Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

120 | 2013

**Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2011-2012)**

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge

Conférences de l'année 2011-2012

Olivier Boulnois

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1172>

DOI : 10.4000/asr.1172

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2013

Pagination : 175-186

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], 120 | 2013, mis en ligne le 02 juillet 2013, consulté le 12 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1172> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1172>

Tous droits réservés : EPHE

**I. *Dominium* : pouvoir, propriété, domination (XIII^e-XV^e siècles)
(premier semestre)**

Ce séminaire fut consacré au concept de *dominium*. Le concept est multiforme. Il signifie d'abord seigneurie, domination, domaine, mais renvoie aussi bien aux rapports de suzeraineté (relation féodale entre le seigneur et ses vassaux) qu'au pouvoir sur son domaine direct, c'est-à-dire ses biens et ses serfs. Il implique donc autant une relation de propriété qu'une autorité politique, à un pouvoir sur les hommes qu'à un pouvoir sur les choses. Il hésite entre la possession et le pouvoir, la domination et l'autorité, entre le fait et le droit. Il évoque des réalités sociales typiques du féodalisme, mais évolue en même temps que la société qu'il décrit.

Le concept de *dominium* signifie étymologiquement la domination d'un seigneur (*dominus*) : le concept joue dans trois *domaines*, Dieu, l'homme et la nature – domination de Dieu sur l'humanité, de l'homme sur la nature, et sur les autres hommes. La question du fondement de la domination implique une autre question : quelle domination est le modèle ou le fondement pour les autres ? Nous avons examiné le problème essentiellement dans la théologie médiévale, mais celle-ci implique à son tour des concepts philosophiques et juridiques. Dans ce contexte, c'est souvent le pouvoir divin qui est pensé comme modèle pour la domination humaine.

Cette domination est à la fois conçue comme une possession des choses et comme un pouvoir sur les personnes. Le *dominium* sur les choses est soit une possession en commun, soit une possession en propre (et c'est à ce moment-là que naît le concept de propriété – *proprietas*). Le *dominium* sur les personnes reçoit son articulation à partir de la traduction de la *Politique* I d'Aristote. Dans la *civitas*, le *dominium* s'exerce de deux manières : il est royal (équivalent du régime monarchique chez Aristote, avec un pouvoir plénier, *plenitudo potestatis*, cf. Thomas, *Sententia Libri Politicorum* I, 1, 5), ou politique (équivalent du régime démocratique, qui concerne toute la cité, et qui est réglé par des lois). Dans la *domus* s'exerce aussi un double pouvoir : domestique (équivalent du pouvoir économique chez Aristote : c'est celui du père de famille, qui s'exerce sur des hommes libres) ; ou despotique (entre le maître et l'esclave).

Au cours du Moyen Âge, le concept de *dominium* s'est trouvé impliqué dans de nombreuses controverses doctrinales :

- le débat sur le *dominium du pape*, pour ou contre la *plenitudo potestatis*. Selon Jean Quidort, *De potestate regia et papali* (1302-1303) les royaumes ont un *dominium*, mais il n'y a pas de *dominium* de l'Église sur la société civile ;
- le débat sur la *pauvreté franciscaine*. La bulle de Nicolas III, *Exiit qui seminat* (1279) autorise le renoncement à tout bien propre ; Clément V, *Exivi de paradiso* (1312) considère ce renoncement comme un renoncement au *dominium* sur les choses, mais autorise un « usage pauvre » ; Jean XXII, dans la constitution *Cum*

inter nonnullos (1323) déclare hérétique l'idée que le Christ n'aurait eu aucun droit sur ses biens ;

– les *thèses de Wyclif*, contre le *dominium* de l'Église (qui font la synthèse des deux précédents débats). Grégoire XI, dans sa lettre « *Super periculosus* » (22 mai 1377) condamne l'idée que Dieu seul a un *dominium* parfait sur les biens terrestres, que l'homme n'en est que l'administrateur par grâce et qu'il n'y a pas droit s'il n'est pas en état de grâce. Cette condamnation sera reprise en 1415 au concile de Constance, contre Jan Hus ;

– l'affrontement entre *pouvoir constitutionnel ou conciliaire* et *pouvoir pontifical*. Le schisme de 1378 à 1417 a posé le problème du pouvoir du pape. On propose que le concile soit supérieur à l'autorité du pape et que le vrai gouvernement de l'Église réside dans cette assemblée. Lors du concile de Bâle (1431-1449), naît le concept de conciliarisme. Celui-ci désigne les théories qui prônent une supériorité du concile sur le pape. On retrouve, au niveau de l'Église universelle, la tension entre pouvoir royal et *dominium* politique.

À titre de sondage préliminaire, nous avons exploré la géographie du problème chez Thomas d'Aquin. Nous avons aperçu quatre lieux d'occurrence du terme *dominium* : 1. le pouvoir divin ; 2. le *dominium* de la volonté sur ses propres actes ; 3. le *dominium* sur les personnes ; 4. le *dominium* sur les biens.

Nous avons isolé et examiné deux grands nœuds : 1. l'interprétation du péché originel et l'origine du droit ; 2. la pauvreté franciscaine et la restauration de l'utopie originelle. Mais auparavant, nous avons étudié séparément les deux principales sources de la théorie médiévale du *dominium*.

1. Les principales sources de la théorie médiévale du *dominium*

a. Augustin

Dans une perspective augustinienne, le concept de *dominium* n'a pas bonne presse. Il est en effet le principe de l'appropriation, qui est une forme de déchéance, ou de chute. Augustin défend une sorte de « *communisme métaphysique* », c'est-à-dire de supériorité du commun sur le propre¹. Il s'alimente d'abord à la description de la communauté chrétienne primitive (*Actes* 2 et 4), où les premiers chrétiens mettaient tout en commun, ne revendiquaient pas pour leur ce qu'ils possédaient, et donnaient à chacun selon ses besoins. Un tel idéal reste l'horizon de la *Règle* de saint Augustin. L'utopie d'une société sans propriété privée est attestée comme réelle dans la première communauté chrétienne et dans la vie monastique. Au contraire, *l'amour-propre* consiste à perdre ce qu'on possède en commun (la vérité, le bien, etc.) et à être réduit à ce qu'on possède en propre (*La Genèse au sens littéral* IX, 15, 19). Le péché consiste précisément dans la volonté pour l'homme d'être l'égal de Dieu, c'est-à-dire de *s'affranchir de son dominium* (*La Genèse, Contre les Manichéens* II, 17, 25). Par un phénomène de transfert, l'homme, en voulant

1. Cf. G. MADEC, « Le communisme spirituel », *Homo Spiritualis: Festgabefür Luc Verheijen OSA*, Würzburg 1987 (Cassiciacum 38), p. 225-239, repris dans *Petites études augustinienes*, IEA, Paris 1994, p. 216-231)

s'affranchir du *dominium*, est devenu *dominus* de l'homme, c'est-à-dire *servus*. L'appropriation, c'est la domination de l'homme par l'homme.

Augustin compare la République, qui était florissante lorsque l'on préférait la « cause du peuple » (*res populi*), le « bien commun » (*res communis*) à la communauté chrétienne primitive (*Cité de Dieu* V, 18, 2) : « Ce sont les biens qu'on possède chacun pour soi qui provoquent les différends, les inimitiés, les discordes etc. » (*Enarrationes In Psalmos* 131, 5-6 ; PL 37, 1706-1707). Nous verrons qu'au Moyen Âge la thèse peut se renverser : c'est pour éviter les litiges que l'on possède chacun pour soi.

Dans l'état originel, l'homme dominait seulement sur les animaux. L'esclavage n'apparaît pour la première fois dans la Bible que lorsque Noé réproche le péché de son fils (Gn 9, 25). Plus généralement, les patriarches étaient bergers d'animaux et non pas rois. La domination de l'homme sur l'homme n'apparaît qu'après la chute (*Cité de Dieu* XIX, 15). Pour Augustin, la première cause de l'esclavage et de la domination politique est donc le péché, ce qui signifie qu'une cité parfaite n'en aurait pas besoin.

Par-delà Augustin, la pensée des Pères de l'Église a une forte dimension anti-individualiste. Selon l'autorité d'Isidore (*Étymologies* V, 4, 1), le droit naturel comprend l'union de l'homme et de la femme, la succession et l'éducation des enfants et la « *possession commune de toutes choses* » (*communis omnium possessio*). « Si tous avaient une même liberté, *personne ne dominait personne* ». Ce texte est passé dans le *Décret* de Gratien d.l, ch. 7. L'homme originel avait l'usufruit des biens naturels, mais il n'en avait pas le *dominium*, c'est-à-dire la propriété civile.

Selon Grégoire le Grand, *Morales sur Job* XVI, 15, 22-23, l'homme ne domine pas sur les êtres rationnels, mais *seulement sur les êtres irrationnels* – s'il domine sur d'autres hommes, c'est parce qu'ils sont soumis à la passion en eux. S'ils étaient purement rationnels, ils seraient tous égaux. Ce texte est passé dans la *Glose ordinaire* sur Gn 9, 2.

b. Aristote

Guillaume de Moerbeke, dans sa traduction d'Aristote, n'emploie pas le terme *dominium*, sauf à deux reprises peu significatives : *parvum dominium* pour traduire *oligarchia* (*Rhétorique*) ; *dominium* pour traduire l'*archè*, c'est-à-dire le commandement des magistrats (archontes). En revanche, Aristote permet de penser la *quadrupartition* des pouvoirs que nous avons évoquée en introduction (*Politique* I, 1). De plus, il affirme qu'il existe une forme d'esclavage et donc de *domination naturelle*, puisque certains sont par nature chefs et maîtres, tandis que d'autres sont sujets et esclaves (*Politique* I, 2). Enfin, il soutient que « la *possession des choses extérieures* est naturelle à l'homme » (*Politique* I, 3). Ces deux dernières thèses font de lui l'exact opposé d'Augustin. Aristote oriente la possession en vue des besoins de la vie (1253 b 30), et distingue très clairement l'acquisition (*acquirere*) d'un bien (sa production), qui fait partie de l'administration domestique (*oconomica*), de l'usage d'un bien (*uti*), qui dépend de l'art de la chrématistique (art de gagner de l'argent – commerce lointain). Ainsi, Aristote distingue deux régimes « économiques », l'économie au sens propre, qui reste solidaire de la nature et

qui se charge de produire, stocker et gérer les produits nécessaires à la vie, et la *chrématistique*, illimitée, qui ne vise que l'enrichissement, et exige une régulation éthique parce qu'elle permet de substituer l'argent aux biens eux-mêmes. C'est l'opposition entre la production de richesse et la spéculation, qui restera au cœur de la condamnation de l'usure.

2. *Le développement de la thèse augustinienne selon laquelle le dominium provient de la chute*

Le premier grand nœud du problème est constitué par la nouveauté franciscaine. Comme Augustin, François d'Assise considère la volonté propre comme la source de tout mal. C'est ainsi que l'arbre du bien se change en arbre du bien et du mal.

Celui-là mange de l'arbre de la science du bien et du mal, qui suit sa volonté propre et se glorifie du bien que le Seigneur dit et opère en lui ; [...] ce bien devient pour lui le fruit de la science du mal (*Admonitions* 2).

L'obstacle au salut de l'âme, ou à l'expérience absolue, c'est l'« homme charnel » de Paul et d'Augustin. Mais l'homme charnel, c'est aussi l'homme économique, juridique et politique. Le corps des hommes n'est pas seulement leur organisme, mais leur corps social, leurs outils, l'organisation qui les lie à cette terre et permet son exploitation. Comme le suggère Giorgio Agamben (*De la très haute pauvreté*, Paris 2011), tout cela, on peut l'appeler « *homme économique* » : en face de cela vient l'idéal franciscain, « l'homme pauvre ».

Alors que les ordres religieux admettaient une mise en commun des biens, donc une propriété commune de l'ordre ou du monastère, François proclamait qu'il est interdit aux frères de *recevoir de l'argent, même par personne interposée*. Néanmoins, on devra pourvoir aux nécessités des malades, à l'aliment et au vêtement, mais par l'intermédiaire d'amis spirituels (*Regula bullata* de 1223, 4, 1 et 2). Cette quasi-contradiction originaire restera difficile à résoudre.

Dès 1230, Grégoire IX, avec la Bulle *Quo elongati*, met au point l'idée que les frères ne sont jamais *domini* de l'argent qui leur est versé. Il est remis à un intermédiaire qui le gère pour eux. Contrairement aux autres ordres religieux, les frères n'ont *aucune propriété*, « *ni en commun ni en particulier* » des biens, mais ils en ont l'*usage*. La clé réside donc dans la distinction entre la propriété et l'usage. En 1245, Innocent IV, avec la Bulle *Ordinem vestrum*, met en place la fiction juridique selon laquelle c'est l'Église qui est propriétaire des biens de l'ordre. En 1279, Nicolas III, avec la Bulle *Exiit qui seminat*, distingue entre le *dominium*, l'usufruit (le droit d'usage) et l'usage de fait. Les frères ont un usage *de fait*, distinct de tout droit. Cela suppose que l'on puisse avoir un « *simple usage de fait* », sans *seigneurie (dominium) de droit*, ni même « droit d'usage ». L'opposition passe maintenant entre deux formes d'usage : l'un avec un droit, l'autre sans droit. Toute la querelle franciscaine portera sur cette revendication inouïe.

Le second grand nœud est celui de l'origine de la propriété, du droit et du pouvoir. Si l'homme n'avait pas péché, y aurait-il eu une seigneurie de l'homme sur l'homme, et une seigneurie de l'homme sur les biens ? Cela pose la question du rapport entre *l'état de nature originelle (institutum)* et *l'état de nature déchue*, historique, donc

celle du commencement de l'histoire, qui devient à l'époque moderne l'opposition entre état de nature et histoire.

3. Alexandre de Halès

Nous avons alors examiné la position d'Alexandre de Halès. Celui-ci pose trois questions, à cheval entre l'exégèse et la spéculation rationnelle :

a. Adam dominait-il les autres hommes ?

Alexandre (*Summa* II, q. 93, mb 1) distingue deux types de domination : l'une sur les hommes libres, l'autre sur les *servi* (serfs ? esclaves ?). Si l'homme n'avait pas péché, il y aurait eu une *domination sur des hommes libres* « *servitus liberalitatis sive dilectionis* », mais *pas d'esclavage* – « *servitus contradictionis sive violentiae* ». À l'origine, et dans l'idéal, il n'y avait *pas de domination politique*, mais bien une *relation volontaire de service*, qui n'était pas non plus l'égalité pure.

– Dominait-il sur les animaux ?

– Dominait-il sur les biens matériels ?

Les deux questions se croisent. Selon Hugues de Saint-Victor : l'homme était le possesseur et le « *dominus mundi* » (*De sacramentis* I, 2, 1 ; PL 176, 205) – ce grand thème du *dominium mundi* que se disputeront le pape et l'empereur.

Alexandre répond (II, q. 93, mb 2 ; II, 780) : Il avait bien un *dominium d'usage* : il domptait les animaux, mais *pas le dominium de possession*. « *Vouloir posséder* », c'est la faute de la cupidité, une faute qui n'existait pas dans l'état d'innocence : « Le premier homme n'a rien *voulu* avoir dans le premier état, qui ne lui soit concédé pour un usage (*usui*) ou un service (*officio*) ». Ce n'était donc pas sa possession. Il n'en était pas le maître. *A contrario*, la volonté fait son apparition comme source de la propriété.

b. L'homme a-t-il perdu le *dominium* sur les animaux à la suite du péché ?

Il semblait juste que l'homme dominât sur les animaux, à la fois pour le bien de l'homme, pour qu'il exerce sa rationalité en obéissant parfaitement au Créateur, et pour le bien des animaux : il était leur providence. Mais ce n'était pas un *dominium* de propriété (« *dominium proprietatis possessoriae* »). – Alexandre répond qu'il y a deux sens de *dominium* : 1. un droit de possession, qui permet d'user d'une chose selon son vœu (*pro voto*), pour son utilité et sa commodité, si bien que « rien dans la chose utilisable ne résiste à la *volonté de l'utilisateur* ». C'est ainsi que l'homme domine sur les réalités inertes ou les végétaux, parce que l'homme peut en user « très librement ». On voit ici que la propriété est identifiée à une soumission à la *volonté* de l'homme ; 2. une capacité de commander : il ne s'agit plus seulement d'utiliser mais d'ordonner « indifféremment » (cf. Aristote, *Métaphysique* Θ) à un être d'agir selon la décision de sa volonté. Il s'agit au fond de dompter. Et l'homme ne pouvait dompter que les êtres sensibles capable d'aller d'un côté ou de l'autre (les animaux).

4. Bonaventure

Nous avons vu d'abord deux questions sur le pouvoir hiérarchique (*praelatio*).

1. Tout pouvoir vient-il de Dieu ? 2. Le pouvoir hiérarchique vient-il de la nature

humaine, ou est-ce une peine du péché ? Puis une question sur la nécessité d'obéir au pouvoir hiérarchique : 3. Les chrétiens sont-ils tenus d'obéir aux tyrans ? (*Liber II Sententiarum*, art. 2 : « De potestate praesidendi » ; ed. minor, Quaracchi 1924, t. 2, p. 1046 a).

1. Sur l'origine du pouvoir, la Bible et le droit romain sont très critiques. Osée 8, 4 : « ils ont régné, mais sans moi ». Selon les *Institutiones*, il en a découlé les guerres et l'esclavage : la *potestas dominandi* est donc contraire au droit naturel. La puissance de diriger (*praesidere*) et de dominer est d'abord une vertu, par laquelle quelqu'un l'emporte sur un autre ; en ce sens, elle vient de Dieu. Mais il faut examiner comment on parvient à cette grandeur. Si c'est par la justice, cela vient de Dieu, à la fois pour le dirigeant et le dirigé. Si c'est par la ruse et la violence, il faut la comparer au mérite du sujet – cette supériorité est bonne comme épreuve des bons et punition des mauvais (Augustin). Mais comparée à la *volonté* de celui qui dirige, elle est injuste. (On constate l'omniprésence du terme *voluntas*). En somme, *tout pouvoir vient de Dieu, mais l'homme y accède par la justice ou par l'injustice*. Pourtant, même l'injustice d'un prince injuste a une valeur pour celui qui lui obéit. La domination des méchants appartient à une théodicée : la justice divine nous punit par l'injustice des hommes.

Bonaventure aborde le cas du *tyrannicide*. Un tyran est injuste, et même s'il nous est donné par Dieu, il est légitime de le destituer. Dieu a donné la vie au tyran, mais le tyrannicide la lui enlève justement. On voit ici que l'idée que tout pouvoir vient de Dieu (S. Paul) est *neutre politiquement*. Elle ne sacralise pas le pouvoir.

Le pouvoir hiérarchique est-il naturel ou une peine du péché ? (*Sentences II*, p. 1046 a). Il faut distinguer trois sens de la domination (*potestas dominandi vel praesidendi*) : 1. le plus large : la puissance d'user des choses à volonté, par quoi on dit que quelqu'un est seigneur de ses possessions (la propriété) ; cette puissance appartient à tout état, même à l'état de nature. Le *dominium* semble en quelque sorte *résorbé dans l'usage*. En ce sens, il est naturel ; 2. au sens large : commander à l'être rationnel et libre ; *la hiérarchie est naturelle* ; 3. au sens étroit, où le *dominium* est corrélatif de l'esclavage ; il n'y avait *pas d'esclavage* à l'origine.

Mais Bonaventure importe aussi en raison de son intervention dans le débat sur la pauvreté franciscaine. – Gérard d'Abbeville, adversaire de la pauvreté franciscaine, proclamait que séparer l'usage et dire que le *dominium* appartient au donateur jusqu'à ce que l'objet soit consommé ou usé, était absurde. Dans le cas des biens de consommation, *l'usage est inséparable de la propriété*. D'autres critiques affirment, comme lui, que refuser de rien posséder, c'est tenter Dieu, mettre sa vie en danger, ou l'obliger à intervenir en notre faveur.

Bonaventure rétorque dans l'*Apologia pauperum* : il faut distinguer, non seulement la propriété, la possession et l'usufruit, mais encore le *simple usage* (*simplex usus*) – la vie mortelle peut être dépouillée des trois premiers, mais non de ce dernier terme. On peut donc parvenir à la plus haute pauvreté, en renonçant aux trois premiers, mais jamais à l'usage. Il faut même s'en tenir à un usage restreint (*arctum usum*). Ce n'est même pas un usage légal, comme l'usufruit, qui suppose le transfert d'un droit. Bonaventure envisage donc la très haute pauvreté comme

une *forme de vie non-juridique*. – Peut-on défendre l'idée d'une vie soustraite au droit de propriété ? Le pape Jean XXII estimera que c'est impossible.

Mais Bonaventure utilise aussi les outils du droit ; il compare la très haute pauvreté des frères mineurs au cas d'un *mineur* juridique : un fou (*furiosus*) ou un pupille (*pupillus*). Il se réfère aussi à la loi sur le pécule (*Digeste*, Ulpien, 23, 2, 5) : le fils de famille peut utiliser les biens de son père comme un revenu personnel, sans être leur propriétaire ; on peut donc user d'un bien sans que cela implique de propriété. Cela s'explique parce que l'on ne peut, selon Bonaventure, acquérir une propriété que si l'on a une *intention d'acquérir* (*animus acquirendi*). Or les mineurs ont expressément la *volonté* (*voluntas*) contraire. Ils sont dénués « de désir et de domination » (*affectum atque dominium* – s'agit-il d'un hendiadys ?). *Le concept de volonté apparaît ici comme la fondation ultime de la propriété.*

Bonaventure va même jusqu'à dire que le propre du pouvoir impérial est de tenir pour non-fait ce qui a été fait. *Il peut ce que même la toute-puissance divine ne peut pas.* Il en va de même, à plus forte raison, pour le pouvoir pontifical. Le pape a un pouvoir légitime de séparer l'usage et le dominium.

C'est ce type d'explication qu'on retrouvera à la base de la Bulle de Nicolas III, *Exiit qui seminat* (1279) : les mineurs se trouvent par leur vœu de pauvreté dans une extrême nécessité, or l'extrême nécessité est exemptée de toute loi. Nicolas III invoque alors le *ius poli*, le droit du ciel, qui est une forme d'équité naturelle (chez Ockham, il deviendra un équivalent du droit naturel) : selon ce droit du ciel, on peut, en cas d'extrême nécessité, s'emparer de ce qui est nécessaire à la survie. Par conséquent, on pourra *distinguer le droit d'usage* (*ius utendi*), et le *simple usage de fait* (*simplex usus facti*). Le pape Nicolas III reprend le concept d'usage simple, distingué de l'usufruit, mais il le renforce par *l'opposition entre le droit et le fait*, qu'on trouve aussi chez Bonaventure. Les franciscains ont un usage de fait, qui échappe au droit, non seulement au droit de propriété, mais même au droit d'usage.

La situation est ambiguë : ce non-droit est quand même conforme à l'équité naturelle, c'est-à-dire qu'il est une forme de droit naturel. Quoi qu'il en soit, la pensée franciscaine peut articuler deux thèses, l'une sur l'origine (premier nœud), l'autre sur le retour à la justice originelle (pauvreté franciscaine, second nœud) : le *ius poli* (ou droit naturel) renvoie à une liberté de la volonté dans la résiliation de la propriété. Elle est *fondatrice du droit naturel moderne*. *L'idée d'un usage de fait hors droit mais appartenant au ius poli, même dans l'état présent, fait système avec une généalogie du droit où l'on affirme que, dans l'état primitif, l'homme n'avait pas de dominium sur les choses.*

Cette thèse est confirmée par Peckham, *Expositio super regulam fratrum minorum* : « sans consentement, on ne peut acquérir la possession » de quelque chose. Peckham affirme même que les derniers temps ont ranimé la « carence de tout droit commun ou propre » des Apôtres. Ils ont même « renouvelé le statut d'innocence perdue ». La vie franciscaine rétablit dans le monde contemporain le paradis perdu. N'est-ce pas la définition d'une utopie ?

L'historiographie ancienne (Georges de Lagarde, Michel Villey) insistait sur le *volontarisme franciscain*, et montrait qu'il était à la source d'une nouvelle approche du droit et de la politique, reposant sur les droits subjectifs. Des auteurs plus récents

insistent sur le fait qu'il n'y a *pas eu une doctrine unitaire* parmi les franciscains : à l'époque de Michel de Césène et d'Ockham, en rébellion contre le pape, des auteurs comme François de Meyronnes et Alvaro Pelayo soutenaient la théocratie pontificale. John Kilcullen nie même qu'Ockham ait été volontariste (« Stanford Encyclopedia of Philosophy », <http://www.science.uva.nl/~seop/archives/sum2010/entries/medieval-political/> (2 fév. 2013).

Certes, les franciscains n'ont pas une attitude politique unique parmi les franciscains. Mais au niveau de la *conceptualisation*, ce sont eux qui ont pensé le plus radicalement la pauvreté, et donc la propriété et la domination. C'est une invention conceptuelle, et en même temps un idéal de contre-société qui les caractérise. Leur idéal de pauvreté a été configuré par des concepts empruntés partiellement à leurs contemporains, mais profondément renouvelés, qui ont renouvelé la théorie politique. Il faut donc réhabiliter cette historiographie, même si le vocabulaire doit être précisé et conceptualisé. Il faut aussi reconnaître que la position des franciscains ne naît pas de rien. Et surtout prendre garde au fait qu'en face, *la position adverse continuait d'être soutenue et développée ; elle allait triompher avec Jean XXII*.

5. Naissance d'une doctrine du dominium naturel

Face à cette tradition en cours de formation, la position inverse se dégage progressivement. Il serait erroné de considérer la position franciscaine comme une position « progressiste » contre une position « traditionnelle ». Tout d'abord parce que le « communisme spirituel » a des racines anciennes. Mais aussi parce que la défense de la propriété privée s'est construite en même temps et peu à peu, contre la tradition des Pères, de l'exégèse et du droit romain.

a. Les évolutions du droit romain

Les autorités du droit canon (le Décret) affirment aussi que les biens sont originellement communs. La plupart des textes patristiques qu'il évoque sont *hostiles à la propriété privée*. Clément I, cap. *Dilectissimis*, c. 12, q. 1, c. 2 : « Tous ont dû avoir l'usage commun de toutes les choses qui sont dans ce monde ; mais par iniquité (*per iniquitatem*), l'un a dit que ceci était sien, un autre cela, et ainsi la division s'est faite entre les mortels ». Mais il y a des autorités en sens contraire : le droit romain dit aussi que les *res nullius*, comme les pierres précieuses trouvées sur le rivage, ou les animaux sauvages dans la nature, appartiennent à ceux qui les trouvent. (*Digeste* 1, 8, 3 et *Institutes* 2, 1, 12). Certains auteurs soulignent que l'interdiction du vol (dans les commandements divins) implique un droit de propriété.

C'est le juriste Rufin (vers 1160) qui fait une percée en distinguant deux sortes de loi naturelle : les *commandements* et les *déclarations* (manifestations). 1. Les commandements sont des lois morales universelles et immuables (*Die Summa Decretorum des magister Rufinus*, éd. H. Singer, Paderborn 1902, p. 6-7). 2. Mais les « déclarations » de la loi naturelle sont simplement les descriptions d'un état équitable, qui peut être modifié par l'introduction de lois humaines : ainsi, avoir toutes choses en commun est une déclaration de cette sorte, et non un précepte ; la déclaration est donc révocable. Pour Rufin, après la chute d'Adam, les hommes ont vécu un certain temps comme des bêtes brutes, mais les étincelles de sagesse

qui persistaient en eux les ont conduits à entrer en contact les uns avec les autres pour former des conventions. Ils ont établi le premier corps de lois, incluant celles sur le droit de propriété. Il y a donc eu une division de la propriété par un accord humain, mais dans une société pré-politique.

D'autres canonistes considéraient que la loi de nature était primitive ou permissive. Elle était *originelle sans être normative*. Elle n'avait pas de force obligatoire. C'était un cas particulier sans valeur de modèle pour aujourd'hui.

Huguccio (vers 1190) préfère une autre solution : il soutient que la propriété commune est un précepte de la loi naturelle toujours valide, mais seulement au sens où les biens possédés par des individus doivent être partagés avec les autres *en cas de nécessité*. La propriété, en ce sens, est *individuelle envers le propriétaire*, mais *commune en ce qui concerne l'usage* (au moins en cas de nécessité). L'argument en faveur de la propriété ne repose pas sur un appel à l'état originaire. Huguccio comprend le droit naturel comme la raison inhérente aux hommes.

Pour Rufin et Huguccio, le communisme primitif n'est pas un idéal à restaurer, mais seulement le point de départ d'un processus historique d'où est sortie la propriété privée. Comment légitimer la propriété si son origine est inique ?

1. Selon une première réponse, le premier acte d'appropriation était en effet injuste. La première personne qui a pris pour elle-même ce qui était commun était un voleur, Nemrod, le « puissant chasseur » de la Genèse 10. Il revient souvent dans la littérature médiévale comme un tyran, d'après les *Antiquités* de Flavius Josèphe : celui qui a construit la tour contre le Seigneur, et celui qui a voulu pénétrer au-delà du ciel. Mais malgré son origine violente, la propriété est finalement devenue légitime, par le biais de la coutume et des lois acceptées par consentement mutuel.

2. D'autres interprètent l'expression « *per iniquitatem* » chez Clément au sens de *propter iniquitatem* (pour [tenir compte de] l'iniquité) : l'acquisition de la propriété n'était pas inique en elle-même, mais elle a été rendue nécessaire pour éviter les dommages que pourrait créer l'injustice, c'est-à-dire le péché originel et la corruption qui en a découlé. Indirectement, cet acte d'appropriation devient justifié. On retrouvera cette solution chez Duns Scot.

b. La position de saint Thomas d'Aquin

C'est dans cette perspective exégétique et juridique qu'il faut situer la position de saint Thomas.

Tout d'abord, l'idéal de la pauvreté selon Thomas est très différent de celui des franciscains. La pauvreté est un moyen de la perfection, et non un but en soi (*Summa theologiae* II-II, q. 188, a. 7). Elle permet d'éviter le « souci de ce monde » (Mt 13). Or le souci d'avoir des biens « en quantité modérée », quand ils suffisent à la « simple subsistance », n'est pas contraire à la perfection de la vie chrétienne. Certes, avoir quelque chose *en propre* y est contraire. Mais le souci pour les biens *communs* peut convenir à la charité. Thomas justifie donc l'ancienne solution des ordres religieux non mendiants : les biens sont communs à l'ordre et non propres aux moines. On doit simplement en avoir une quantité modérée. *Il ne faut donc pas rechercher la plus haute pauvreté*. En effet, la perfection n'est pas proportionnelle au degré de pauvreté, car on peut avoir plus de souci d'une moindre richesse, ou

moins de souci d'une richesse plus grande. La solution de Thomas implique aussi une individualisation du sentiment religieux, qui n'est plus indexé sur un comportement observable.

Un certain nombre de questions se dégagent :

1. D'où vient que l'homme soit « maître et possesseur de la nature » ? Est-ce une alliance avec Dieu qui fonde ce contrat naturel ? Ou bien est-ce sa nature d'homme rationnel et libre ? Dans la *Somme théologique* II-II, q. 66, a. 1, Thomas parle d'un « *naturale dominium* » de l'homme sur les choses extérieures, parce qu'il peut user d'elles par sa raison et sa volonté, en vue de sa propre utilité, comme si elles étaient faites pour lui. Pour Thomas, la maîtrise sur les animaux est naturelle. Il s'agit de maîtriser leur usage, ce qui ne veut pas dire qu'il soit directement maître de leur réalité. Ce n'est pas pour autant une propriété. La domination sur les animaux (domptage) est différente de la domination sur les biens et sur les hommes.

2. Peut-on parler d'un *dominium* naturel dans l'état de nature ? Pour Thomas, selon le droit naturel, il est *licite de posséder des biens en propre* (II-II, q. 66, a. 2), si l'on entend par possession le pouvoir de se procurer des biens et de les distribuer. Mais selon le même droit naturel, *leur usage est commun*, pour qu'il puisse les communiquer en cas de nécessité. En droit naturel, leur destination est universelle. Thomas admet donc la propriété individuelle des moyens de production, mais non celle des biens de consommation. (Cette solution, la destination universelle des biens, est proche de celle de Huguccio).

Pour Thomas, lorsque le droit naturel affirme la communauté des biens, ce n'est pas exclusif d'une possession en propre : c'est simplement que *la possession n'a pas été distinguée*, et qu'elle le sera par le droit positif (II-II, q. 66, a. 2 ad 1). La communauté des biens relève du *droit naturel* au sens où c'est le droit commun à tous les animaux – il n'y a pas de correspondance naturelle entre tel champ et tel propriétaire. Mais par le *droit des gens*, propre à l'homme, « il est naturel à l'homme, selon la raison naturelle » que ceci soit à l'un, et cela à l'autre, pour une existence pacifique (II-II, q. 57, a. 3). *La propriété privée est l'accomplissement du droit naturel dans les sociétés concrètes*, c'est un droit positif, mais il est conforme à la raison, c'est-à-dire au droit naturel.

De même, Thomas affirme qu'il y avait une *hiérarchie* (*praelatio*) dans le jardin d'Éden. Il tire ainsi toutes les conséquences de la thèse aristotélicienne selon laquelle l'homme est naturellement un animal politique : la domination sur les biens et la domination sur les hommes en fait partie par nature et dès l'origine.

Que pouvons-nous conclure de cette exploration ? D'abord, une série de *points communs* :

1. Dans ce débat, il n'y a pas d'opposition entre *autorité révélée* et *justification rationnelle*. Nous sommes ici dans une confrontation globale, où rationalité philosophique, exégèse, sources patristiques et tradition juridique sont étroitement entrelacées et inséparables.

2. Contrairement à une historiographie superficielle, les théologiens du Moyen Âge ne justifient pas le pouvoir établi. Ils instituent au contraire des *instances critiques*. Particulièrement dans le cas de la pensée franciscaine.

3. Le *dominium* sur les choses et sur les personnes sera peu à peu, du moins chez quelques auteurs franciscains, déduit du *dominium* de soi-même sur ses actes – d'une *volonté première*.

4. La différence entre la domination *despotique* (maître / esclaves) et la domination *politique* est toujours soigneusement marquée, à la suite d'Aristote.

Puis une série de *réponses divergentes* à la problématique originelle : Qu'est-ce qui fonde un rapport de domination que rien n'implique dans la nature ? Par quels dispositifs la pensée philosophique et théologique parvient-elle à justifier, critiquer ou modifier les rapports politiques et économiques ?

1. Est-ce le pouvoir qui est à l'origine de la propriété ou l'inverse ? La question n'est pas posée explicitement. Mais le pouvoir est plus fondamental que la propriété, parce qu'on peut distinguer une certaine hiérarchie prépolitique, alors qu'on ne distingue aucune propriété dans l'état de nature. Et c'est le régime politique qui installe les règles du droit et du non-droit, donc qui permet la propriété et son exception.

2. La domination de l'homme sur l'homme, est-elle fondée sur la domination de Dieu sur l'homme ? C'est toute la question du théologico-politique qui se trouve ici engagée. Dans ce débat, c'est tantôt l'homme qui participe du pouvoir divin (tout pouvoir vient de Dieu), tantôt le pouvoir humain qui apparaît comme la conséquence (néfaste) d'une révolte contre le *dominium* divin.

3. Va-t-on faire reposer la domination sur le droit divin ou sur le droit naturel ? Nous avons vu que la thèse selon laquelle tout pouvoir vient de Dieu était neutre à l'égard du pouvoir, parce qu'elle n'empêchait pas le juste tyrannicide. En revanche, selon les auteurs, la domination relèvera plus ou moins du droit naturel ou du droit positif.

4. Si l'on se réfère au droit naturel, l'homme est-il par nature un animal juridique et politique ? Ou bien est-ce en vertu d'une convention que ces relations s'instituent ? Ici, on voit clairement s'opposer deux traditions, qui se détachent peu à peu des sources patristiques – une option plus augustinienne, marquée chez certains auteurs franciscains, et une option plus aristotélicienne, présente chez S. Thomas et sa postérité.

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

Le séminaire a été consacré au livre I, questions 5 à 7. Il fera l'objet d'une prochaine publication.

III. Séminaire de Master

L'étude de la philosophie médiévale, problèmes d'historiographie et travaux récents.

Nous avons entendu trois séries d'exposés. Une première série sur Duns Scot : Olivier Boulnois, *Hypothèses récentes sur l'évolution de la structure de la métaphysique selon Duns Scot* – répondant Dominique Demange ; Kristell Trego, *La puissance rationnelle selon Duns Scot* ; Hector Salinas, *Logique et métaphysique de*

l'analogie chez Duns Scot ; Ana Irimescu, *La connaissance intuitive du singulier chez Duns Scot*.

Une seconde série sur des problèmes lié au concept de *dominium* : Gianluca Briguglia, *Autour des relations entre pouvoir et dominium* ; François Delmas-Goyon, *Le problème de la pauvreté évangélique*.

Enfin, une série sur des thèses en préparation : Nicolas Faucher, *La question de la foi* ; Ide Fouche, *Le bien selon saint Thomas*.

Une journée d'études a été consacrée au problème de la double rédaction des *Questions sur la métaphysique*, le 1^{er} juin (avec Dan Arbib, Dominique Demange, Ide Fouche, Adeline Levilion, Adriano Oliva, Dominique Poiriel, Magali Roques).