
Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge
Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Conférences des années 2012-2013 et 2013-2014

Olivier Boulnois



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1375>
DOI : 10.4000/asr.1375
ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015
Pagination : 313-340
ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Olivier Boulnois, « Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 11 septembre 2015, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1375> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1375>

Tous droits réservés : EPHE

– Année 2012-2013

Au XIV^e siècle, le concept de *dominium* devient un concept clé de la question franciscaine, dans le débat entre le pouvoir pontifical et les franciscains spirituels. Chez certains franciscains spirituels, il fonde une justification éthique, juridique, exégétique et métaphysique de la désappropriation. Chez le pape Jean XXII, il permet d'élaborer une doctrine théologico-politique du pouvoir inaliénable, fondé sur un droit divin monarchique. Leur conflit débouche, chez Ockham, sur une théorie politique fondée sur l'expérience de la liberté et de l'usage pauvre, et sur l'idée que le pouvoir politique vient d'en bas, par la construction des libertés. Enfin, avec Richard FitzRalph, nous avons vu que chaque individu possède par nature un pouvoir égal et inaliénable, mais que celui-ci est à son tour subordonné à la justice de son possesseur, c'est-à-dire à la grâce.

I. *Dominium* : pouvoir, propriété, domination II (XIV^e siècle)

(premier semestre)

Le séminaire consacré au concept de *dominium* s'est poursuivi cette année.

Après la reconnaissance institutionnelle de l'ordre franciscain (confirmée par Nicolas III), la pensée franciscaine s'est efforcée de développer une justification de la pauvreté ancrée sur l'*usus pauper* (usage pauvre). Pierre de Jean Olivi en a donné une justification, mais c'est surtout Duns Scot qui a intégré cette doctrine dans une théorie générale du politique.

A. Duns Scot (1266?-1308)

Duns Scot, théologien franciscain, justifie la vie franciscaine en la faisant reposer sur une métaphysique de la liberté : il est possible de ne pas posséder un bien dont on use, si l'on n'y met pas sa volonté. Scot aborde le problème à propos de la restitution de biens volés¹. Pour justifier le devoir de restitution, il faut fonder le droit de propriété. Duns Scot divise le problème en quatre articles.

• Art. 1. L'origine de la propriété privée

Quelle est l'origine de la division du *dominium* commun en propriétés distinctes? Duns Scot répond par six thèses (*conclusiones*).

1. *Il n'y a pas de division des biens dans l'état de nature.* – Dans l'état d'innocence (celui de la nature créée par Dieu), *selon la loi de nature*, ou loi divine, il n'y

1. *Opus Oxoniense* IV, d.15, q.2, Wadding-Vivès, Paris 1894, p. 256 b.

a pas de propriétés distinctes ; toutes choses sont communes et destinées à l'usage de tous. C'est un présent de généralité ; selon la droite raison, l'usage commun des biens convient à tous (la loi de nature désigne une norme rationnelle universelle). Duns Scot s'appuie sur le *Décret* de Gratien : « par le droit naturel toutes choses sont communes à tous » (d. 8, ante cap. 1). Et le canon *Dilectissimis* c. 12, q. 1, c. 2, affirme que « tous avaient l'usage commun de tout » ; de surcroît, l'usage n'implique pas la propriété. Scot renvoie aussi au communisme spirituel d'Augustin : « enlève les droits de l'empereur, qui osera dire : cette ferme est à moi ? » (*Homélie sur l'Évangile de saint Jean* VI, 25 ; BA 71, 400). – Mais Scot s'exprime ensuite au passé ; il convenait davantage que toutes choses fussent communes : l'état originel, où tout était commun, est la manifestation de ce droit général en un temps donné. Le droit naturel et l'état de nature originel ont le même contenu. En effet : a. la communauté des biens assurait aux hommes la *coexistence pacifique* dans une société pré-politique, puisque l'homme était bon par nature, et que nul ne voulait s'emparer de ce qui était nécessaire à un autre ; chacun se bornait à utiliser ce qui était nécessaire à son propre usage (ce modèle suppose une économie d'abondance, où la nature produit plus que la somme des besoins de chacun) ; b. cette communauté permettait de mieux *subvenir aux besoins* de chacun, puisque personne, sous prétexte qu'il en aurait été propriétaire, n'excluait personne de l'usage des biens.

2. *La communauté des biens a été révoquée après la chute.* – L'homme entre par le péché dans l'histoire. La communauté d'usage a donc été révoquée après la chute, les mêmes raisons produisant l'effet inverse : a. la *coexistence pacifique* ; dès lors que l'homme peut avoir une volonté mauvaise, il peut vouloir s'emparer des biens au-delà du nécessaire ; cela engendre inévitablement la violence, l'autre homme voulant aussi ce qui lui est nécessaire, voire plus². b. La possibilité de *subvenir aux besoins* de chacun était menacée, les plus forts pouvant priver les autres des biens nécessaires.

3. *La division des biens a été opérée par une loi positive.* – Une fois révoquée la communauté naturelle des biens, chacun possède *ipso facto* la faculté (*licentia*) de s'approprier les biens communs et de les diviser. Cela reste une application de la loi naturelle, qui reconnaît la possession du premier occupant : « ce qui n'appartient à personne est concédé au premier occupant » (*Institutes*, livre 2, « De rerum divisione »). Mais la distinction actuelle des propriétés n'est pas directement produite par la loi divine ni par la loi naturelle. – Pas par la loi divine, puisque la division des biens vient du droit civil (cf. Augustin : c'est par un droit humain positif qu'on a dit « ceci est à moi »). – Ni par la loi naturelle, parce que celle-ci est rationnelle, et qu'elle ne peut définir simultanément deux règles contradictoires ; or elle a déjà déterminé, pour la nature humaine, que tout serait commun. Par conséquent, même si le principe du premier occupant relève de la loi de nature, la division des biens entre plusieurs, *c'est-à-dire la propriété privée*, relève de la loi positive. *La propriété privée n'est donc pas un droit naturel, mais un droit civil.* Sous la loi

2. Dans la Bible, cette violence est celle de Nemrod, le « premier potentat sur la terre » de *Genèse* 10, 8, identifié par Scot, à partir de Flavius Josèphe, *Antiquités juives* IV, 2, à « l'opresseur des hommes ».

naturelle, dans l'état de la nature originelle, le modèle de la communauté des biens défendu par Platon est le meilleur. Mais sous la loi positive, dans l'état de nature déchue, le régime politique d'Aristote, qui reconnaît la propriété privée, l'emporte. Ces deux lois sont, comme dans un miroir, des images inversées l'une de l'autre. L'événement du péché enclenche l'histoire et coupe le droit en deux.

4. *Cette division des biens par la loi positive était juste, si le législateur était prudent et autorisé.* – Pour qu'une loi soit juste, elle doit être raisonnable et promulguée par un auteur légitime. Celui-ci doit posséder la *prudence*, ou règle de la raison pratique, et l'*autorité*, ou puissance d'obliger (*ligandi*). Puisque la division des biens repose sur un droit positif, et celui-ci sur le pouvoir qui l'édicte, cela nous renvoie à la question du fondement de la légitimité politique.

5. *Une autorité est juste lorsqu'elle procède d'un pacte social.* – L'autorité légitime pour édicter la loi positive est l'autorité *politique*, qui s'exerce sur une communauté civique réunissant des familles différentes ; elle diffère de l'autorité paternelle, qui s'exerce au sein d'une même famille (cf. Aristote, *Politique* I). La personne ou le groupe (*collegium*) qui édicte la loi tire son autorité légitime (*justa*) du consentement commun (*ex communi consensu*) et de l'élection de la communauté (*ex electione ipsius communitatis*). L'ordre politique repose donc *sur la volonté libre des membres* de la communauté préexistante.

Le consentement commun renvoie à un *pacte social* originel : des étrangers se rencontrent et aperçoivent la nécessité de se rassembler sous une même autorité. L'idée de pacte social n'est pas neuve ; elle remonte à Manegold de Lautenbach, vers 1085³. Mais elle prend ici une grande rigueur formelle :

[...] si, pour édifier ou habiter une cité, certains étrangers se rencontraient, et voyaient qu'ils ne pouvaient pas être bien gouvernés sans une certaine autorité, ils pouvaient consentir de manière concordante (*concorditer consentire*) à remettre cette communauté entre les mains d'une personne ou d'une communauté.

Elle suppose un accord (*concorditer*) des membres de la communauté, afin de remettre à une autorité le gouvernement de cette communauté. Ce pacte décide même de la forme du gouvernement : il peut donner naissance à un système politique démocratique (la communauté gouvernante s'identifie à la communauté électorale), oligarchique (une communauté plus restreinte gouverne), ou monarchique (un seul homme gouverne) – la monarchie pouvant à son tour être électorale ou héréditaire. Le fondement de leur légitimité reste le consentement populaire. Le pacte originel légitime à la fois l'ordre civil, le mode de gouvernement et la dévolution du pouvoir à une personne ou une communauté. Cet ordre légitime rend juste le droit positif. La validité du droit de propriété ne dépend donc, en droit, que de la légitimité du pouvoir politique qui l'édicte.

6. *La première division des biens a pu être juste, puisqu'elle procédait d'une autorité juste.* – Scot en vient alors à la légitimation *de fait* du droit de propriété. Il procède alors par voie de conjecture sur des faits originels inaccessibles. La division

3. *Ad Gebhardum liber, Monumenta Germaniae Historica*, LdL 1, Hanovre 1891, chap. 47.

des domaines a pu être décrétée par une autorité légitime : père, prince, ou communauté au pouvoir. Dans le premier cas, la loi positive a une origine patriarcale, dans les deux autres, une origine politique. Scot examine les trois hypothèses : soit (1) la division des terres a été décidée d'autorité par le patriarche Noé, qui les a attribuées à ses enfants (*Genèse* 9, 19); soit (2) la division a été décidée « d'un commun accord » (*de communi concordia*), lorsque Abraham a donné à Loth le choix des terres qu'il posséderait (*Genèse* 13, 8-9); soit (3) la communauté gouvernante a pu édicter la loi que les biens non attribués reviendraient au premier occupant. Encore une fois, la décision était donc légitime. On note que Scot emploie plusieurs fois une formule trahissant l'irréalité des événements (« *lex fuit, vel potuit esse* », *Opus Oxoniense*, IV, d. 15, q. 2, § [8] p. 270b) : il s'agit d'une explication probable (« *hoc modo probabile est factum fuisse* », 271a) qui légitime par conjecture le droit de propriété, mais non du récit d'une histoire (fût-elle sainte). Dans les trois cas, le droit de propriété est juste, car promulgué selon un droit positif par une autorité légitime. La propriété peut donc être juste sans être un droit naturel.

L'homme n'est pas par nature un animal politique, et la propriété n'est pas un droit naturel. Au contraire, Scot fonde la propriété sur le droit positif, c'est-à-dire sur l'histoire et sur la convention; puis au second degré, le droit positif sur le pouvoir, légitimé par le consentement et l'élection – dans les deux cas, sur la contingence des volontés.

(Nous avons aussi étudié le texte parallèle de l'*Opus Oxoniense* III, d. 37 § 8 (éd. Vivès XV, 827) : la distinction des biens avait pour but la coexistence pacifique dans une communauté politique. Mais chez les êtres imparfaits, qui se soucient davantage de leur bien propre que du bien commun, la coexistence pacifique exige la propriété privée des biens; tandis que chez les êtres meilleurs, une forme de communauté est possible, parce qu'ils mettent le bien commun au-dessus de leur bien propre. Ainsi, une autre loi positive est possible : le vœu franciscain de la plus haute pauvreté. La contingence de l'ordre politique et du droit de propriété laisse aux franciscains la liberté de ne rien posséder et de rester des îlots d'état de nature dans le grand fleuve de l'histoire).

• **Art. 2.** La justification des échanges économiques

L'article demande d'où vient le transfert des biens. Dans Scot répond par une vaste théorie économique, fondée sur la liberté de la volonté, qui témoigne d'une connaissance du *Traité des contrats* de P. J. Olivi (éd. S. Piron, Les Belles Lettres, Paris, 2012).

1. La *première thèse* est la plus importante : *c'est l'autorité de la loi, c'est-à-dire le droit positif, qui règle la justesse dans les échanges*

– D'abord, par l'autorité publique : « le fait de la communauté » suppose le consentement de ses membres; la justice des échanges dépend donc du consentement aux lois promulguées par la communauté. Le marché est un espace de liberté, mais comme toute liberté, il doit être régulé par une loi. – Ensuite, par une autorité privée; il faut alors distinguer deux cas : la donation du *dominium* (de la « propriété »), et la donation de l'*usage*. (Au sein du premier cas, il faut distinguer l'acte libéral de

donation, et l'acte qui n'est libéral que relativement [*secundum quid*], parce qu'on attend quelque chose en retour – c'est une donation conditionnelle.)

2. La volonté est la clé du transfert de dominium

– Premier cas : le transfert du *dominium*

a. Dans le cadre d'une *donation libérale*, sans condition, celle-ci doit remplir trois conditions ; il faut : 1. qu'une loi supérieure (consentie par la communauté) l'autorise ; 2. la volonté du donateur ; 3. la volonté du receveur. À ce triple titre, la liberté fonde cette donation, qui est appelée pour cette raison « libérale ». C'est pourquoi nul ne peut donner de l'argent à un frère mineur : le vœu est considéré comme un engagement définitif de la liberté, une sorte de cran d'arrêt à la volonté, qui ne peut plus jamais vouloir le contraire de ce qu'elle a décidé originellement. Ainsi, en raison de son vœu, un frère mineur ne peut plus avoir la volonté de recevoir cet argent. Et puisque la troisième condition de la donation libérale manque (la volonté du receveur), celle-ci ne peut plus avoir lieu. De même, donc, que la volonté fait la propriété, elle peut faire la pauvreté.

b. Dans le cadre d'une *donation conditionnée*, ou quasi-libérale, nous entrons dans le domaine des *contrats* de transfert de *dominium*. Ceux-ci sont de trois sortes : le troc (« *permutatio* », selon le principe *do ut des*), marchandise contre marchandise ; l'achat ou la vente (argent contre marchandise, marchandise contre argent) ; le *mutuum*, ou prêt, contrat de transfert d'argent contre argent (mais on s'engage à rendre des sommes équivalentes ; le *mutuum* suppose une volonté de donation et une volonté d'acceptation).

– Deuxième cas : le transfert de l'usage

Celui-ci est séparable de la propriété, parce qu'on peut user d'un bien sans y mettre sa volonté, donc sans le posséder. C'est bien sûr la clé de la pauvreté franciscaine : les franciscains usent des biens dont ils ont besoin sans les posséder. Celle-ci repose sur un fondement métaphysique : l'appropriation est un acte de volonté ; or il suffit de renoncer à cet acte de volonté pour user d'un bien sans propriété ; et ce renoncement fait partie intégrante du vœu franciscain.

a. Le transfert d'usage peut être purement libéral : c'est un prêt ; on retrouve là encore les trois volontés, du prêteur, de l'emprunteur, de la loi ou du prince.

b. Il peut être libéral relativement (*secundum quid*), c'est-à-dire assorti de conditions. Nous trouvons ici tout le domaine des contrats. C'est l'équivalent du second cas de transfert de *dominium*, quasi-libéral : il existe un équivalent à ces contrats dans le domaine de l'*usage* : le prêt mutuel (on échange l'usage de deux biens) ; le prêt contre argent (on échange l'usage d'un bien contre de l'argent : *conductio*, c'est-à-dire location, ou *locatio*, c'est-à-dire bail) ; en revanche, il n'y a pas d'équivalent au contrat de vente d'argent contre argent.

3. L'échange de biens (de leur propriété ou de leur usage) se fait à égalité de valeur

Cette égalité de valeur est fixée par la raison, en fonction de l'usage qu'on a d'un bien, et non par la nature de la chose. Il est notifié par la loi positive et par la coutume. Le juste prix appartient à l'ordre politique et social, il ne découle pas

de la nature des choses. Le juste prix n'est donc pas naturel, mais conventionnel. Et il n'est pas fixé de manière absolument ponctuelle. Il y a donc une latitude des prix (ce point est typiquement olivien). Il importe que l'argent circule, et les spéculateurs (« regratiers », en français dans le texte, § 22, p. 318 a) sont condamnés par Scot (le terme ne signifie pas « usurier », comme l'a cru, mais renvoie à celui qui spéculé sur les marchés : il achète pour revendre aussitôt, sans créer de valeur par son travail ou son commerce, en faisant monter les prix⁴).

• **Art. 3.** Qu'est-ce qu'une occupation injuste ?

Pour Scot, il s'agit d'une situation où le transmetteur ne donne pas de manière libérale, mais sous la contrainte ou dans l'ignorance (les deux critères de l'involontaire selon Aristote, *Éthique à Nicomaque* III) : extorsion et vol. Négativement, le critère est encore le libre exercice de la volonté.

• **Art. 4.** L'obligation de restituer les biens indûment possédés en découle

Ainsi, toute la théorie de la propriété et des échanges repose sur la liberté de la volonté. Liberté de s'approprier dans le cas du *dominium*, liberté de donner et de recevoir, dans le cas des échanges. C'est encore la même liberté qui fonde la pauvreté franciscaine : liberté de ne pas accepter la propriété sur les biens matériels, mais seulement d'en user.

B. Jean XXII (pape de 1316 à 1334)

Nous avons ensuite examiné le conflit qui s'est noué entre le pape Jean XXII (Jacques Duèze, 1244-1334) et les franciscains.

En quête de légitimité, certains partisans de la pauvreté franciscaine cherchaient à s'appuyer sur le fondement le plus radical, celui de l'Évangile. Ils en venaient à concevoir le Christ à l'image de saint François (et non l'inverse). L'étincelle qui devait mettre le feu aux poudres jaillit lors d'une dispute tenue à Narbonne en 1321 : « Est-il ou non contraire à la foi catholique de soutenir que le Christ et les Apôtres n'avaient rien en propre *ni en commun* par droit de propriété et de *dominium*? » (définition de la pauvreté franciscaine). Les franciscains radicaux, autour de Bérenger de Perpignan, estimaient que l'Évangile devait être interprété selon les bulles de Nicolas III et Clément V, qui légitimaient la pauvreté franciscaine, tandis que l'inquisiteur Jean de Beaune (Belna) déclarait cette thèse hérétique. Avec la concentration sur les Écritures, et la qualification d'hérésie, la discussion se situait désormais sur un terrain dogmatique.

La question remonta donc au pape. Le 2 décembre 1322, par la bulle *Ad conditorem canonum*, Jean XXII renonçait à la fiction juridique faisant de l'Église l'intendante des biens franciscains. Or cette fiction fonctionnait⁵. En juriste savant, Jean XXII part de la définition de l'usage selon Azon, *Glossa ordinaria ad digestum*, (éd. Fehi,

4. Cf. M. DE GANDILLAC, *Genèses de la modernité*, Le Cerf, Paris 1992, p. 288.

5. Cf. C. LENOBLE, « Dons, rentes, pension et propriété chez les Frères mineurs : un contrat de conversion avignonnais » (1368), dans L. FELLER (éd.), *Calculs et rationalité dans la seigneurie médiévale*, Publications de la Sorbonne, Paris 2009, p. 167-217 : une rente est convertie en dons en nature régulièrement servis à la communauté des frères : 50 barils de 24,5 hl de vin par an.

Lyon, 1627) : « L'usage est le droit d'usage des biens d'autrui, la substance des choses étant sauvegardée ». Or pour les biens de consommation, il n'y a pas d'usage sans *dominium*, puisque la substance est détruite. Par conséquent, l'usage ne peut pas être séparé du *dominium*. Cela remet en cause le concept de *simplex usus facti* : on ne peut user d'un bien sans avoir au moins un certain *droit* d'usage. Mais user d'un bien sans en avoir la propriété, c'est tout simplement du vol.

Le ministre général des franciscains, Michel de Césène, réplique en distinguant entre le droit et la permission (*licentia*). On peut user d'une chose sans droit, mais *avec la permission* d'en user. Entre la puissance ordonnée et la puissance désordonnée, il y a un troisième terme. – C'est là que se situe la controverse illustrée par U. Eco dans le *Nom de la Rose* : le Christ possédait-il une bourse ? Selon les franciscains spirituels, si le Christ a eu une bourse, ce n'était pas en tant que propriétaire, mais pour pouvoir distribuer des biens à autrui. Les apôtres en *usaient* sans en être *propriétaires*. C'était un usage *sans droit opposable*.

En 1323, avec la bulle *Cum inter nonnullos*, Jean XXII condamne comme hérétiques deux propositions : 1. « Jésus-Christ et les Apôtres n'ont rien possédé en propre *ni en commun* » ; 2. « Ils n'ont pas eu le *droit* d'user des choses que l'Écriture dit qu'ils avaient en leur possession ». En réalité, ils ont possédé certaines choses, au moins en commun. Et ils ont eu le droit d'user de ce qu'ils possédaient, ce qui se voit au fait qu'ils avaient le droit de le vendre ou d'en faire don.

Michel de Césène réplique sur ce terrain : les Apôtres avaient un usage des biens séparé du *dominium* et de la propriété ; l'Écriture atteste bien qu'il y a un usage séparé de la propriété. Les *Actes des Apôtres* (2 et 4) montrent qu'on peut avoir un usage sans droit ni propriété. Les biens appartenaient à tous les croyants, et pas seulement au collège apostolique, ce qui veut bien dire qu'ils en usaient *sans en être propriétaires*. Ils n'avaient pas le droit de revendiquer leur propriété devant le juge. C'était donc un usage *sans droit civil*.

En 1329, Jean XXII contre-attaque avec la bulle *Quia vir reprobus*, qui attaque sur trois fronts : le concept de permission (*licentia*) sans droit ; le rapport entre état de nature et état civil ; l'essence du vœu de pauvreté.

1. *Supposons que quelqu'un a la permission d'user, son usage est-il juste, injuste ou indifférent ?*

Si Michel de Césène affirme que c'est injuste, il concède que celui qui use sans droit use injustement. S'il répond que c'est juste, il en découle qu'il en use par un droit, car *tout ce qui est juste est conforme à un droit*. S'il dit que cet usage est indifférent, c'est faux : il n'y a pas d'acte individuel qui ne soit ni bon ni mauvais. Bref, les sphères de la morale et du droit coïncident. Ce qui n'est pas juste, c'est-à-dire conforme au droit, ne peut pas être licite.

2. *On ne peut distinguer un état de nature sans propriété et un état historique de péché, de droit civil, et de propriété*

L'Écriture l'atteste, les biens appartenaient aux hommes avant qu'il y eût des rois et des lois. Le *dominium* sur les biens n'a pas été introduit par le droit civil, mais il relève du droit naturel, et même d'un droit *divin*. Adam a exercé un *dominium* sur le monde, avant même la formation d'Ève. Comme il était seul, c'était un

dominium propre. Le droit humain n'a pas inventé la propriété, mais seulement le droit opposable, le pouvoir d'acter en justice.

3. *La perfection ne consiste pas dans le renoncement aux biens matériels, mais dans une disposition intérieure à la charité (cf. Thomas d'Aquin)*

La controverse est à la fois le résultat de positions anciennes (Jean XXII s'inspire des juristes et des théologiens du XIII^e siècle), et le catalyseur d'une nouvelle problématique théologique, métaphysique et juridique, où la question du *dominium* et de la pauvreté est devenue un enjeu majeur.

C. Guillaume d'Ockham (1285?-1347)

Nous nous sommes d'abord interrogés sur l'historiographie récente autour d'Ockham. M. Villey (*Leçons*, 1957, chap. 14 : « Les origines de la notion de droit subjectif »), reprend la thèse de la rupture supposée par G. de Lagarde⁶ mais il en inverse le signe : Ockham est à l'origine du « droit subjectif moderne » ; avec lui, le droit devient la propriété d'un individu libre. Individualisme, volontarisme et nominalisme seraient à l'origine de la théorie moderne du droit subjectif. Or on peut montrer qu'il existe une part de droit subjectif dès le XII^e siècle⁷. Et il n'est pas sûr que tout le droit moderne dépende d'une théorie du droit subjectif (cf. le *common law* anglais, par exemple). De plus, chez Ockham, la théorie juridique ne dépend pas de sa sémantique nominaliste. Et inversement, une doctrine des droits subjectifs est soutenue par Wyclif, réaliste extrême. Enfin, l'originalité du problème franciscain, y compris le primat de la volonté, remonte au moins à Olivi, avec la théorie de l'*usus facti*.

Les textes proposent une tout autre image de la pensée d'Ockham. Son *Opus nonaginta dierum* fut sans doute écrit vers 1332. Ockham y discute point par point la position de Michel de Césène et l'attaque de Jean XXII dans la Bulle *Quia Vir Reprobus*. Le débat se concentre sur une question : l'usage peut-il être séparé de la propriété de la chose ? Ockham entreprend alors d'éclaircir les concepts.

1. *L'étendue de la loi naturelle et de la loi positive*

Ockham distingue le droit naturel, ou équité naturelle, appelé aussi droit du ciel (*ius poli*), qui est conforme à la droite raison, du droit positif, qu'il soit humain ou divin. Mais il existe deux sortes de conformité à la droite raison : l'une immédiate et l'autre dérivée – une régularité déduite à partir de la droite raison, mais modifiable par les lois civiles positives. La première ne souffre pas d'exception, mais la seconde, si. Le pape et l'empereur peuvent, par la loi civile, agir contre l'équité naturelle au sens dérivé, mais non au sens premier. L'interdiction de s'emparer des biens d'autrui (et donc le principe de la propriété privée) fait partie de la seconde catégorie ; en cas d'extrême nécessité, on peut user d'un bien (et le consommer) contre la volonté de son propriétaire, et le pape ou l'empereur peuvent l'ordonner (Ockham, *Opus*

6. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Saint-Paul-les-Trois-Châteaux, 1934¹.

7. B. TIERNEY, « Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights », dans J. WITTE, F. S. ALEXANDER, *The Weightier Matters of the Law, Essays on Law and Religion – A tribute to Harold J. Berman*, Scholars Press, Atlanta (Georgia) 1988, p. 1-32.

Nonaginta Dierum [= *OND*], 65, éd. J. G. Sikes, H. S. Offler, 1963, p. 574-575). Il y a donc, dans la société historique, des exceptions au principe naturellement équitable de la propriété privée. Par conséquent, le droit positif (*ius fori*) qu'il soit humain ou divin, ne porte pas seulement sur ce qui est mauvais en soi (« *secundum se mala* »), mais aussi sur ce qui est mauvais parce qu'il a été édicté ainsi par Dieu, selon une certaine déduction à partir de la droite raison (« *mala quia prohibita* », *Dialogus*, 2, 20, 147-148). Il y a ce qui est bon selon la loi naturelle au sens strict (commandé parce que c'est bon), et ce qui provient d'une loi divine positive (bon parce que c'est commandé). Mais le droit positif, le *ius fori*, au minimum quand il est humain, est parfois en désaccord avec la droite raison (il n'est pas toujours bon).

2. La distinction entre droit (*ius*) et permission (*licentia*)

D'un côté, s'agissant du droit naturel absolu, conforme à la droite raison, Ockham affirme que personne n'a la permission de l'abdiquer (*nemini liceat renuntiare*, *OND* chap. 62, 71-74, p. 564-65). Selon Jean XXII, l'usage est déjà un droit : il n'y a donc pas de distinction entre l'usage et le droit d'usage. Il suppose la permanence de la chose, ce qui veut dire que la consommation serait la négation de l'usage. Pour lui répondre, Ockham distingue trois types d'usage :

a. *L'usage de fait*. Sans contester de front Jean XXII, Ockham part d'un concept différent, celui d'usage de fait (*usus facti*, *OND*, 2, p. 302). L'acte de satisfaire aux besoins vitaux (boire, manger, s'habiller) est un usage de fait. L'ensemble des usages de fait constitue l'usage du monde.

b. *L'usage de droit*. C'est seulement au niveau de l'usage de droit qu'Ockham retrouve la définition d'Azon : « L'usage de droit est un droit positif, institué par une ordonnance humaine, par lequel quelqu'un a le pouvoir licite et l'autorité d'user des biens d'autrui, leur substance étant sauvegardée ». C'est un droit, et pas seulement un acte d'user, ou un fait. L'usage de fait n'existe que lorsqu'on l'exerce en acte (par exemple habiter une maison), tandis que l'usage de droit existe même lorsqu'on ne l'exerce pas (si je loue une maison sans y habiter, j'ai un droit sur elle).

c. *Le droit d'user*. Selon Ockham, c'est la « puissance licite d'user d'un bien étranger, dont nul ne doit le priver malgré lui sans faute et sans cause rationnelle ». Pourquoi ? Contrairement à ce que dit Jean XXII, il existe un usage du bien d'autrui qui n'est pas du vol, mais une autorisation. C'est un droit, et non simplement une libéralité. Les pauvres invités à un festin acquièrent un droit d'usage lorsqu'ils consomment le repas. Ce droit d'usage s'ajoute à l'usage nu, mais convient aussi à l'usufruit et à la propriété (qui sont les trois degrés de rapport à la chose). Il ne faut donc pas confondre l'usage nu et le droit d'usage. – Toute la stratégie de Guillaume d'Ockham est de distinguer l'usage de fait de l'usage de droit. À plus forte raison, l'usage nu est distinct de la propriété. Ockham le démontre dans le cas de la nécessité extrême : il est permis de s'emparer du bien d'autrui lorsque notre vie en dépend. Le droit de propriété souffre ainsi des exceptions, ce n'est donc pas un droit naturel.

De même, le concept de *dominium* se prend en divers sens. Au sens large, « le pouvoir humain de revendiquer comme principal et de défendre en justice un bien temporel » : cette propriété est limitée par le droit positif, par exemple le droit

canon (les ecclésiastiques ne peuvent pas aliéner les biens dont ils ont le *dominium* collectif). Au sens strict : le *dominium* comme puissance de revendiquer un bien devant le juge, et de l'employer de toutes les manières qui ne sont pas interdites par le droit naturel (y compris de l'aliéner). C'est un *dominium plénier*, que n'ont pas les hommes d'Église.

Le droit naturel ne concerne pas la propriété, mais le pouvoir d'user des biens (OND 2, p. 311). Commun à tous les hommes, il vient de la nature, et non d'un droit positif adventice. L'homme possède ce droit en tout temps, il ne l'exerce que dans les moments d'extrême nécessité. Il est plus fondamental que le droit de propriété et se manifeste par les exceptions qu'on peut y faire.

Il est vrai qu'en principe, nul ne doit être privé de son droit. Mais le droit d'usage est une puissance *licite* d'user d'une chose extérieure. Il fait donc exception au principe (OND 2, 155-158, p. 302). Il y a donc un usage licite du bien d'autrui sans propriété. On peut ainsi user d'un bien sans propriétaire (un vêtement abandonné), sans vouloir en acquérir la propriété. En quelque manière, dans l'état d'urgence, l'état de nature perce sous l'état positif. C'est un état d'exception.

Ainsi, la *première stratégie* d'Ockham consiste à dégager un rapport au monde, un art de vivre selon la nature. L'usage du monde est un droit naturel, fondamental, offert à tous. Le droit positif y fait obstacle, mais l'état d'urgence enlève l'entrave du droit positif et permet au droit naturel de s'exercer. (C'est l'équivalent de ce que la physique appelle enlèvement de l'obstacle – *removens prohibens*, OND chap. 65, 218-226, p. 528 –, dès lors, la puissance naturelle s'exerce). Le pouvoir licite d'utiliser le bien d'autrui *n'implique donc pas le droit de propriété*. Chacun peut, par son bon plaisir, autoriser autrui à user d'un bien, sans que cela crée un droit : ce qui est prêté gratuitement peut être enlevé gratuitement (cf. les invités à un banquet, OND 2, 160-169, p. 302).

La *deuxième stratégie* repose sur l'écart entre loi et moralité. Pour Jean XXII, soit l'usage est injuste et c'est du vol, soit il est juste et il suppose un droit de propriété. Mais il y a des actes moralement justes qui n'impliquent pas un droit positif (OND 65, 143-160, p. 557).

La *troisième stratégie* consiste à s'en prendre à l'idée que le *dominium* temporel du Christ était irrévocable (OND, chap. 95, p. 717). Pour Jean XXII, le Christ était *par nature* Seigneur (*Dominus*), et donc irrévocablement maître et possesseur du monde. Pour Ockham, c'est dire qu'il n'avait pas de puissance absolue, capable de renoncer à ce qui avait été ordonné par son Père. Donc tout ce qui arrive ne peut être changé. Donc tout arrive nécessairement. Donc il n'y a pas de futur contingent, ce qui est une thèse hérétique. Cette argumentation est reprise dans l'*Opus nonaginta dierum* : Ockham nie que le Christ ait exercé un *dominium* naturel, qu'il n'aurait pas pu, par sa puissance absolue, abdiquer.

En réalité, la position de Jean XXII était plus modérée : il affirmait seulement que la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée n'a pas de sens, ce qu'on a pu décrire comme une utilisation du rasoir d'Ockham contre Ockham (E. Randi, « Il rasoio contra Ockham? Un sermone inedito di Giovanni XXII », *Medioevo* 10 (1983) 179-180). Au passage, nous avons vu que Jean XXII critiquait aussi l'interprétation opératoire de la distinction (développée par Duns Scot,

cf. O. Boulnois, *La puissance et son ombre*, Paris 1994) : l'idée que le pouvoir divin serait modelé sur le pouvoir absolu du prince, capable de révoquer ce qui a été établi par des lois antérieures.

Dans le *Traité du pouvoir pontifical* (ou *du pouvoir tyrannique*), Ockham attaque directement le *dominium* pontifical sur la *plenitudo potestatis*, l'idée que le pape possède par nature un pouvoir plénier, et que les princes ne peuvent régner que par une autorisation du pape. Si l'on suivait Jean XXII, il faudrait dire : *hors de l'Église, point de dominium* ni de puissance ordonnée ! (*De principatu tyrannico, Opera politica* IV, III, ch .1, p. 68) Au contraire, pour Ockham, les empereurs et les princes ont un pouvoir véritable, qui s'explique par le *bien de la communauté*, laquelle en constitue la limite immanente :

Le pouvoir apostolique ou papal n'a pas moins été institué pour l'utilité commune des fidèles que le pouvoir séculier, tempéré et juste, pour l'utilité des sujets, et pourtant celui-ci a été institué pour l'utilité des sujets, selon les sages de ce monde dans les affaires politiques. Donc, le pouvoir papal n'a pas été institué par le Christ pour le pape lui-même, mais pour les fidèles (II, chap. 5, p. 22-23).

De même que l'autorité du prince est légitimée par le bien temporel de ses sujets, l'autorité du pape est instituée pour le bien spirituel de la communauté des fidèles ; l'un et l'autre sont limités par leur fin.

Jean XXII avait voulu démontrer qu'un *dominium* singulier (et non collectif) existait dans l'état originel, celui d'Adam (*Quia vir reprobus*). Ce *dominium* est le droit divin, qui fonde encore la plénitude du pouvoir de l'Église catholique. Avant même la naissance d'un ordre politique (avant « les lois des rois »), dès l'époque des patriarches, il y avait un *dominium*. Ce qu'introduit la politique, c'est simplement la possibilité d'agir en justice. L'histoire comprend trois phases : la vie solitaire, la vie en société, et la vie politique ; toutes connaissent le *dominium*. – Ockham répond que le *dominium* propre n'existe pas avant l'ordre politique ; il existe donc une véritable légitimité du pouvoir temporel *hors de l'Église*.

Ockham défend une alternative cohérente : le *dominium* d'Adam était le *dominium* commun de toute l'humanité sur les biens, un simple *dominium* d'usage, destiné au bien commun de sa descendance. Le pouvoir d'appropriation est apparu avec l'ordre positif, c'est-à-dire avec l'ordre politique ; il n'existait donc pas dans l'ordre social intermédiaire qui prévalait chez les patriarches. Le droit de propriété devient avantageux quand les hommes préfèrent leur bien propre au bien commun, il évite que les biens dont on a besoin ne soient confisqués par d'autres, et permet que chacun soit intéressé à mettre en valeur ses biens propres (cf. Duns Scot). Mais dans une société tournée vers le bien commun (comme la communauté franciscaine), il peut être bon de ne pas introduire la propriété privée. Une même liberté fonde l'appropriation et la pauvreté.

D. Richard FitzRalph (1300 ?-1360)

Nous avons ensuite examiné la position de Richard FitzRalph, évêque d'Armagh (Armacchanus). Partisan du clergé séculier contre les prétentions des ordres mendiants, il attaque, non pas le renoncement à la propriété privée, mais la pauvreté volontaire comme forme de vie. L'institution divine doit être préférée

à toute institution humaine, fût-ce celle de saint François ; or l'homme a été créé pour travailler, et non pour mendier. FitzRalph insiste sur un point : la pauvreté du Christ était réelle, mais non pas volontaire (contrairement à ce que prétendent les franciscains) : nul ne pouvant désirer un mal pour lui-même, il ne pouvait vouloir la pauvreté pour elle-même⁸. Le Christ ne l'a pas recherchée pour elle-même ; il n'a pas enseigné à la poursuivre ; il a même enseigné le contraire. L'enjeu est encore le *vouloir* : FitzRalph admet que le Christ vivait la pauvreté, mais (contre les frères) soutient qu'il ne la *voulait* pas (*Prima conclusio*, 9 rB). Armacchanus attribue même à Dieu la richesse, sans aucun souci critique de théologie négative : « La richesse est une disposition bonne, et elle est aimable à Dieu, parce que lui-même est souverainement riche » (9 rB) !

Le *Traité sur la pauvreté du Sauveur* est une somme théologique imposante⁹. Le livre I est consacré aux concepts fondamentaux permettant de penser la richesse, puisqu'on ne connaît la privation qu'à partir de l'affirmation. Jésus est défini comme le « Seigneur des dominateurs » (*dominus dominancium*) et le « Seigneur de toutes créatures » (I, 1). FitzRalph articule diverses sortes de « domaines » : la relation féodale entre un vassal et un suzerain n'est pas un *dominium* plénier ou total, tandis que la relation du baron à ses terres et à ses gens est un *dominium* plénier : il peut l'aliéner (vendre ses terres, ses serfs, etc.). C'est une propriété (I, 2).

FitzRalph considère alors le rapport entre le *dominium* humain et le *dominium* divin. C'est la volonté qui est la clé du système des dominations. Elle est d'abord maîtresse de ses actes intérieurs et libres ; elle est ainsi la racine du *dominium* humain, dont l'*analogon* divin est l'acte de création du monde par Dieu : le monde est le domaine de Dieu (I, 5). Dieu communique à certaines de ses créatures son *dominium*, sans le conserver pour lui-même, ce qui en fait un véritable *domaine commun*, mais pour d'autres, comme le ciel et les anges, il ne le partage pas, et conserve un *dominium propre* (I, 6). Dieu possède le monde comme totalité, parce qu'il le soutient dans l'être. Il domine seul sur le ciel et les anges, tandis qu'il communique à l'homme son *dominium* sur le reste de la création (I, 25).

Il en découle que le domaine divin est inaléniabie, comme le disait Jean XXII. Le *dominium* divin est un droit plénier de posséder le monde, ainsi que tout ce qu'il contient, et d'en user librement. Alors que l'homme peut abdiquer, donner ou perdre son *dominium*, Dieu ne le peut pas. En effet, cela impliquerait qu'il y ait une créature dont Dieu ne serait pas le Seigneur (*dominus*). Si Dieu abdiquait son pouvoir sur une chose, celle-ci tomberait au néant, et lui-même ne serait plus tout-puissant (*omnipotens*), mais seulement partie-puissant (*partipotens*, I, 8). Et lorsque Dieu donne un pouvoir à l'homme, celui-ci ne lui est pas retiré, car tout ce qui est acquis par le serviteur est acquis par le maître – s'il était ôté, il faudrait dire à la fois qu'il est perdu et qu'il est gagné (par le biais du serviteur), ce qui est une contradiction. Par conséquent, Dieu donne son domaine propre sans le perdre : il le communique

8. *Defensorium curatorum [contra eos qui se dicunt privilegiatos composite ab archiescopo armachano]*, Josse Bade Ascensius, Lyon 1496, f. 2rA.

9. *De pauperie salvatoris* publié dans J. Wyclif, *De dominio divino, Libri Tres*, éd. R. L. POOLE, Londres 1890.

(I, 19). Mais le *dominium* originel « ne peut être abdiqué par quelqu'un tant qu'il conserve la justice », comme le peuvent les domaines acquis par la loi positive (I, 20). FitzRalph conserve donc la thèse de Jean XXII : le *dominium* originel est inaliénable ; *mais il le réduit à un dominium commun, sans propriété ; et il le lie à la justice originelle* (il peut être abdiqué dans l'ordre civil, après le péché). Ainsi, le *dominium* d'Adam est plutôt un prêt (*commodatio*) qu'un don (I, 24).

Le livre II est consacré à la « seigneurie originelle de l'homme » avant le péché. Adam, lorsqu'il était seul, a reçu de Dieu le *dominium* sur le monde inférieur comme un privilège, en tant qu'il porte son image. FitzRalph s'accorde avec Jean XXII : l'homme possédait le *dominium* comme un droit originel ou naturel (« *ius sive auctoritas originalis possidendi naturaliter* » II, 2) dès la création ; ce *dominium* est conservé et devient un droit opposable dans l'ordre civil. Dans l'origine, le commencement contient toute l'essence (II, 5). Or la domination sur la terre est une autorité *originelle* de la nature humaine : 1. Elle n'était pas seulement donnée à la personne singulière d'Adam, mais aussi à toute la nature de sa descendance ; 2. Originel se distingue aussi de tous les droits positifs reçus par la suite, de manière historique ou « adventice ». Si l'homme était resté dans l'état d'innocence, chaque personne aurait conservé une quantité égale de seigneurie originaire, quoique certains hommes eussent prédominé sur d'autres. Après la chute, ce n'est plus le cas, *la seigneurie est maintenant liée à la justice*, et l'autorité civile apparaît.

Ainsi le *dominium* suppose la grâce, qui le précède et le cause (II, 6). Pour FitzRalph, il était partagé avec Dieu lors de la création, mais il a été *perdu en raison du péché, et ne peut être récupéré qu'à proportion de la justice du propriétaire*. Celui qui n'est pas juste n'est pas légitimement propriétaire. Adam et Ève ont pu faire pénitence, et leur *dominium* leur a été restitué parce qu'ils sont redevenus justes. Pour deux raisons : 1. La perte du *dominium* n'est jamais citée parmi les peines du péché (II, 15) ; 2. Même la malédiction « tu mangeras ton pain à la sueur de ton front » sous-entend le *dominium* sur le pain. Adam a retrouvé un droit égal (« *par ius* ») pour ce qui concerne le *dominium*, mais non un *exercice* égal de ce droit (II, 17). Le *dominium* découle de sa nature mortelle et nue (II, 18) : tous les hommes ont des droits égaux, même s'ils ne les exercent pas au même degré. Le *dominium* (propriété, pouvoir) est un *droit inaliénable* ; il ne peut être ni donné ni vendu. Même un fou le possède, quoiqu'il n'en ait pas l'usage *de fait* (II, 20).

Ce marteau-pilon patiemment construit écrase ensuite la théologie franciscaine de la pauvreté. Si le *dominium* est inaliénable, la « nouvelle autorité » qui affirme qu'on ne peut recevoir un bien si on ne le veut pas (« *nullus libere voluntatis recipit nisi velit* », cf. Duns Scot) ne vaut rien. Entre-temps, le *dominium* est devenu un pouvoir originaire de dominer, un droit égal, commun à tous les hommes, et inaliénable. Personne, et surtout pas les franciscains, ne peut s'en dire exempt. Il est cependant soumis à une condition : la réception de la grâce. C'est la grâce qui l'a donné à Adam, et c'est elle qui le confère à l'homme. La communauté originaire, perdue à la suite du péché, est restituée aujourd'hui, mais uniquement *chez les justes* (II, 19). C'est un *déplacement radical par rapport à la théologie des franciscains spirituels*. FitzRalph réalise donc une triple opération : faire de la domination

(pouvoir, propriété) un droit naturel ; soustraire la clé qui décide de sa validité aux franciscains ; soumettre son exercice à la justice et à la grâce, donc à l'Église.

Le concept de *dominium* a donc acquis une importance cruciale, passant de la simple justification de l'ordre franciscain à une *fondation théologique du politique*.

II. Duns Scot, *Questions sur la métaphysique*, traduction et commentaire (second semestre)

Le séminaire a été consacré à une série de traductions des *Quaestiones in Metaphysicam* I, q. 8 à 10 de Duns Scot. Il donnera lieu à une prochaine publication (voir *infra*, Année 2013-2014, II).

III. Séminaire de Master

Outre divers exposés, une journée d'étude (avec D. Arbib, D. Demange, I. Lévi, A. Levilion, A. Oliva, D. Poirel, M. Roques) a été consacrée au problème de la double rédaction des *Questions sur la métaphysique* de Duns Scot. Ses résultats seront intégrés dans le volume de traduction.

– Année 2013-2014

Pour la troisième année consécutive, le séminaire a été consacré au concept de *dominium* (autorité sur les personnes, propriété collective ou individuelle sur les biens). Richard FitzRalph, dans son *Traité sur la pauvreté du Sauveur*, admet un *dominium* commun dans l'état de nature innocente, comme les franciscains spirituels. Mais il en déduit contre eux que le *dominium* est lié à l'état de grâce, qu'il peut donc être communiqué à tous les justes ; il est contradictoire pour les franciscains de prétendre s'approprier la désappropriation. Tandis qu'il est parfaitement licite que le clergé possède des biens, s'il les administre au service de tous. – Wyclif dans ses traités *Sur le dominium divin*, et *Sur le dominium civil*, est plus radical encore : si le *dominium* est lié à l'état de grâce, ceux qui sont en état de péché manifeste n'exercent aucune autorité légitime et n'ont aucun droit sur leurs richesses. Il importe donc que le clergé vive sur le modèle franciscain, et soit dépouillé de toute richesse, celle-ci étant gérée par le pouvoir civil. – Gerson tente de tracer une voie étroite entre l'absolutisme pontifical et la déréalisation juridique de Wyclif : le *dominium* originel n'est pas lié à la grâce, mais à la liberté de chaque agent. Un membre du clergé peut donc conserver ses biens et son autorité quel que soit son état de péché. Un pouvoir religieux et civil indépendant est donc légitime.

I. *Dominium* : pouvoir, propriété, domination III (xiv^e-xv^e siècle) (premier semestre)

Nous avons poursuivi, pour la troisième année, l'étude historique du concept de *dominium*. Ce concept structure la préhistoire de la philosophie politique moderne. D'abord fondamental pour la société féodale, il a beaucoup évolué. Il est de moins en moins lié aux concepts de domaine direct ou indirect et d'obéissance vassalique, mais intègre diverses sortes de domination : la domination de l'homme sur ses actions (Aristote), de l'humain sur la nature (Genèse 1), du père sur la famille, du maître sur l'esclave, des gouvernants sur leurs sujets, du propriétaire sur ses biens. Il reçoit donc une signification ecclésiologique et politique majeure. La théorie du *dominium* est une théorie générale du pouvoir.

L'enjeu du débat apparaît si on le compare au débat à celui du xvii^e siècle, entre Robert Filmer (*Patriarcha, or the natural power of kings*, Londres 1680, chap. I) et John Locke (*Two Treatises on Government*, Londres 1689, *First Treatise* II, 8, *Second Treatise*, I, 1). Filmer, en postulant une origine patriarcale du pouvoir, soutient la transmission héréditaire de celui-ci par voie de succession directe. Admettant une monarchie de droit divin, héritière du rôle d'Adam au paradis, il se rattache au modèle développé par Jean XXII. Au contraire, Locke insiste sur l'idée que l'autorité politique diffère des droits de la famille et de la propriété. Il soutient notamment que la propriété originelle du monde était commune et non propre, ce qui le rapproche de la pensée des franciscains spirituels. Revenant aux discussions médiévales, nous avons examiné trois auteurs : Richard FitzRalph, John Wyclif, Jean Gerson.

A. FitzRalph (1300 ?-1360), *De dominio divino* III-VI

Nous avons repris la lecture du *Traité sur la pauvreté du Sauveur (De Pauperie salvatoris)* de Richard FitzRalph au livre III¹⁰ : après le *dominium* divin (I) et le *dominium* originel (II), la possession humaine.

La réflexion de FitzRalph sur la possession originelle se calque sur son traité du *dominium* (livre II). Le *dominium* originel désigne l'autorité conférée au premier homme pour lui-même et pour sa postérité ; Adam et Ève ont perdu celui-ci par le péché. Ce droit demeure égal pour tous, même si les degrés d'exercice du *dominium* de fait varient selon les individus (III, chap. 1). Mais il est soumis à la justice et à la grâce : hors de la grâce, point de *dominium*. – Comme les franciscains spirituels, FitzRalph souligne la rupture qui a suivi le péché. Le pape Jean XXII présentait Adam comme propriétaire ; les franciscains spirituels et FitzRalph élaborent la théorie d'un *dominium* originaire, commun à tous les hommes, mais totalement différent de la propriété, même commune, reconnue par le droit positif. – La possession n'est pas la propriété ; il peut arriver qu'un possesseur n'ait ni *dominium* ni propriété sur ce qu'il possède. Richard distingue alors quatre sortes de possession (III, 1). Aux deux extrêmes : la *communauté totale*, de droit et de fait, et la *propriété exclusive*, de droit et de fait. Mais FitzRalph se concentre sur deux cas intermédiaires : la possession peut être *commune en droit, mais propre en fait* (lorsque quelqu'un possède un bien par un droit propre, et permet à un autre une occupation sans titre) ; inversement, elle peut être *propre en droit, mais commune en fait* : lorsqu'un individu a un droit sur un terrain, mais permet son occupation à une communauté ou à certains « justes ». FitzRalph reprend le concept aux franciscains qui revendiquent un usage pauvre, mais avec un *important déplacement* ; la communauté franciscaine devient la *communauté des justes : ceux-ci ont des biens, mais n'en sont pas propriétaires, et ne peuvent en exclure les autres justes*.

Au sens *originel* de la possession, chacun possède les biens de manière absolue et plénière. La possession est le propre de l'homme : il faut une volonté de posséder, ce que n'ont pas les animaux. Mais la possession ne crée pas de droit. Si l'on dit que « possession vaut titre », c'est au sens où le titre est un simple signe du *dominium*, mais il faut un droit extérieur pour confirmer le titre (III, 3). Il ne suffit pas d'avoir la volonté de s'approprier pour acquérir un *droit* de propriété, sans quoi chacun pourrait exclure les autres du droit sur les biens existants ; pour justifier une propriété, il faut l'autorité civile de la loi.

Distinguons, à partir de la *Genèse*, un *dominium* intégral sur les éléments du monde (la maîtrise de la terre) et la possession de ceux-ci, qui est une forme spécifique de *dominium* sur une des parties de la terre ; c'est pourquoi l'Écriture différencie la possession de l'usage (III, 6). Les hommes peuvent à la fois hériter la terre (en tant qu'hommes) et, à partir d'un acte de volonté ratifié par le droit civil, posséder chacun un terrain particulier.

10. Richardus Armachanus, dans J. Wyclif, *De dominio divino libri tres, To which are added the first four books of the treatise De pauperie salvatoris by Richard FitzRalph archbishop of Armagh*, éd. R. L. POOLE, Londres 1890.

On peut appeler « possession naturelle » le *dominium* commun originel, mais celle-ci est réservée aux justes, munis de la grâce. Elle ne dépend d'aucun titre de possession ni d'aucun autre droit acquis (III, 7). Cette possession naturelle correspond au pouvoir légitime (*auctoritas*) originel, transmis à Adam et à sa descendance, sur les biens qui lui sont soumis en vertu du *dominium* originel (III, 8). Mais il existe deux sortes de possession naturelle : l'une, « absolue ou plénière », par laquelle chacun occupe un bien pour son propre usage ; l'autre, « conditionnelle ou semi-plénière », qui correspond au troisième sens de la possession, par laquelle chacun utilise un bien pour un certain usage, un certain temps et un certain lieu. – Adam avait une possession plénière du paradis : c'était une « possession propre », propre *en fait* (possédée lorsqu'il était seul), mais *en droit* commune, destinée à être étendue à tout autre habitant (d'abord à Ève, puis à tous leurs descendants). De droit naturel, tous ses descendants auraient dû avoir un « *dominium* égal » avec Adam sur les biens de la terre, si celui-ci n'avait pas péché (« *si stetisset* »).

FitzRalph envisage, mais sans l'affirmer, que, *même si les premiers parents n'avaient pas péché*, le *dominium* civil aurait pu apparaître, *parce que leurs descendants auraient eu le pouvoir de pécher* (III, 9). Plus proche de Jean XXII que des franciscains spirituels sur ce point, FitzRalph suppose qu'*il aurait pu y avoir un dominium et une possession dans l'état de nature*. Celui-ci ne naît pas avec le péché, il correspond à une analyse de la nature humaine, en tant que peccable. Que se serait-il passé si les hommes avaient persévéré dans la justice ? On aurait pu, toutes choses égales d'ailleurs, s'approprier des biens et découper des parties de terres sans léser personne, selon la loi de nature par laquelle il semble juste que le plus ancien ait aussi les droits les plus puissants. L'on pouvait aussi légitimement s'approprier certains biens *par le travail* (bien avant Locke), tant que les autres conservaient une subsistance suffisante. – Des *dominiums* civils auraient existé, de manière utile, comme à présent, même si, avant le péché, ils auraient été « vides et vains (*cassa*) » pour les êtres parfaits. Et maintenant aussi, ces *dominiums* peuvent être vains, mais en sens inverse : pour certains êtres imparfaits (qui n'hésitent pas à s'emparer du bien d'autrui). Aussi, dans le monde présent, marqué par le péché, la propriété est un remède ou une protection devant les conséquences du péché.

En revanche, lorsque la possession et le *dominium* étaient communs, il n'était pas possible que l'un empêchât l'autre d'en jouir : un tel usage est contraire au jugement de la raison (III, 11). FitzRalph cite le célèbre canon attribué au pape Clément : « la vie commune est nécessaire à tous. [...] Par iniquité, l'un a dit que ceci était à lui, et l'autre cela, et parmi les mortels est apparue la division » (*Dilectissimis, Decretum* XII, q. 1, c. 2) ; or ni l'air ni l'éclat du soleil ne se peuvent diviser, et tous doivent les posséder en commun. Ou encore, Aristote : « entre amis, tout est commun » (*Éthique à Nicomaque* VIII, 9, 1159 b 32-33) ; dans l'amitié, nul ne possède un droit sur ses biens qui puisse exclure son ami de leur usage. Richard en déduit qu'aucun des fils d'Adam ne devait avoir une propriété exclusive en droit (III, 13).

Dans l'état d'innocence, la possession naturelle était une forme d'usage, et non pas une propriété, ou un droit opposable à autrui (III, 15). C'est pourquoi originellement, tous avaient une possession égale, sans exclure qui que ce soit du droit d'en user, dans une forme de coexistence pacifique. Chacun pouvait posséder et se servir de ce dont

il avait besoin, mais sans posséder un droit plénier. – Cette possession commune du paradis, qui allait de pair avec un droit d’usage égal, était inaliénable (III, 17). Mais après la chute, cette égalité de droit et cette possession commune furent remplacées par un *dominium* propre (singulier), la *propriété*, garantie par des lois civiles positives. Ce caractère *inabdicable* est repris à Jean XXII, mais au prix d’une distorsion fondamentale : alors que pour celui-ci, le *dominium* était essentiellement identique dans l’état de nature et dans l’état actuel, pour FitzRalph, l’un est un pouvoir naturel, l’autre, un état civil lié au droit positif.

« Soumettre » les créatures, c’est en user, les « dominer », c’est en user avec un *dominium* (III, 19 ; cf. Genèse 1, 18). L’usage reste cependant plus noble que le *dominium*, à tel point qu’on peut vivre sans *dominium*, mais non sans usage. – Aujourd’hui encore, certains hommes, quand ils vivent civilement, ont un *dominium* sur les oiseaux du ciel et les poissons de la mer, parce qu’ils possèdent en commun des étangs, des marais et des montagnes. Dès lors, ils peuvent donner et aliéner à leur gré les biens meubles compris dans ces réalités immobilières (III, 24). – Une donation ne transfère pas essentiellement ce *dominium* sur la terre, elle transfère seulement l’objet particulier contenu sous lui (III, 28). Adam pouvait donner des biens matériels ; il ne pouvait pas céder son *dominium*. De même, le *dominium* divin est premier et universel, mais son contenu est communiqué aux hommes.

FitzRalph sait qu’il soutient une « conclusion étonnante », qui fait « tinter les oreilles » de son disciple Jean (III, 29) : « aucun acte de donation ne transfère un *dominium*, sauf peut-être par accident ». L’étonnant est que cette thèse *lui vient des franciscains* spirituels : ce n’est pas la donation qui fait la propriété, mais *l’acceptation par la volonté du donataire* (III, 30). La donation ne transfère pas le *dominium*, mais une fois la donation accomplie, le donataire cause librement en lui-même un *dominium* civil. – Mais alors, le *dominium* civil est-il vide et vain ? – Non, même s’il n’a pas été institué par Dieu, il est en quelque sorte approuvé par lui : « Dieu n’a pas institué le *dominium* civil, mais il montre que le *dominium* civil, institué depuis des milliers d’années par les hommes, doit être exercé par eux » (III, 31). Dans l’état de nature, on pouvait donner, prêter, louer et vendre, sans que cela implique de *dominium* propre (III, 32-34). Paradoxalement, FitzRalph, pour établir son attaque contre les privilèges franciscains, utilise une conceptualité radicalement franciscaine.

Le livre IV est consacré à la propriété, c’est-à-dire au *dominium*, à la possession, au droit d’usage *civils* et au simple usage de fait. Le droit du premier occupant n’est pas un droit naturel. Il faudrait pour cela qu’il soit conforme à la nature de notre volonté, et à la grâce qui la meut ; c’est impossible : après le péché, la possession vient de l’orgueil et de la convoitise ; elle devient un abus tyrannique. La première occupation des biens est donc un acte violent, qui va contre l’ordre de la nature, contre la loi et la grâce de Dieu.

Proprietas se prend en deux sens : au sens large, le concept comprend toutes les formes de *dominium* ; au sens strict, c’est une institution de droit civil : en ce sens, le *dominium* originel n’était pas une propriété (IV, 1). Le *dominium* civil, ajouté ou adventice au *dominium* originel, *peut librement être accepté ou refusé par la volonté de chacun*, quand il est acquis par le commerce, l’échange, la mendicité ou

la donation (IV, 16). Un bien n'est donc pas acquis par sa donation, mais par son acceptation volontaire. Il en va de même des pouvoirs civils.

Les livres V à VII étant inédits, nous avons utilisé les extraits édités par R. Lambertini¹¹. Selon FitzRalph, le choix de la pauvreté n'est pas meilleur en raison de la privation qu'il implique (comme si la privation pouvait être un bien positif), mais *parce qu'il revient à la dimension authentique du dominium*, la seule qui rende vraiment riche : « ils gardent la plus haute et la plus étroite pauvreté à ceux qui, s'ils avaient vécu innocents dans l'état d'origine ou primordial, auraient été les plus riches (*ditissimi extitissent*) » (VI, 17, Ms. Lambeth Palace 121, éd. R. Lambertini, p. 8). Les mêmes principes formels positifs du *dominium*, qui rendaient riches dans l'état originel, s'inversent et rendent pauvres dans l'actuel état de péché. Le *dominium* est exercé sans propriété et de manière harmonieuse chez les justes, mais avec propriété et de manière cupide chez les pécheurs. L'argument franciscain est *retourné contre eux* : ce n'est pas le dépouillement qui importe, mais la participation au *dominium* divin (qui n'est pas une propriété, mais une communauté de biens)¹².

Le livre VII établit une concordance entre les deux papes Nicolas III et Jean XXII ; Michel de Césène a donc eu tort de dire ce dernier hérétique. En effet, quand Nicolas III, dans *Exiit qui seminat*, soutient la désappropriation totale du Christ et des Apôtres, il se réfère à une renonciation au droit civil. Mais quand Jean XXII déclare que le Sauveur avait un *dominium*, il se rapporte au *dominium* originel, que nul ne peut abdiquer, mais qui n'est pas une propriété exclusive. Pour harmoniser les deux positions, il suffit de rappeler qu'Adam n'avait qu'une propriété de fait et non de droit (cf. le livre III). Le *dominium* originel, irrévocable, n'est pas une propriété juridique : l'harmonisation se fait ici dans la ligne des franciscains spirituels. De même, s'agissant du simple usage de fait, Jean XXII l'entend comme séparé du droit d'usage, fondé sur le *dominium* originel, tandis que Nicolas III le concevait comme accompagné de ce droit (ms. cité par Lambertini, p. 7, n. 23). La concordance introduite par FitzRalph entre les deux papes se fonde paradoxalement sur une conception de l'origine du *dominium* qui provient des plus âpres adversaires de Jean XXII.

La communauté originelle continue à valoir dans les cas de nécessité ; lorsque les lois sont suspendues, la communauté originelle reprend vigueur : « À l'article de la nécessité, ils peuvent librement user du droit du ciel (*ius poli*), c'est-à-dire du droit de la nature ou du *dominium* naturel » (VII, 11, éd. Lambertini, p. 8). Restreint par le droit civil positif, le *dominium* naturel émerge à l'occasion des nécessités vitales.

Tout en reprenant leurs concepts, FitzRalph *rejette la position des franciscains spirituels*. Les frères affirment avoir renoncé à tout *dominium* civil, être revenus au pur *dominium* originel, celui de l'état de nature innocente. Mais selon eux, leurs biens propres sont la propriété civile du pape ; *ils soustraient donc leurs biens à la communauté, et excluent les autres de leur jouissance* (pourtant caractéristique du

11. « La *concordia* tra Niccolo III e Giovanni XXII in FitzRalph e Wyclif. Note su alcune reinterpretazioni della povertà francescana », dans M. FUMAGALLI BEONIO BROCCHERI, S. SIMONETTA (éd.), *John Wyclif. Logica, politica, theologia*, Florence 2003, p. 3-22.

12. Cf. J. DAWSON, « Richard FitzRalph and the Fourteenth Century Poverty Controversies », *Journal of ecclesiastical History* 34 (1984), p. 315-344.

dominium originel). La volonté de désappropriation et celle d'attribuer les biens au pape sont incompatibles. *C'est le privilège franciscain qui est lui-même une contradiction.*

Comment seront compatibles dans la même volonté : « je veux ou je suis tenu de vouloir que tous les justes, par la même liberté que moi, et que les frères de mon ordre, possèdent ces biens en commun entre eux et moi, et que ceux-ci [les justes] en usent librement avec moi et les frères de mon ordre » et « néanmoins je veux que chez notre seigneur le souverain pontife, il y ait un *dominium* protecteur, de façon que les autres ne possèdent pas de manière aussi libre que moi et mes frères, et que nous en usions tranquillement ? » – Celui qui le peut, qu'il accorde ces volontés, car j'avoue que je ne sais pas le faire (VII, 5, Lambertini, p. 11).

Comment rendre compatibles les deux thèses : 1. *Les justes* possèdent en commun avec moi les biens dans une égale liberté ? 2. Le souverain pontife exerce un *dominium* exclusif, qui en *exclut* ceux qui ne sont pas franciscains ? Il est licite de renoncer à toute propriété pour revenir à une possession et un usage communs, mais non d'exclure d'autres personnes de leur usage libre. – Ici, le concept de « juste » est une *extension non exclusive de l'idéal franciscain* (les frères y sont inclus, mais de manière non limitative). Il est légitime de renoncer à toute propriété pour revenir à un usage commun, *mais il faut aller jusqu'au bout, et ne pas exclure d'autres de l'usage de ces biens*. Autrement dit, FitzRalph justifie théoriquement, à la fois l'idéal de la communauté originelle naturelle, et la bulle *Ad conditorem canonum* de Jean XXII, par laquelle celui-ci renonçait à la propriété des biens des franciscains, et les transformait *ipso facto* en propriétaires civils.

Dans son idéal du droit naturel, FitzRalph veut aller plus loin dans la dépossession, au-delà de l'ordre franciscain, sans le parapluie juridique du « *dominium* protecteur » du pape. La pauvreté franciscaine, *devenue la communauté des justes, ne doit exclure personne*. Cette société des justes et des pauvres implique des associés qui ont « la même liberté que moi » ; elle débouche sur une mise en commun entre tous. – FitzRalph remplace le droit naturel franciscain par un *dominium* originel, qui est, comme lui, au-delà du droit positif. Pourtant *il n'est pas commun à tous les hommes, mais seulement aux justes*.

FitzRalph tire parti du vocabulaire : Nicolas III parle d'*arctissima paupertas* (« très étroite pauvreté ») et Jean XXII d'*altissima paupertas* (« très haute pauvreté »). Ainsi, il faut faire intervenir deux paramètres, deux dimensions géométriques de la pauvreté : la largeur et la hauteur (ou la profondeur).

S'il y a trois personnes dans les mêmes tréfonds d'une prison d'un château, et si l'un y est attaché par deux chaînes, l'autre par une chaîne et le troisième sans chaîne, le troisième a une prison aussi profonde (*profundum seu altum*) que les autres. [...] Il semble en aller ainsi en effet de ceux qui sont dépourvus de richesses : ils sont tous également pauvres, n'ayant rien sauf ce qui est nécessaire à leur vie, et ils ont une pauvreté également profonde, c'est ainsi que sont tous les religieux des ordres mendiants constitués ; néanmoins, ceux qui se lient dans la pauvreté par plus de liens sont plus étroitement pauvres que les autres, ils conservent une pauvreté plus étroite, parce qu'ils sont plus strictement ou plus étroitement contenus (VII, 11, Lambertini, p. 12).

La pauvreté peut être d'une hauteur égale, mais d'une largeur différente. Il est possible d'avoir matériellement la même pauvreté (une pauvreté aussi haute ou aussi

profonde – *alta*) tout en ayant plus ou moins de liens formels (une pauvreté plus ou moins large ou étroite – *arcta*). On peut ainsi avoir la même quantité de biens, tout en ayant des degrés d'obligation plus ou moins nombreux. Or le Christ et les apôtres se sont limités à la plus stricte pauvreté, mais ils ont administré des biens pour les autres. Et ils sont le modèle des différents états de vie : ceux-ci seront donc formellement différents, mais auront matériellement *la même hauteur de pauvreté*. C'est une manière de dire que l'ordre franciscain n'a pas « la plus haute pauvreté » – il a seulement la plus étroite.

Tout en reconnaissant que les premiers parents avant le péché, les apôtres et les frères mineurs forment une communauté exerçant une *arctissima paupertas*, Richard relativise l'essentiel de l'identité franciscaine : l'idée que la pauvreté se caractérise par un élément formel, l'acte de volonté par laquelle on renonce au *dominium*. L'égal dépouillement matériel permet de réintroduire une *convertibilité des pauvretés*, une équivalence entre la pauvreté du clergé séculier et celle des franciscains. *D'où le choix du mot « juste », qui peut s'appliquer aux deux.*

De plus, FitzRalph a remplacé le droit naturel franciscain par un *dominium* originel, qui, comme lui, est au-delà du droit positif ; pourtant, celui-ci *n'est pas commun à tous les hommes, mais attribué aux seuls justes*. Cela lui permet de revaloriser le clergé séculier, et d'abolir l'écart qui le sépare de la pauvreté franciscaine. Les prélats ne veulent rien posséder pour eux-mêmes, ils administrent les biens de l'Église « pour l'utilité des pauvres » (« n'ayant ni ne voulant rien avoir de droit sauf les droits naturels communs », VI, 31, Lambertini p. 14). Pour le clergé contemporain comme pour les apôtres en leur temps, le *dominium* originel suffit à légitimer tout usage juste : s'ils gèrent les richesses de l'Église, c'est pour le bien d'autrui. Malgré les apparences, les prélats ne sont pas des seigneurs (*domini*), parce qu'ils ont seulement le *dominium*, mais non la propriété des biens qu'ils administrent. S'ils n'ont pas fait vœu de pauvreté, ils peuvent conserver des richesses, baronnies et royaumes, à condition d'administrer ces biens pour tous, sans en exclure les justes. L'ecclésiologie de FitzRalph est tout entière recentrée sur le rôle économique et social du clergé séculier. Mais elle dépend d'un concept inassignable : qui sont les justes ?

B. Wyclif (1330?-1384)

Wyclif a élaboré sa pensée théologico-politique, d'abord de manière purement théorique, avec le *De divino dominio* (1373-1375), puis le *De statu innocentiae* (1376), et le *De civili dominio* (1375-1377). À la suite de sa condamnation, il rédige des ouvrages à portée plus directement politique, *De Ecclesia* (1378-79), *De officio regis* (1379), *De potestate papae* (1379). Il reconnaît explicitement sa dette envers les analyses de FitzRalph, mais il s'en sert pour critiquer la richesse du clergé et réclamer la pauvreté de l'Église. En effet, le *dominium* étant conféré par la grâce, celui qui n'a pas la grâce ne peut pas l'exercer de manière licite. Ainsi, le concept de *dominium* conduit à une déréalisation du pouvoir institutionnel.

La pensée de Wyclif est remarquable, notamment parce qu'elle montre que beaucoup d'étiquettes historiographiques ne tiennent pas. 1. La thèse que la naissance de l'esprit laïc serait liée à la lecture des philosophes et notamment d'Aristote (l'idée vient au moins de Grabmann). 2. La thèse que les théologiens partisans du pouvoir

pontifical seraient augustiniens : Wyclif prétend contre eux revenir à la position d'Augustin, sans passer par toutes les médiations proposées par les philosophes. 3. La thèse que la défense du pouvoir séculier serait liée au nominalisme. Or Wyclif est un partisan vigoureux du réalisme des universaux. Il lie explicitement sa théorie politique de la communauté au réalisme logico-métaphysique des universaux : « toute envie ou tout péché actuel provient du manque d'un amour ordonné des universaux » (Wyclif, *Tractatus de universalibus*, chap. 3, éd. I. J. Müller, Oxford, 1985, p. 77), d'une préférence pour le propre et d'une négligence du commun.

Nous avons examiné d'abord le *De divino dominio* (éd. R. L. Poole, citée *supra*), considéré par son auteur comme la mission de sa vie « parce que tout catholique, et surtout un théologien, doit mourir dans la vertu » (I, Prologue). – Quelle est l'essence du *dominium* ? Le *dominium* est d'abord l'acte par lequel un agent s'assujettit (*subici*) un patient, ou domine (*dominari*) sur lui (I, 1). C'est une relation entre le créateur et la créature, qui exprime le gouvernement et la création des créatures par Dieu. Ici, Wyclif suit de près FitzRalph. Le *dominium* est une relation propre à la seule nature rationnelle (Dieu, ange ou homme), et non aux animaux. L'homme est donc à la ressemblance de Dieu « dans la mesure où il est capable de *dominium* ». C'est ainsi qu'il domine sur les réalités inférieures à lui, et non l'inverse. Et réciproquement, le service est corrélatif du *dominium*, tandis que la pauvreté est un manque de *dominium*.

Par conséquent, le *dominium* n'est pas formellement un droit ou un pouvoir (*potestas*), car l'homme peut avoir un droit sur une chose sans la posséder, donc sans *dominium* (I, 2). Aucun *dominium* n'est éternel, puisqu'il suppose le surgissement d'une créature. Le *dominium* divin dérive du seul acte de création, et non du gouvernement ni de la conservation du monde. Le *dominium* peut être divisé (I, 3) : selon ses sujets, en *dominium* divin, angélique et humain ; selon son fondement, en naturel, évangélique (le service ecclésiastique ou la charité) et politique (positif et par contrainte) ; selon ses objets, en familial (*monasticum*), civil (pour une cité), ou royal (sur un royaume ou un empire), selon le vocabulaire latin de la *Politique* d'Aristote I, 3. Mais le *dominium* divin est « la mesure et le principe le plus simple de tous les autres », il faut donc commencer par lui. « Si une créature domine sur quelque chose, Dieu a d'abord le *dominium* sur elle » (I, 3). Le *dominium* divin l'emporte sur tous les autres, parce qu'il en est la mesure et les surpasse : dans son sujet, Dieu n'a pas besoin de service ; dans son fondement, son droit d'exercer le *dominium* est sa propre essence ; dans son objet, toutes les créatures sont contraintes, par le fait de leur création, de le servir. Au nom du principe métaphysique d'économie, l'usage le meilleur du *dominium* est l'usage pauvre (I, 3). Quoi que nous fassions, nous sommes des serviteurs inutiles, car nos meilleures œuvres n'apportent aucun profit à Dieu mais sont les dons de sa pure grâce. Son *dominium* est si fort que rien ne lui échappe, y compris le pécheur par une juste peine.

Dieu a sur chacune de ses créatures un plus grand *dominium* qu'aucun autre seigneur ne peut en avoir (I, 5). C'est pourquoi il peut être appelé « seigneur principal » (*capitalis dominus* : le premier seigneur ou le suzerain, car même si les hommes exercent une seigneurie, ils sont des seigneurs seconds. Wyclif livre alors un grand développement métaphysique et théologique sur le concept de Dieu, si bien que son *De divino dominio* est aussi une *Somme théologique*. Contre FitzRalph, et au nom

du réalisme des universaux, Wyclif montre que le *dominium* divin porte sur les réalités universelles (l'univers, les universaux) mais inclut dans son *dominium* les réalités singulières (I, 8).

Cela se combine avec l'idée que Dieu est la seule cause véritablement agissante, ce qui ressuscite l'occasionalisme du *kalam* ash'arite, pour lequel il n'y a qu'un seul agent, Dieu : « la créature ne fait rien » (I, 10). En relativisant la causalité, le pouvoir, la propriété et le droit, Wyclif entreprenait une critique révolutionnaire systématique de toute médiation. C'est pourquoi, si un homme accumule plus de serviteurs que ne l'exigent les justes causes, il pèche en dominant de manière excessive et superflue. L'usage pauvre est exigé par le principe d'économie, au sein même du *dominium*. – Un développement sur les futurs contingents se conclut sur la thèse qu'aucun acte d'une créature ne peut être droit s'il n'est pas conforme à la volonté de Dieu (I, 17).

Le livre II porte sur le *dominium* divin. Celui-ci est défini comme la mesure de tout autre *dominium*. Il s'articule au droit divin, source du *dominium* humain. Le premier *dominium* divin porte sur « l'étant créé analogue » (la créature, II, 1, qui constitue le premier universel possible). Ce *dominium* est premier par la nature, par le temps et par la dignité. Les êtres libres accomplissent la volonté divine, et permettent à celle-ci de se réaliser dans la création. – Le droit humain a pour cause le droit divin, dont il est une participation. Il exerce une efficace sur chaque sorte de *dominium* créé et il en est le modèle universel. Rappelons que les deux espèces principales de *dominium* sont la propriété et l'exercice d'une juridiction temporelle. D'où la conclusion : on possède selon ce qu'on est : pour posséder justement, il faut soi-même être juste. Si on est dans le péché, on n'est plus rien, et on ne possède les choses qu'en apparence, équivoquement.

Wyclif admire Bradwardine pour avoir soutenu que nos actions sont déterminées par la volonté divine¹³. Cela conduit Wyclif à concevoir le *dominium* divin comme immédiat et non comme hiérarchique : Dieu est la cause immédiate de l'action humaine. Si tout mouvement créé se fonde directement en Dieu, tous les actes de sa puissance ne sont réalisés que par l'action immédiate de Dieu. Une créature peut donner à une autre la puissance d'agir, ou détenir un *dominium* sur une autre, mais toute action créée repose sur l'acte divin de création. Si quelqu'un a une autorité sur un autre, c'est parce que Dieu l'a ordonné, sans que cela implique d'ordre hiérarchique.

Pour Wyclif, le *dominium* civil est le prolongement du *dominium* naturel, celui que l'homme possédait à l'origine dans l'état de nature. Le pouvoir et la propriété civile ne forment pas un substitut contingent et artificiel (une « annexe », comme chez FitzRalph), mais une participation à la justice de l'ordre naturel. Dès lors, Wyclif en déduit une double thèse symétrique : 1. Un homme en état de péché mortel a perdu la justice et n'a aucun *dominium*. 2. Un homme en état de grâce participe à la seigneurie divine et est maître de l'univers, à tel point qu'il n'a même pas besoin du droit de propriété. – S'il n'y avait que Dieu il se dominerait lui-même. Si la créature a une domination sur quelque chose, Dieu la possède avant lui. Du seul fait qu'une créature domine sur une autre, Dieu domine préalablement l'un et l'autre. – Tout *dominium*

13. *De causa Dei*, éd. H. SAVILLE, Londres 1618, II, 20 : « Quod cuiuslibet actus voluntatis creatae Deus est necessarius coeffector ».

fini est fondé sur la grâce : toute autorité et toute propriété est accordée directement par la grâce de Dieu et perd sa légitimité dès que son détenteur est coupable de péché mortel. Par conséquent, la véritable Église est l'Église invisible des chrétiens en état de grâce. *La grâce est la condition nécessaire du tout dominium civil.*

Le livre III demande si Dieu peut donner, recevoir et prêter. – Peut-il donner ? Comme FitzRalph, Wyclif pense que Dieu peut donner de ses biens sans aliéner sa seigneurie sur eux (III, 1). Le *dominium* n'implique pas la propriété, mais il admet la communicabilité, la propriété n'ayant été introduite qu'en raison du péché. L'homme n'est qu'un « intendant du *dominium* terrestre », et s'il donne quelque chose sans l'autorité de Dieu qui le lui a « prédonné », il est coupable de péché grave, et il n'a aucun droit sur ce qu'il donne, tout autant que celui qui le reçoit. Dieu n'enlève rien à l'homme juste (III, 2), mais il lui donne l'usage de toute créature, et il reprend son bien à celui qui en use mal. – Peut-il recevoir ? Il reçoit ce que chaque créature possède. Tout ce qu'il donne, il le reçoit de lui-même (III, 3). L'homme reçoit « selon ses besoins, d'un Seigneur supérieur et par pure grâce » (III, 3). Mais Dieu reçoit de lui-même, et sans besoin. Il n'en est pas enrichi, parce qu'il est riche par essence (Romains 10, 12, cf. FitzRalph). Ce qu'il donne aux hommes est avant tout sa grâce, sans rien aliéner du sien. Or la propriété privée suppose que les hommes s'excluent les uns les autres. Les relations de propriété privée entrent en conflit avec le *dominium* divin, puisque Dieu a un *dominium* immédiat sur toutes choses prises en commun. – Peut-il prêter ? Certainement. Tout ce qu'il accorde à la créature est en réalité prêté (III, 4). L'homme ne mérite sa grâce que *de congruo* (parce qu'il convient que Dieu la donne, par condescendance) et non *de condigno* (comme s'il la méritait, à valeur égale). Le véritable mérite est conféré par Dieu lui-même. Si un individu méritait *de condigno* le don par Dieu d'un bien ou d'un pouvoir, les choses iraient autrement, mais puisque l'homme ne peut que revendiquer des biens par un mérite congruent, les relations de propriété privée ne sont pas méritées. Par conséquent, l'Église ne produit pas, ne donne pas, ne confère pas la grâce – images impropres venues des seigneuries humaines ; elle se borne à la redistribuer (*dissipare*) (III, 6). L'acte de donner, de recevoir et de prêter, provient du *dominium* divin. Dieu seul peut donner, parce qu'en tant que créateur, il est le seul à avoir des biens.

Nous avons ensuite examiné le *De civili dominio*. Celui-ci comporte trois livres. Le Livre I introduit la nécessité de la grâce pour un *dominium* humain juste. Le droit divin est préalable au droit civil, comme le *dominium* naturel au *dominium* civil. Dieu donne le *dominium* civil juste à ceux qui le méritent dans le monde après le péché, en compensation partielle pour la perte du *dominium* naturel. Le *dominium* naturel ne connaissait pas la propriété, le *dominium* civil l'implique. Wyclif cite ainsi Augustin, *Lettre 153* § 26 :

Si nous considérons avec discernement ce qui est écrit : “Le fidèle a le monde entier pour richesses, l'infidèle n'a pas une obole [Prov. 17, 6, LXX]”, ne prouverons-nous pas que tous ceux qui pensent jouir de biens acquis de manière licite, et qui ne savent pas en faire usage, possèdent le bien d'autrui ? Car cela n'appartient certainement pas à autrui, ce qu'on possède par un droit ; et ce qu'on possède par un droit, on le possède avec justice ; et on possède avec justice ce qu'on possède bien. Donc tout ce qu'on possède mal est à autrui, et celui-là possède mal qui use mal [...] ; mais n'importe où

ceux-ci se rencontrent, ils méprisent d'autant plus ces richesses qu'ils pourraient les posséder avec plus de justice. Or personne ne possède mal la justice, et celui qui ne l'aime pas ne la possède pas. Quant à l'argent, les méchants le possèdent mal ; et les bons le possèdent d'autant mieux qu'ils l'aiment moins.

Nous avons souligné que Wyclif coupe ce texte avant la suite, qui implique la reconnaissance d'un droit civil autonome : « Mais on tolère l'iniquité de mauvais possesseurs ».

Il existe trois sortes de possession : naturelle, civile et évangélique (I, 3). Si Pierre détient (*occupat*) par la force un territoire dont Paul a hérité, Pierre n'a qu'une possession naturelle, tandis que Paul a une possession civile. Mais c'est seulement si Paul est en état de grâce que Paul a une possession évangélique. – Un homme en état de péché n'a aucun droit au *dominium*, tandis qu'un homme en état de grâce possède tous les biens de l'univers. En effet, on ne peut pas légitimement posséder un bien si on ne peut pas en user justement. Tout *dominium* doit être accordé par Dieu ; mais si Dieu permet à ceux qui ne sont pas justes d'user de ses biens, il ne leur accorde aucun droit sur eux :

Celui qui abuse de son pouvoir est en possession injuste des biens du Seigneur, car sans autorisation donnée pour cela : c'est pourquoi le Tout-puissant, par ce fait même, le dépouille de son droit » (I, 6, éd. R. Poole, Londres 1885, p. 45).

On ne peut pas légitimement posséder un bien si on ne peut pas en user justement. Mais si un homme est en état de péché, chacune de ses actions est injuste ; il ne peut donc user de rien justement, ni rien posséder justement.

Une première section (chap. 17 à 25) porte sur les relations entre droit divin et droit humain. Le droit séculier est artificiel, mais potentiellement juste. Le droit canon est artificiel, mais finalement inutile : pour tout le monde, y compris le clergé, « avoir des richesses est une charge et un péril » (I, 22). La loi divine est une loi parfaite donnée par Dieu et le Christ pour le gouvernement de l'Église. Ainsi, la loi de l'Évangile, ou Loi du Christ, est source et mesure de toute justice terrestre. – La deuxième section (chap. 26 à 34) porte sur la relation entre loi divine et loi humaine. Elle porte sur les critères d'accession juste au gouvernement, sur la tyrannie et la servitude, sur la nature de la royauté. – La troisième section (chap. 35-42) explique la nécessité de seigneurs non-ecclésiastiques pour réguler la richesse ecclésiastique. L'Église est redéfinie comme l'ensemble des prédestinés (des élus) et non comme une institution visible, il revient donc au pouvoir séculier de *limiter son pouvoir et de gérer ses richesses*. Mais comment sait-on qui est prédestiné et qui ne l'est pas ? Qui a la grâce ?

Personne ne sait s'il est lui-même prédestiné ou non. Sans une révélation spéciale, personne ne peut affirmer qu'il est prédestiné ; et pareillement, il ne peut pas affirmer qu'il est un membre de l'Église, ou même qu'il est sa tête » (*De ecclesia*, éd. J. Loserth, 1886, p. 5).

Mais si on laisse le bénéfice du doute à chaque personne, le principe perd toute efficacité. Or Wyclif soutient qu'il y a des gens qui sont des pécheurs manifestes, et que nous avons donc le droit de rejeter leurs titres. Et il y en a particulièrement dans les rangs du clergé.

S'ils ne sont pas prédestinés, les papes et les prélats ne sont pas vraiment membres de l'Église. Ils perdent leur droit de propriété et leur autorité. Ils ne doivent être obéis que dans la mesure où ils disent et ordonnent la loi du Christ. Et croire que tel ou tel homme est valablement pape ne fait pas partie de la substance de la foi. Pourtant, le clergé peut encore valablement administrer les sacrements (mais non vendre des indulgences). – On le voit, l'Église devient invisible, et rien ne permet de garantir objectivement qu'une personne ou une action en fait légitimement partie.

Le livre II justifie alors la légalité des interventions séculières dans les affaires ecclésiastiques. – Le livre III attaque la propriété privée, surtout dans sa forme ecclésiastique. Wyclif expose la pureté de la pauvreté apostolique. L'autorité civile et la propriété privée sont plus éloignées de la loi du Christ que le mariage charnel. Mais ceux qui vivent dans la vie active doivent agir comme des bergers pour le troupeau des élus (III, 11). « Le pape n'est pas Seigneur des biens de l'Église par un titre civil, mais par grâce » (III, 17). Wyclif approuve explicitement l'abandon du *dominium* papal sur les biens franciscains. Mais il demande aussitôt la génération du principe : l'Église doit se réduire définitivement au *dominium naturale*, et remettre tout son *dominium civil* aux mains des laïcs (pour FitzRalph, la possession était compatible avec la perfection des membres du clergé, du moment qu'elle était au service des pauvres). C'est au fond le modèle franciscain qui est généralisé : toute l'Église doit se comporter comme les franciscains spirituels souhaitaient le faire, renoncer à toute richesse et toute propriété civile exclusive. Le Christ n'a vraisemblablement pas été propriétaire, mais seulement locataire de sa maison, « comme les pauvres ouvriers » (III, 7). Il convient donc de confier le *dominium civil* des biens ecclésiastiques aux laïcs, sur le modèle des intendants dans l'ordre franciscain.

FitzRalph et Wyclif proposent ainsi une réinterprétation de la pauvreté franciscaine : le choix de la désappropriation devient un critère pertinent pour poser le problème des possessions ecclésiastiques, et une proposition valide pour toute l'Église. Chez FitzRalph, pour défendre la position des séculiers. Chez Wyclif, au contraire, pour justifier une radicale dépossession du clergé.

C. Jean Gerson (1363-1429)

Nous avons souligné l'enjeu de la pensée de Gerson, à la fois théologien nominaliste, chancelier de l'université de Paris de 1395 à 1415, théoricien du conciliarisme, adversaire de Jan Hus, et acteur important de la vie politique et religieuse de son temps. Son adversaire Jean Hus est, comme Wyclif, également un partisan d'une désinstitutionnalisation de l'Église et de l'État, remplacée par la légitimité des prédestinés. C'est également une sorte de théocratie directe. Gerson s'appuie comme Wyclif sur FitzRalph, mais il en tire d'autres conséquences.

Il admet comme FitzRalph la subdivision du *dominium* en naturel ou originel, positif, et évangélique¹⁴. Il distingue le *dominium* naturel ou originel du *dominium* évangélique, conféré par la grâce. Il considère le droit comme un transcendantal

14. GERSON, *De dominio divino et evangelico* = 236. In *Coena Domini, Œuvres complètes*, V. *L'œuvre oratoire*, « Sermon pour le Jeudi saint », Paris, 31 mars 1401, éd. P. GLORIEUX, Desclée, Paris-Tournai-Rome, 1963, p. 405-419.

convertible avec l'étant, et proportionnel au degré d'être. Le droit est considéré comme un « pouvoir de bien agir par une faculté naturelle »¹⁵, c'est-à-dire comme une puissance active. Celui-ci revient à la nature de l'étant, il est métaphysique, *ce qui veut dire qu'il ne disparaît pas quand on perd la grâce*. Gerson distingue trois ordres, divin, naturel et positif, qui se réfractent en trois domaines : le régime (*politia*), la juridiction, et le *dominium*. Chaque *dominium* est une manière de prendre (*assumere*) les choses en son pouvoir (*in sui facultate*, p. 144). Gerson traite le *jus* comme un équivalent du *dominium*, comme un *droit subjectif*, une liberté (*liberty*) et une souveraineté (ce que Richard Tuck, *Natural Rights Theories*, Cambridge, 1979, chap. 1, appelle un droit « actif »).

Richard FitzRalph prend le concept de *dominium* dans un sens plus strict (*strictius*) que Gerson ne l'admet : il existe aussi un *dominium naturel légitime*. Cette interprétation permet de comprendre que le péché actuel n'entraîne pas la perte du *dominium* ou du droit de propriété (contre Wyclif). Le *dominium* originel (dans l'état de nature innocente) était inaliénable, mais il n'était pas nécessairement fondé sur la charité (et la grâce), *c'était un dominium de liberté*, une faculté d'agir ou de ne pas agir (p. 145). Par le péché, l'homme ne perd pas la liberté (ce qui est radicalement non-augustinien !). Dans ce *dominium*, aucune autorité politique n'était nécessaire. Au cœur du *dominium* naturel, on trouve une liberté, elle-même naturelle.

Même dans l'état de péché, la liberté humaine demeure. Mais avec l'arrivée du péché, une forme d'autorité gouvernementale devient nécessaire « pour que les hommes vivent en paix et rendent à chacun son droit ». Et puisque le *jus* et le *dominium* sont fondés sur la liberté, l'homme possèdera encore son *dominium* naturel (ou originel). Gerson se bat ainsi sur deux fronts : contre Wyclif, il établit que l'homme ne perd pas son *dominium* par le péché mortel ; contre les prétentions hiéocratiques, il montre que la papauté n'a pas le pouvoir d'excommunier les gouvernants pour exiger leurs soumissions : ils ont des droits à eux. C'est-à-dire que le droit naturel est devenu, dans son vocabulaire, un « pouvoir d'agir », une puissance active, indexée sur la liberté, ce qui correspond, dans le vocabulaire des historiens contemporains, à un *droit subjectif*.

Gerson insiste sur trois différences entre le *dominium* évangélique et le *dominium* civil (p. 149) : 1. Tandis que le *dominium* évangélique existait dès l'état de nature instituée, le *dominium* civil a été institué à l'occasion du péché originel, pour pallier ses conséquences. 2. Le *dominium* de charité est partagé à égalité sans être perdu, tandis que le *dominium* civil suppose une inégalité. 3. Le *dominium* évangélique est inaliénable, le *dominium* civil est aliénable. Bref, le *dominium* civil ne dépend pas de la grâce, c'est ce qui l'empêche de vaciller sur ses bases : on peut garder le *dominium* civil même en état de péché mortel.

Soucieux d'échapper à la déréalisation par la grâce de Wyclif et de Hus, Gerson ajoute qu'une faute cachée ne peut pas enlever le *dominium*. Seule une faute contraire à son exercice le peut. La troisième différence est confirmée : si on n'a pas la charité, on peut garder le *dominium* civil. Il ne peut être annulé que conformément aux lois

15. GERSON, 97. *De vita spirituali animae, lectiones sex*, janvier-juillet 1402, *Œuvres complètes*, III. *L'œuvre magistrale*, éd. P. GLORIEUX, Desclée, Paris, Tournai-Rome 1962, p. 113-202, p. 141.

civiles. Le pape ne cesse pas d'être pape en raison de ses péchés. Il faut radicalement distinguer les ordres, et ne pas confondre *dominium* civil et *dominium* religieux.

La rencontre de multiples *dominia* entraîne des paralogismes : l'autre extrême est l'adage des décrétales « *papa a nemine judicatur* ». – Or le *dominium* pontifical n'est pas absolu : il serait légal de résister au pape s'il tentait une voie de fait (*via facti*) contre les vies ou les biens des fidèles, et offensait la justice (par exemple en violant des femmes) : « Le pouvoir d'un supérieur ne peut pas s'exercer contre la vérité de la loi naturelle ou divine ; car ce pouvoir n'a pas été donné pour la destruction mais pour la construction » (p. 153).

Le pape possède : 1. Une autorité donnée par Dieu sur toute l'Église, « avec les pleins pouvoirs pour ce qui se rapporte au gouvernement spirituel de l'Église proprement dite ». 2. Un pouvoir canonique sur les affaires de l'Église, qui sont appelées improprement spirituelles : le gouvernement administratif de l'Église, la provision des bénéfices, la juridiction temporelle sur les biens de l'Église. 3. Un pouvoir temporel qui vient du consentement des princes, spécialement des Empereurs, comme de leurs sujets, ce qui inclut la « donation de Constantin ». 4. Le pouvoir qu'un supérieur possède par droit naturel sur ses sujets, dans une relation semi-féodale ou politique.

II. Duns Scot, *Questions sur la métaphysique*, traduction et commentaire (second semestre)

Le séminaire a été consacré aux *Questions sur la métaphysique*, et à la distinction de Scot sur l'individuation, dans son *Ordinatio* II, d. 3. – Les résultats de ce séminaire ont été publiés : *Lire le Principe d'individuation de Duns Scot*, Vrin, Paris 2014.

III. Séminaire de Master

Une journée d'études a été consacrée au problème de la traduction des *Questions sur la Métaphysique* (avec J.-P. Anfray, D. Arbib, D. Demange, I. Lévi, A. Levilion, F. Loiret, A. Oliva, D. Poirel, M. Roques). Le premier volume devrait paraître en 2015.