie de l'œuvre scientifique. E. Grant attire à juste titre l'attention sur la protestation d'ignorance socratique, répétée deux fois dans le *De causis mirabilium*. Prendre la mesure de sa propre ignorance, pour détruire les croyances immédiates des ignorants qui s'ignorent serait alors le programme final d'Oresme, philosophe naturel. Et, son oeuvre accomplie, il aurait abandonné ces travaux pour se consacrer à ses ouailles de Lisieux[379].

Y a-t-il alors matière à réunir l'œuvre du savant à celle du politique? Sous toute bonne correction, il semblerait qu'on puisse les prendre en effet comme deux

378 *LCM*, p. 538.

379 Une étude des 115 sermons prononcés dans les 5 dernières années de sa vie donnerait sans doute un meilleur point de vue pour juger cette trajectoire.

moments d'une même entreprise de désillusion. On n'a peut-être pas suffisamment insisté sur le maître mot de sa démarche politique : « et ne doit l'en supposer fors ce qui est de fait. Et convient prendre les choses teles comme elles sunt communement »[380], « car comme si je ay dit autre foiz, le munde ne est pas gouverné par teles conditioneles suppositions. Il le convient prendre tel comme il est »[381]. C'est à nouveau la toute-puissance qui se tient à l'arrière plan de ce refus de la fiction politique. Le monde humain tel qu'il est n'est sans doute pas parfait, mais Dieu a voulu qu'il soit tel qu'il est, et c'est dans ce monde que les humains vivent et agissent. C'est lui seul qu'il faut connaître, pour l'habiter dignement. Il n'est pas nécessaire, comme le pensait Dante, qu'un soit souverain pour que le monde atteigne une paix universelle. L'ordre politique connaît encore moins d'ordre nécessaire que la nature. Le roi n'a pas à être le plus vertueux, mais seulement à tenir du mieux qu'il peut la place qui lui est confiée. Rien, de plus, n'est jamais assuré dans ce monde changeant. La justice et la paix sont des biens fragiles. Tout royaume peut disparaître. L'art politique ne peut qu'être une discipline collective d'un peuple et d'un roi sur eux-mêmes.

Le double programme d'Oresme pourrait alors être de montrer, sous le regard du tout-puissant, que la nature n'est que naturelle et la politique qu'humaine. À ce titre, le terme de désillusion n'est pas trop fort. Mais s'il en est ainsi, comment s'articulent entre eux ces deux versants? « Et de toute ceste doctrine la melleur, la plus digne et la plus profitable, c'est la science de moralité, contenue par especial et principalment en un livre divisé en deux, qui sont appelés *Ethiques* et *Politiques* »[382]. La déclaration mérite d'être prise au sérieux. La désillusion ne vise pas la connaissance pour elle-même. Elle a en vue l'éducation humaine. Pour autant, la science n'est pas vaine. Elle met en garde contre le jugement hâtif et la fausseté des apparences. Mais elle n'apporte qu'une maigre félicité si elle ne vise aucun « bien divin » comme l'est le bien commun. La philosophie naturelle n'aurait alors d'autre dignité que sa mise au service de «la tres principal et la plus digne et la plus profitable» des sciences mondaines qui « est proprement appartenante as princes »[383].

Le passage au français pourrait être la meilleure preuve que ces déclarations disent exactement ce qu'elles disent. Le choix de traduire la science dans la langue commune n'a d'autre sens qu'en tant qu'intervention politique. Il n'y a pas besoin de revenir ici sur ce qu'on indiquait dans les premières pages à ce sujet. L'espace des cours princières constitue le seul lieu de culture en langue vulgaire. Mais ces espaces eux-mêmes sont suspendus à la sagesse du prince. Dans ce registre également, le roi est un miroir de son peuple. La communauté ne peut accéder symboliquement au savoir qu'à travers la médiation du roi lettré[384]. De même qu'elle n'a de prise politique sur elle-même qu'en se dépossédant de ce pouvoir sur soi pour s'en remettre à la prudence royale, elle ne s'éduque qu'en éduquant son

380 *LP*, p. 154b.
381 *Id*., p. 294a.
382 *LE*, p. 97.
383 *LP*, p. 44b.
384 « Par quoy il appert clerement que nostre bon roy Charles puet estre dit Charles grant en sagesce ; et que de tres saint mouvement et de noble courage, il fait selon l'aucteur Vegece, qui dit en sa Doctrine de fais d'armes que il n'est nul qulconques a qui il siece ou appartiegne plus a savoir meilleurs chose et pluseurs que il appartient au prince », *LE*, p.100.

roi. Tous les savoirs lui reviennent avant de pouvoir être divulgués. Bien au-delà du XIV^e^ siècle français, c'est une telle structure qu'on voit fonctionner dans la récurrence des dédicaces aux princes d'ouvrages savants. Parler ici de patronage n'éclaire qu'une très faible part de la signification de ces gestes. Les arts et les lettres, sortis de l'université, ont besoin d'être offerts aux princes pour qu'une communauté savante soit en mesure de se les approprier.

Dans le cas d'Oresme, c'est le rapport même à la langue qui est en jeu. Il faut ici rappeler un fait linguistique majeur qui peut le mettre en perspective. Il sent que sa langue est jeune et imparfaite et qu'elle a besoin d'être enrichie : « latin est a present plus parfait et plus habondant langage que françois »[385]. Le passage, très rapide, de l'ancien au moyen français s'est effectué il y a moins d'un siècle. On ne peut qu'être frappé de la contemporanéité de ce basculement avec celui qui touche, au même moment, l'ordre politique. Le mouvement vient de plus loin, mais c'est dans les dernières décennies du XIII^e^ siècle qu'il connaît une inflexion majeure. Il prend alors une tournure nouvelle. Il est possible de parler d'une construction délibérée de cette chose – l'État – qui demeure encore sans nom. Que la langue soit par essence politique, Oresme nous le rappelle très fortement : « parole est ordenée par nature a communicacion civile »[386]. Langage et monnaie sont les deux médiations centrales de la vie sociale. Oresme ne se perd pas dans de fausses analogies pour aller droit à l'essentiel : l'une et l'autre sont ordonnées à la même fin. Mais l'une comme l'autre, si elles appartiennent en propre à la communauté, n'informent l'espace social qu'en se garantissant de l'autorité royale. Le fait que l'un des premiers, sinon le premier texte, qu'il ait traduit en français soit précisément le *Traité des monnaies* suffit à montrer combien il comprend ce qui se passe sous ses yeux. La langue nouvelle se cherche, le lien politique se reconstruit sur des bases inédites, la monnaie est en crise perpétuelle, et ces dimensions sont de plus, solidaires les unes des autres.

Il serait prématuré de dresser ici une véritable biographie intellectuelle d'Oresme. On peut toutefois suggérer d'ajouter, au rôle joué par la théologie dans son premier départ d'avec le programme de Buridan, celui de la rencontre de la politique et, à travers elle, de la langue française, qui semblent véritablement déterminer la suite de sa carrière intellectuelle.

Conclusion

En cherchant à suivre, de façon sinueuse, le thème de la violence dans la pensée d'Oresme, on s'est en réalité installé au coeur de sa plus grande difficulté. Concevoir, comme il le fait, comme il est impossible de ne pas le faire, la politique en tant qu'activité raisonnable réclame une réduction de la violence. Mais puisque celle-ci est inscrite dans la faiblesse de la nature humaine, et que la raison pratique considère « le monde tel qu'il est », il ne peut s'agir que d'une domination continuellement réaffirmée et menacée. C'est afin de la rendre plus sûre et durable qu'est proposé un partage de souveraineté entre le roi et la communauté. Il y a donc quelque sens à prendre la violence chez Oresme, sous toutes ses formes, comme une limite constitutive de la politique. La possibilité même d'une vie civile

385. *Ibid*.
386. *LP*, p.49b.

demande le secours d'une « guerre première » du raisonnable sur l'animal, et la récurrence du mal dans la cité appelle l'exercice de la justice coercitive. La fondation naturelle de la cité est ainsi redoublée par une maîtrise politique de la violence. Mais puisque le pouvoir tend de lui-même à l'injustice et la violence, et que sa vacance déchaîne des conflits armés, il doit être tout à la fois mesuré et continu. L'inscription du bien commun dans le cercle de la raison politique et le principe d'une continuité dynastique instantanée doivent interdire toute division interne et contestation violente. En dépit de ces garanties, si la policie s'avilissait au point d'en devenir incorrigible, une « guerre juste » pourrait venir la sanctionner de l'extérieur. Enfin, la coexistence des cités définit le seul espace ou cette violence peut s'exprimer, dans une guerre défensive ou de revendication territoriale aux frontières. Le thème de la violence permet ainsi de faire apparaître l'unité des principales positions d'Oresme. Mais il dévoile également une autre dimension de la politique, totalement étrangère à l'univers d'Aristote. L'obéissance raisonnable ne constitue qu'un redoublement d'une obéissance première, une dévotion pour le roi qui conditionne la possibilité même d'une vie sociale raisonnable. Le thème n'est apparu que par effraction dans un texte qui le repousse évidemment. Il semblerait pourtant possible de remonter, en le suivant, le fil de l'ouvrage. C'est peut-être d'ailleurs de cette façon que pourrait apparaître le travail de Cicéron sur Aristote. La structure toute chrétienne de l'amour du roi ne peut bien sûr s'y lire immédiatement. Mais c'est probablement elle qu'il faut aussi chercher derrière l'importance attribuée à l'amitié civile.

Les conclusions qu'on peut tirer d'une telle lecture exploratoire sont évidemment fragiles. Elles demanderaient à être précisées par une série d'analyses plus serrées. On peut toutefois reprendre ici quelques aspects du débat qu'Oresme entretient, tout au long de son commentaire, avec Marsile de Padoue. Les rapports qui se nouent entre les deux oeuvres ne peuvent évidemment pas être ramenés à des questions d'« influences » ou de « filiations ». C'est d'une reprise et d'un déplacement qu'il faut plutôt parler. Oresme développe ainsi la thèse centrale d'une supériorité de la multitude sur le prince dans l'élaboration de la loi. S'il se propose également d'appliquer les mêmes règles de politique aux rois et au pape, il n'en rejette pas moins l'essentiel de l'ecclésiologie marsilienne[387]. De plus, comme on l'a vu au sujet de la succession au trône ou du gouvernement universel, Oresme n'hésite pas à retourner Marsile contre lui-même. Et c'est toute la perspective historique de ce dernier – l'empire romain comme forme politique de la chrétienté – qui est abandonnée. Le *Defensor pacis* lui permet ainsi, au rebours de l'intention de Marsile, de penser la politique en dehors de l'horizon impérial. En s'inscrivant concrètement dans un espace politique clos sur lui-même, les thèses subissent une autre série de déplacements et d'innovations. L'autosuffisance et la perpétuation cessent d'aller d'elles-mêmes. C'est dans ses réponses aux questions nouvelles qui surgissent d'un tel déplacement qu'Oresme se révèle un penseur étonnament créatif.

La référence constante à Marsile de Padoue était bien sûr transparente pour des lecteurs universitaires qui tous devaient le connaître, de plus ou moins loin. En 1375, lors d'une enquête ordonnée par le pape Grégoire IX au sujet d'une

387. Il n'y pas lieu de chercher à « nuancer l'opposition » au sujet de la pauvreté volontaire ou de la juridiction ecclésiastique, comme le propose Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p.133.

traduction française du *Défenseur de la paix,* Oresme figurait au nombre des 31 témoins entendus[388]. Oresme s'inscrit explicitement dans les débats qu'il suscite, mais la tendance à lire ainsi Aristote ne lui est sans doute pas propre. De plus, sa lecture de Marsile ne date probablement pas des années 1370. Le *Traité des monnaies* en porte déjà la trace. Rédigeant son texte dans le feu de l'action, ce n'est pas à cette époque non plus qu'Oresme en a pris connaissance. L'essentiel du 25e chapitre qui annonce qu'un tyran ne peut durer longtemps est repris, en différents passages, dans le *Livre de Politiques*. Il semblerait possible d'y voir le résumé d'un enseignement antérieur sur la politique, inspiré par Marsile, qui ferait alors remonter au début des années 1350, voire même un peu avant. On s'expliquerait ainsi le fait qu'il n'utilise pas le très célèbre commentaire de Gauthier Burley, que celui-ci venait à peine de produire à Oxford. En tout état de cause, les commentaires d'Oresme révèlent de nombreux souvenirs et préoccupations universitaires. Et le niveau où il situe la discussion politique, indique qu'il vise également, à travers les princes, un public savant.

La diffusion des manuscrits le confirme en partie[389]. Le nombre d'exemplaires conservés (18) est important. La plupart sont des copies luxueuses, destinées à des princes. Tous les membres de la famille royale, à la fin du XIVe siècle, en possédèrent au moins une. Mais des officiers royaux, de plus ou moins grand rang en ont eu également : un personnage important comme Jean de Montaigu, trésorier de Charles VI, aussi bien qu'un simple receveur des aides du Lyonnais au milieu du XVIe siècle. Les échevins de Rouen en firent exécuter une copie en 1452. Enfin, deux exemplaires du début du XVe siècle proviennent du Collège de Navarre et de l'abbaye de Saint-Victor, auxquels s'ajoute l'exemplaire des comtes de Nassau, légué à la bibliothèque de l'université d'Iena, lors de sa fondation en 1503. Ces quelques indices doivent être corrigés par le fait que les manuscrits universitaires se conservent généralement moins bien que les copies princières. Ces traces ne peuvent toutefois tenir lieu d'une étude détaillées des indications de lecture d'Oresme au XVe siècle.

Même si les résultats d'une telle enquête s'avéraient limités, ils n'ôteraient rien à la place de premier plan qu'on doit accorder à Oresme dans le mouvement général de la pensée politique occidentale. Il n'est pas trivial de noter que ses textes les plus forts, dans la période décisive de sa formation, se sont conçus comme réponses à des situations de guerre civile : Marsile et Dante face aux divisions de Padoue et Florence, Jean Bodin face aux guerres de religion, Hobbes face à la guerre civile anglaise. Oresme prend place dans cette lignée, qui cherche à penser le pouvoir comme domination raisonnable de la violence et perpétuation autosuffisante des corps politiques. Le questionnement sur la violence en constitue l'une des lignes de force évidente. À le suivre jusqu'à son terme, on sort du cadre de pensée fourni par Aristote. Oresme, dans sa position de commentateur, en observe déjà certaines déficiences qui rendent mal compte des problèmes auxquels il se confronte. Plusieurs fois, il bute sur des difficultés, qui lui demeurent parfois insolubles. On en a relevé quelques unes au passage : l'absence de monopole public de la force armée, le besoin de continuité perpétuelle du royaume qui ne peut s'exprimer que par la continuité dynastique, l'identité de nature entre le roi et

388. A.D. MENUT, «Introduction», *LP*, p. 5-8.
389. *Id*., p. 33-39.

son peuple et l'impossibilité de distinguer la forme du régime de celle de la communauté politique qu'elle induit. Ces difficultés peuvent être comprises de façon négative, par un diagnostic simple – l'absence du concept d'État – mais il est plus pertinent de les présenter, à l'inverse, comme indication d'un besoin et d'une possibilité de construire un tel concept. La réalité politique qui s'édifie, dans la douleur, sous ses yeux, n'a pas de nom. Oresme, pourtant, tente déjà de la penser. Le sens très large d'office public qu'il donne au concept de « princey » ou la résorption du bien commun dans la loi, en sont quelques uns des résultats les plus nets. Et les résultats qu'il offre à son prince nourrissent à leur tour l'édification concrète d'un type inédit de lien politique.

Le prendre ainsi n'est pas l'arracher indûment à son époque. La pensée a son dynamisme propre qui revient inlassablement sur les mêmes dilemmes, qu'elle déplace à chaque fois. Mais elle ne le fait qu'à partir d'un horizon historique précis, avec le langage dont elle dispose et en fonction de préoccupations contingentes. De la sorte, elle éclaire la vérité du moment historique qui la porte, dont elle dévoile aussi, en négatif, ce qui lui demeure impensable. Un tel ancrage de la pensée dans son temps interdit à l'historien aussi bien la reconstruction méthodique à partir de son propre horizon, que la disqualification pure et simple de la pensée comme idéologie. Mais si les horizons se déplacent, la façon dont nous pouvons les aborder devient elle-même problématique. Nous avons perdu l'idée d'une accumulation historique, qui ferait se récapituler dans le présent la somme des étapes passées. Ce qui se perd dans le cours de l'histoire est aussi sensible que s'y gagne. Devenus des êtres intégralement historiques, nous n'avons plus le refuge d'une position de surplomb d'où juger le passé à l'aide d'une connaissance assurée de nous-mêmes. Et pourtant les oeuvres du passé ne cessent de nous renseigner sur nous-mêmes, par différence ou proximité. C'est qu'il y a bien, dans le déplacement des horizons, quelque chose qui reste commun, par où nous pouvons malgré tout comprendre ce qui nous est devenu entièrement autre. Quelque chose comme un horizon des horizons qui constitue le cadre d'appréhension de ce devenir, non totalement dépourvu de sens, que nous appelons histoire. Un cadre constitué de structures communes à toute société humaine, qui n'apparaissent, sous des visages très divers, que dans leurs mises en forme historiques. C'est par un tel fait de structure qu'un champ social se constitue à travers un acte réflexif qui suppose un lieu séparé du pouvoir. L'originalité et les difficultés des processus réflexifs qui tentent d'organiser les démocraties modernes ne peuvent ainsi s'apprécier qu'en regard des modalités antérieures dont elles sont issues, par rupture et transformation[390]. Oresme, de ce point de vue, est plus qu'un témoin et un acteur d'une époque révolue. Il est l'un de ceux qui nous précède et nous éclaire sur le point le plus crucial de la pensée politique – les conditions mêmes de l'advenue d'une société à elle-même par la division politique.

Un mot, pour finir, pourrait justifier, si cela était possible, le type de lecture entrepris ici. Un texte n'est pas seulement un événement par les effets qu'il produit. Il est en lui-même événement. La pensée et la parole ne sont jamais intégralement données d'avance. Elles se produisent, à chaque fois, dans le moment de leur énonciation. La répétition même est toujours nouvelle. « Un style crée son propre

390. Marcel GAUCHET, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation. 1789-1799*, Paris, 1995, à qui j'emprunte par ailleurs l'essentiel de cette philosophie minimale de l'histoire.

contexte »[391]. Il est traversé d'un inconnu sur le fond duquel il s'élève : l'épaisseur de la langue, la charge d'avenir de la parole, la présence à soi incertaine du sens, tout ce par quoi il est pleinement histoire. Comprendre un texte, ce ne peut être que suivre avec la plus grande attention sa forme même, chacun de ses mots, ses changements de registre et ses silences. Et c'est enfin par ses difficultés, son ignorance ou son intuition de l'histoire qui passe à travers lui qu'il nous rend celle-ci intelligible. L'histoire de idées n'a plus, depuis longtemps, bonne réputation. Elle gagnerait sans doute à être reformulée sous la forme d'une histoire de la production du sens et de l'effort de penser.

Dans une telle perspective, le « labeur » d'Oresme ne cessera de nous être «profitable», ne serait-ce qu'en nous donnant à entendre notre propre langue dans l'effort de sa naissance. De la rigueur de son propos, quelques leçons encore peuvent nous être utiles. « Les gens sunt la matière de la cité », la politique n'est qu'humaine, et ni l'action, ni la pensée politique ne peuvent se passer d'une connaissance des humains qu'elles visent. Science du pratiquable, la politique de plus serait aveugle si elle ne s'éclairait de l'histoire la plus large. Enfin, la « science architectonique », pour mériter sa position centrale a besoin d'englober en elle-même et considérer l'ensemble des « sciences mundaines ». Ainsi, quand bien même plus rien, dans son horizon conceptuel, ne trouverait d'écho dans nos préoccupations présentes, sa parole n'en demeurerait pas moins vivante, en indiquant simplement le niveau d'exigence auquel doit se situer, pour être à la hauteur de son objet, la réflexion politique.

391. Jack SPICER, «Heads of the Town up to the Aether», in *The Collected Books of Jack Spicer*, San Francisco, 1975, p. 166.