

Entre droit canon et theologie politique: le consentement chez Guillaume d'Ockham

Tătaru-Cazaban, Miruna-Irina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Tătaru-Cazaban, M.-I. (2007). Entre droit canon et theologie politique: le consentement chez Guillaume d'Ockham. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 7(4), 951-977. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56141-8>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

Entre droit canon et théologie politique

Le consentement chez Guillaume d'Ockham

MIRUNA TĂTARU-CAZABAN

Parmi les auteurs médiévaux, Guillaume d'Ockham¹ a certainement le privilège d'être un auteur étudié, non seulement pour ce qui est de ses travaux sur la logique, mais pour ses œuvres politiques aussi. Pourtant, si des commentateurs prestigieux tels que Georges de Lagarde, Richard Scholz, Philotheus Boehner, E.F. Jacob ou Charles C. Bayley, parmi les exégètes déjà anciens, ont réfléchi sur les écrits politiques du docteur franciscain, tous ne leur ont pas reconnu un statut distinct. Si un éditeur aussi important pour le Moyen Âge tardif que R. Scholz considérait que l'auteur du *Breviloquium* n'est pas du tout un «politique», mais reste toujours un théologien, un adversaire si farouche de Marsile de Padoue comme Georges de Lagarde proclamait lui aussi l'unité qui existe dans la pensée ockhamienne entre son épistémologie et sa politique. À l'extrême opposé, on pourrait situer la démarche d'un logicien distingué comme Ph. Boehner, qui

¹ GUILLELMI DE OCKHAM, *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, éd. H.S. Offler et R.H. Snape, in *Opera politica*, éd. J.G. Sikes, B.L. Manning, R.F. Bennett, H.S. Offler, R.H. Snape, vol. I, Mancunni, 1940, pp. 224-271; IDEM, *Compendium errorum Ioannis papae XXII*, in *Opera politica*, éd. H.S. Offler, vol. IV, Oxford University Press, 1997, pp. 3-77; IDEM, *Breviloquium de principatu tyrannico*, in *Opera politica*, IV, cit., pp. 81-260; IDEM, *De imperatorum et pontificum potestate*, in *Opera politica*, IV, cit., pp. 263-355; OCKHAM, *Il filosofo e la politica. Otto questioni circa il potere del papa*, testo latino a fronte, introduzione, traduzione e apparati di Francesco CAMASTRA, Rusconi, 1999; Guillaume D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, trad. du latin et introd. par Jean-Fabien SPITZ, PUF, Paris, 1999; Georges DE LAGARDE, «L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham», *Bulletin of the International Committee of Historical Sciences*, 9, 1937, pp. 425-451; IDEM, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, vol. IV: *Guillaume d'Ockham, Défense de l'empire*, Nauwelaerts, Louvain, 1963; Adalbert HAMMAN, OFM, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le «Breviloquium»*, Éditions Franciscaines, Paris, 1942; Charles C. BAYLEY, «Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham», *Journal of the History of Ideas*, X, 1949, pp. 199-219; Giuseppe SANTONASTASO, «Occam e la plenitudo potestatis», *Rassegna di Scienze filosofiche*, vol. 10, nos. 3-4, 1957, pp. 213-271; Arthur MCGRADE, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge University Press, Cambridge, 1974; IDEM, «Ockham and the Birth of Individual Rights», in B. TIERNEY, P.A. LINEHAN (éd.), *Authority and Power. Studies on Medieval Canon Law and Government presented to Walter Ullmann on His Seventeenth Birthday*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, pp. 149-165; Brian TIERNEY, «Ockham, the Conciliar Theory and the Canonists», *Journal of the History of Ideas*, 15, 1954, pp. 40-70; IDEM, «Natural Law and Canon Law in Ockham's *Dialogus*», in *Rights, Laws and Infallibility*, Variorum, London, 1997, pp. 3-24; Marino DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere*, vol. II: *Il potere come servizio. Dal principatus dominativus al principatus ministrativus*, Studi Francescani, Firenze, 1979; Alessandro GHISALBERTI, «Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio», in *Marsilio da Padova*, Convegno Internazionale, Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 303-315; Arthur MONAHAN, *Consent, Coercion, and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Leiden, Brill, 1987; Janet COLEMAN, «The Relation between Ockham's Intuitive Cognition and his Political Science», in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, École Française de Rome, 1991, pp. 71-88; Jürgen MIETHKE, «The Concept of Liberty in William of Ockham», in *ibidem*, pp. 89-100; Gordon LEFF, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester University Press, Manchester, 1975.

ignore tout aspect révolutionnaire de la pensée d'Ockham, pour affirmer le caractère catholique de sa pensée politique et le fait qu'elle pourrait être légitimement déduite des métaphysiques du XIII^e siècle¹. Et la liste des avis que les critiques ont donné sur l'œuvre d'Ockham peut continuer avec E.F. Jacob² qui le voit en constitutionnaliste libéral avant la lettre, mais ce qui nous intéresse dans ce qui suit c'est de voir, après avoir étudié le contexte de la dispute entre théologiens et canonistes provoquée par la querelle autour de la pauvreté, l'apport des écrits d'Ockham comme, par exemple, le *Compendium errorum* ou le traité *An princeps* à la question du consentement politique. Sans vouloir trop anticiper et ne visant pas notamment une réponse à la question concernant la cohérence interne des écrits de Guillaume d'Ockham, ce type de démarche a l'avantage de rendre intelligible une pensée dont les articulations sont, à notre avis, à la fois traditionnelles et originales.

La constitution du droit canon: éléments historiques

En imaginant un banquet auquel allaient être convoqués deux invités de marque, un théologien et un canoniste, Étienne de Tournai se demandait comment pourrait quelqu'un réconcilier des goûts tellement divers que ceux des deux invités, sachant que l'un préférerait l'amer tandis que l'autre, le sucré³. Ainsi, un commentaire accompagnant le *Décret* de Gratien confirme, de manière anecdotique, la tension institutionnelle qui existe entre les théologiens et les canonistes du Moyen Âge tardif. Dante lui-même allait se faire l'écho de cette dispute d'une manière explicite dans le *De Monarchia*⁴ et d'une façon plus poétique dans la *Divine Comédie*: «Per questo l'Evangelio e i dottor magni son derelitti, e solo ai Decretali si studia, sì che pare a' lor vivagni»⁵.

Dans le *De Monarchia*, Dante critique trois catégories d'acteurs de la scène politique: le pape, les princes qui s'opposent à l'empereur et les décrétalistes:

«Donc trois catégories d'hommes luttent contre la vérité que nous recherchons. Ainsi le souverain Pontife, vicaire de Notre Seigneur Jésus-Christ et successeur de Pierre, à qui nous devons non pas tout ce que nous devons au Christ mais tout ce que nous devons à Pierre, peut-être à cause de son zèle pour les clés, et aussi les autres pasteurs des troupeaux chrétiens, et d'autres qui, à mon avis, sont poussés par le seul zèle pour notre mère l'Église, tous ceux-là donc s'opposent à la vérité que je m'appête à montrer, peut-être par

¹ Philotheus BOEHNER, «Ockham's Political Ideas», *Review of Politics*, vol. V, 1943, pp. 462-487, repris dans IDEM, *Collected Articles on Ockham*, ed. E.M. Buytaert, St. Bonaventure, N.Y., 1958.

² E.F. JACOB, *Essays in the Conciliar Epoch*, rev. ed., Notre Dame, Indiana, 1963.

³ ÉTIENNE DE TOURNAI, *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, éd. J.F. von Schulte, Giessen, 1891, 1, *apud* Takashi Shogimen, «The Relationship between Theology and Canon Law: Another Context of Political Thought in the Early Fourteenth Century», *Journal of the History of Ideas*, vol. 60, no. 3, 1999, p. 419.

⁴ DANTE, *La Monarchie*, éd. bilingue, trad. du latin par M. Gally, Éditions Belin, Paris, 1993.

⁵ IDEM, *La Divina Commedia* (Paradiso, canto IX), in *Opere di Dante*, Società Dantesca Italiana, Firenze, 1960, p. 365.

zèle, comme je l'ai dit, et non par orgueil. Mais d'autres, en qui la cupidité opiniâtre a éteint la lumière de la raison et qui, alors qu'ils dépendent de leur père le diable, se prétendent être fils de l'Église, non seulement font naître la dispute dans cette question, mais ayant en horreur le nom du très saint principat, seraient capables de nier avec impudence les principes des questions précédentes et de celle-ci. La troisième catégorie est celle que l'on appelle décrétalistes et qui, sans aucune connaissance et dans l'ignorance de la moindre parcelle de théologie ou de philosophie, obstinément attachés à leurs décrétales – dont j'estime, certes, qu'elles doivent être respectées – et fondant, à mon avis, leurs espoirs sur la supériorité de celles-ci, abaissent l'Empire»¹.

On peut donc se poser la question de savoir qui a conduit à l'établissement des rapports d'adversité entre la théologie et le droit canon et surtout quelles ont été les conséquences au niveau de la pensée ecclésiologique et politique médiévale.

La Réforme grégorienne et la Querelle des investitures sont étroitement liées à l'essor des études juridiques au XII^e siècle à Bologne², d'abord par la reconstitution des collections de l'Antiquité tardive, ensuite par l'application de la méthode dialectique aux textes de droit, qui a donné naissance aux gloses ou aux commentaires. Cet effort de récupération, de classement et de réflexion critique sur une quantité impressionnante de textes conciliaires, patristiques et papaux, dans le dessein de mieux servir l'Église en quête d'arguments pour une souveraineté totale, a connu son expression la plus éloquente dans le *Décret* de Gratien³, composé à Bologne vers 1140. Gratien ne s'est pas limité à l'organisation du matériel juridique ecclésiastique, geste fondateur similaire à celui de Pierre Lombard en théologie, mais il a élaboré une théorie du droit selon laquelle la conformité au droit naturel, compris comme résultat de la volonté divine, était le seul critère pour accepter une loi. Dans ce contexte l'Église, par le biais de sa propre législation canonique, détenait la primauté et pouvait faire appel au droit romain seulement dans la mesure où celui-ci offrait des solutions compatibles avec l'esprit du corpus canonique.

Aussi le destin de la réception du droit romain au Moyen Âge est-il intimement lié à la constitution du droit canon, tout comme aux théories juridiques qui l'accompagnaient⁴. Plus précisément, par l'intermédiaire du droit canon, le droit romain sera de plus en plus assimilé, sans être, pour cela, privilégié⁵. Autrement dit, la pratique fait intervenir le droit romain là où le corpus théorique faisait silence. L'impression que le droit canon et le droit romain étaient irréductibles a

¹ DANTE, *La Monarchie*, cit., III, III, p. 187.

² Gabriel Le BRAS, «Bologne monarchie médiévale des droits savants», in *Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna* 1, 1956, pp. 1-18.

³ V., Stephen KUTTNER, *Gratian and the Schools of Law 1140-1234*, Variorum Reprints, London, 1983.

⁴ IDEM, «Some Considerations on the Role of Secular Law and Institutions in the History of Canon Law», in *Studies in the History of Medieval Canon Law*, Variorum, London, 1990, pp. 351-362, paru initialement dans *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, Bologna, 1953, vol. II, p. 353.

⁵ *Ibidem*, p. 354. V. aussi Walter ULLMANN, «Bartolus and English Jurisprudence», in *Jurisprudence in the Middle Ages*, collected studies, Variorum Reprints, London, 1980, pp. 59-60, paru initialement dans *Bartolo da Sassoferrato: Studi e documenti per il VI centenario*, ed. D. Segolani, I. Giuffrè, Milano, 1962: «Where Roman law assumed its full significance was in canon law: the statutory requirements for obtaining a degree in canon law was five years study of Roman law. It seems therefore the Roman law was largely an auxiliary science to canon law, which should furthermore explain the lack of great, independent works on Roman law itself».

persisté à cause d'une interprétation erronée du geste du pape Honorius III d'interdire, par son décret *Super speculam*, l'étude du droit romain¹.

Dans le sillage du *Décret* de Gratien, devenu un objet d'étude pour les canonistes qui voulaient l'interpréter dans les écoles, le corpus juridique de la chrétienté latine s'enrichit d'abord par le biais de sources internes – les décrétales appelées *extravagantes* à cause de leur fonction supplémentaire par rapport au *Décret* et ensuite par les collections autonomes de décrétales rédigées par les papes comme réponses à des requêtes précises. Il s'agit d'un mouvement qui allait contribuer à la création de l'*ius novum*², par lequel la papauté était instituée comme source principale du droit canon. Au début du XIII^e siècle, les textes papaux rédigés par les juristes de la curie et approuvés par les cardinaux avaient déjà la qualité de lois une fois qu'ils étaient promulgués³.

Théologiens et canonistes au XIII^e et au début du XIV^e siècles

À la suite du *Décret* de Gratien et pendant la constitution du droit canon, la hiérarchie des sciences tend à se modifier, en faisant passer le droit canon avant la théologie. Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, le grand canoniste Hostiensis perçoit la discipline dans laquelle il investit tous ses efforts comme une «science des sciences»⁴: «Haec scientia vere potest scientia scientiarum nuncupari»⁵. Pourtant, on se tromperait si l'on croyait que les éloges des canonistes envers leur propre domaine s'arrêtaient là. Guido de Baysio, par exemple, invoque dans son *Rosarium* l'idée selon laquelle la loi est intimement liée à la création du monde⁶, afin de souligner la prééminence naturelle de la science qu'il pratiquait. On pourrait se demander à juste titre quelle était l'opinion des théologiens sur les canonistes. Si les théologiens médiévaux se sont donné comme point de départ le corpus aristotélicien, il est alors évident qu'ils s'étaient attardés sur le thème de la hiérarchie et sur le statut noétique des sciences. Ni Albert le Grand, ni Bonaventure ne regardent d'un œil favorable l'influence de plus en plus pesante des décrétalistes. Le disciple d'Albert le Grand, Thomas d'Aquin, a une position plus nuancée que son maître. En dépit du fait qu'il avait critiqué les canonistes dans un passage de la *Somme Théologique*⁷, il n'est pas moins enclin à reprendre leurs

¹ Stephan KUTTNER, «Some Considerations on the Role of Secular Law...cit.», p. 354.

² *Ibidem*, p. 355.

³ André VAUCHEZ, «Église et la culture: mutations et tensions», in J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (sous la dir. de), *Histoire du christianisme*, vol. 5, Desclée, Paris, 1995 p. 439.

⁴ G.H.M. POSTHUMUS MEYJES, «Exponents of Sovereignty: Canonists as seen by Theologians in the Late Middle Ages», in Diana WOOD (éd.), *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in Honour of Michael Wilks*, published for the Ecclesiastical History Society by Basil Blackwell, London, 1991, p. 299.

⁵ PIERRE D'AILLY, *Utrum indoctus in iure divino possit iuste praeesse*, ed. L.E. Dupin, *Gersonii opera omnia*, 5 vols, Antwerp, 1706, 655a-b, cité par POSTHUMUS MEYJES, «Exponents of Sovereignty...cit.», p. 300.

⁶ POSTHUMUS MEYJES, «Exponents of Sovereignty...cit.», p. 299.

⁷ THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 88, art. 11.

arguments dans plusieurs de ses œuvres. Au XIII^e siècle il y a encore un théologien selon lequel les canonistes ne réussissent pas à obtenir le droit de cité qu'ils souhaitent: il s'agit de Roger Bacon, dont la méfiance envers la science juridique ne vise pas tellement les plans de réforme ecclésiastique impliqués par le *ius novum*, mais le simple fait que celui-ci s'édifie aussi sur le droit romain¹.

De l'autre côté, les canonistes sont obligés de réagir aux attaques des théologiens, en adoptant trois modalités principales de défendre l'excellence de leur propre discipline: d'abord, par la tentative de mettre d'accord les différentes sources légales; ensuite, par la volonté d'apporter la paix au sein des institutions de l'Église; finalement, en cherchant «l'harmonie du corps mystique»². Autrement dit, la réponse des canonistes vise la transformation de la société à partir de cet *ius novum* ou droit papal, qui s'édifie sur l'affirmation «decretalis praevalet canoni»³ dans une *societas perfecta*.

Même si la dynamique de l'institution universitaire et les exigences de l'ecclésiologie rendent possible, vers la fin du XIII^e siècle, la rencontre entre la théologie et le droit canon, chez Guido de Baysio, par exemple, qui invoque dans ses écrits saint Thomas d'Aquin et Alexandre de Hales⁴ afin d'expliquer la signification de la doctrine de la loi naturelle du *Décret* de Gratien, ou chez deux grands défenseurs de la papauté: Alvarus Pelagius⁵, un canoniste réputé qui formulait parfois ses réflexions à l'aide d'arguments théologiques, et Augustinus Triumphus⁶, un théologien qui n'hésite pas à faire référence aux sources du droit canon, il semble que nous devons attendre le XIV^e siècle pour qu'un théologien comme Ockham se décide d'étudier assidûment la relation entre le droit canon et la théologie.

Dans son ouvrage *Dialogus*, la dispute entre les théologiens et les canonistes constitue un sujet de discussion entre le maître et le disciple: en dépit du fait que les canonistes ne sont pas sans défense, les arguments des théologiens restent pourtant les plus convaincants, puisque les seuls juges en matière d'hérésie restent les théologiens. Quant aux canonistes, selon Ockham, on ne pourrait pas leur laisser la dernière parole en matière de foi, malgré leur volonté de se l'accorder. Ockham invoque l'affirmation de saint Augustin «je n'aurais pas cru dans l'Évangile si l'autorité de l'Église catholique ne me l'avait pas confirmé» («ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoverent auctoritas»), qui semble venir à l'appui des canonistes, mais il interprète le terme d'«Église» dans le sens d'Église universelle et non pas d'autorité papale⁷. Il

¹ POSTHUMUS MEYJES, «Exponents of Sovereignty...cit.», p. 304.

² Stephan KUTTNER, *Harmony from Dissonance. An Interpretation of Medieval Canon Law = Wimmer Lecture*, X, Latrobe, Pa., 1960, cité par POSTHUMUS MEYJES, «Exponents of Sovereignty...cit.», p. 302.

³ *Ibidem*, p. 303.

⁴ Brian TIERNEY, «Canon Law and Church Institutions in the late Middle Ages», in *Rights, Laws and Infallibility in Medieval Thought*, Variorum, London, 1997, pp. 49-69, paru initialement dans *Proceedings of the Seventh International Congress of Medieval Canon Law*, éd. P. Linehan, Biblioteca Apostolica Vaticana, Roma, 1976, p. 52.

⁵ *Ibidem*, p. 52.

⁶ Pour l'ecclésiologie d'Augustinus Triumphus, nous renvoyons à l'ouvrage classique de Michael WILKS, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1963.

⁷ À coup sûr, ce n'est pas le seul contexte où Ockham interprète l'Église dans cette perspective. V. à cet égard la manière dont regarde Arthur McGrade l'exégèse d'Ockham à Mt. 28, 20 («Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps»): «Now Ockham argues that Christ

semble qu'on n'est pas en train de quitter, avec Ockham, la hiérarchie dans laquelle la *scientia superior*¹ demeure la théologie. Dans ce contexte, le rôle des canonistes est réduit à une tâche assez humble, par rapport à celle qu'eux-mêmes s'attribuaient: à cause de leur manque de culture théologique, ils devraient se résumer à définir le droit positif². Ainsi, ils laisseraient à la charge des théologiens les problèmes de la foi (*credenda*), pour qu'eux-mêmes puissent se prononcer seulement sur les pratiques (*agenda*). Dans le cadre d'une telle vision limitative du droit canon, formulée par des théologiens, nous pouvons mieux comprendre la nécessité d'une réconciliation entre les disciplines, qui souhaitait récupérer une unité originare.

Autour de la pauvreté franciscaine

La recherche d'un paradigme³ qui puisse intégrer les deux disciplines dont l'étude se faisait séparément relève aussi bien du besoin qu'éprouvaient les auteurs de mieux fonder leur argumentation que de la nécessité d'adapter leurs réflexions aux changements intervenus dans la manière d'exercer le pouvoir. Autrement dit, la réalité du pouvoir impose aux auteurs, théologiens ou canonistes, une révision de leurs propres positions. Si au XIII^e siècle la rivalité était assez marquée et elle s'accroissait à cause de la séparation universitaire, la polémique entre les canonistes et les théologiens prend un nouvel aspect au début du XIV^e siècle, à l'occasion de la dispute autour de la pauvreté⁴. C'est la période où le dominicain Pierre de Palud écrit, en tant que théologien, un commentaire au IV^e livre des *Sentences* de Pierre Lombard, en empruntant beaucoup de références aux canonistes⁵. Il serait difficile de comprendre le succès de son ouvrage si on n'admettait pas que sa façon de combiner les arguments théologiques avec les arguments canoniques était bien reçue par ses lecteurs. Mais cela ne signifie pas que l'ancienne rivalité avait complètement disparu.

Dans la dispute autour de la pauvreté franciscaine, Guido Terreni entend défendre la position du pape Jean XXII, en faisant appel aux arguments canoniques, non pas pour mettre en évidence sa formation initiale, mais à cause du fait que les adversaires de ce pape, canoniste lui aussi, examinaient en premier lieu les arguments canoniques, pour les rejeter ensuite. D'autre part, dans son Commentaire au *Décret* de Gratien, Terreni s'efforce de ne pas masquer son érudition patristique⁶. Ce fait n'est pas dépourvu de significations si l'on pense que dans la même période Guillaume d'Ockham, un grand adversaire du pape

was speaking to the disciples here as to the whole Church [...] What has been promised to the whole Church should not be attributed without some special reason to any one part of the Church, whether it be pope, cardinals, pope and cardinals together, the Roman church, the clergy, all male Christians, or even, it would seem, all baptised adults» (Arthur MCGRADY, «Ockham and the Birth of Individual Rights», cit., p. 159).

¹ POSTHUMUS MEYJES, «Exponents of Sovereignty...cit.», p. 305.

² *Ibidem*, p. 306.

³ Sur le thème des paradigmes et de leur changement, v. Brian TIERNEY, «Canon Law and Church Institutions...cit.», p. 53.

⁴ V. l'article de Takashi SHOGIMEN, «The Relationship between Theology and Canon Law...cit.», *passim*.

⁵ *Ibidem*, p. 419.

⁶ Brian TIERNEY, «Canon Law and Church Institutions...cit.», p. 53.

Jean XXII, voit la source de la vérité ecclésiologique non pas dans les collections des décrétales, ni même dans les conciles de l'Église ou dans le consentement général, mais dans les écrits des Pères. Les arguments avancés par Terreni dans cette controverse jaillissent d'une réflexion biblique¹. En bon exégète médiéval, ce moine carmélite déduit, à partir de l'Évangile selon Luc² 22, 32, l'infaillibilité de l'Église grâce à l'action du Saint Esprit. Mais la promesse d'infaillibilité faite par le Christ devant Pierre et les autres apôtres se réfère particulièrement aux successeurs de Pierre. Les affirmations de Jean XXII ne contredisent pas la bulle *Exiit qui seminat* de Nicolas III, qui octroyait des droits aux franciscains, car Jean XXII n'avait pas annulé les décisions de son prédécesseur³.

Si Guido Terreni est à la fois canoniste et bon connaisseur de la théologie, John Baconthorpe est un théologien qui cherche à combattre les franciscains adeptes de Michel de Césène. Dans la controverse sur la pauvreté il adopte une position plus spécifique au camp des canonistes qui ne reconnaissaient pas l'infaillibilité du pape. Dans son exégèse de Matthieu 16, 19⁴, Baconthorpe reprend l'idée, soutenue d'ailleurs aussi par les adeptes de Michel de Césène, de l'existence des deux clés confiées à Pierre par Jésus Christ, celle du savoir et celle du pouvoir. Mais à la différence des franciscains, pour lesquels *Exiit qui seminat* constituait un document inaltérable, puisqu'il était lié à la clé du savoir, pour Baconthorpe tout pape est en possession de la *plenitudo potestatis*, n'étant point obligé à observer les lois établies par ses prédécesseurs. Ainsi, il est surprenant de voir qu'en tant que canoniste, Guido Terreni se permet⁵ d'introduire des innovations, en faisant toujours usage de ses compétences théologiques, tandis que John Baconthorpe, théologien de formation, adopte les positions canoniques les plus classiques.

Nous pouvons rencontrer les mêmes idées chez Ockham et chez Michel de Césène⁶. Tous les deux combattent pour la pauvreté et contre le pape Jean XXII, mais Ockham est essentiellement intéressé par la justesse des arguments théologiques utilisés par les franciscains, tandis que Michel de Césène soutient seulement l'obligation du pape de respecter les droits des frères mineurs, une fois que ceux-ci avaient été officiellement reconnus par Nicolas III, dont les décisions ne peuvent plus être révoquées par aucun pape.

L'ouvrage d'Ockham *Opus nonaginta dierum*, qui représente une critique appliquée au décret de Jean XXII *Quia vir reprobus*, commence par les définitions de quelques termes tels *usus* et *dominium*, essentiels dans la dispute autour de la pauvreté franciscaine. Ockham identifie le droit (*ius*) au pouvoir (*potestas*), ce qui a conduit Michel Villey⁷ à voir en lui le créateur de l'idée des droits subjectifs.

¹ Takashi SHOGIMEN, «The Relationship between Theology and Canon Law...cit.», p. 423.

² Luc 22, 32: «Mais moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères».

³ Takashi SHOGIMEN, «The Relationship between Theology and Canon Law...cit.», pp. 423-424: «According to Terreni, what John XXII had revoked was not an issue of faith. So whether the pope's doctrinal decisions were irreformable was a non-issue. Rather the issue was whether the propositions in question concerning the poverty of Christ and the apostles pertain to faith».

⁴ Mt. 16, 19: «Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieux».

⁵ Takashi SHOGIMEN, «The Relationship between Theology and Canon Law...cit.», p. 425.

⁶ *Ibidem*, pp. 425-430.

⁷ Michel VILLEY, «La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam», *Archives de philosophie du droit*, 9, 1964, pp. 97-127.

Cependant, selon Brian Tierney¹, le discours d'Ockham sur les droits n'est pas tellement novateur si l'on pense au discours soutenu déjà par les canonistes à partir du XII^e siècle. Un des problèmes les plus importants du débat concernant la pauvreté était de savoir si l'usage (*usus*) d'une chose pouvait être séparé de la propriété (*dominium*)². Le pape Jean XXII argumentait qu'une telle chose était impossible. Selon lui, il était contraire à la raison de dire que l'usage en tant que droit (*usus iuris*) et le fait d'utiliser de quelque chose (*usus facti*) pourraient être séparés de la propriété sur les choses consommées à la suite de leur usage.

Mais Ockham considérait que le pape confondait le droit avec l'acte, confusion issue du fait qu'il essayait de résoudre un problème théologique par des moyens strictement juridiques. Le Docteur franciscain était persuadé que le pape n'avait compris ni le décret de Nicolas III *Exiit qui seminatur*, ni la position de Michel de Césène dans les *Appellationes*, puisqu'il ne faisait pas de distinction entre les deux significations du terme *usus*, qui désignait, d'une part, le droit (*ius*), et, d'autre part, l'acte (*actus*). Pour les spécialistes en droit, affirme Ockham, *usus* signifie soit *usus iuris*, soit les actions qui visent les choses extérieures, telles que le fait de manger ou de boire. Dans le domaine de la théologie, toutefois, *usus* ne signifie rien d'autre que le fait d'utiliser quelque chose. Ockham a accusé ainsi Jean XXII d'avoir confondu le *usus iuris* avec le *usus* comme acte, interprétant le *usus* de l'Écriture dans un sens juridique et non pas théologique, à cause du fait que le pape était un canoniste par formation et non pas un théologien. Quoique situé dans cette dispute du même côté que Guillaume d'Ockham, Michel de Césène ne concevait pas la distinction entre les deux sens du terme *usus* à la manière d'Ockham: il considérait que les deux sens, celui de *droit* et celui d'*acte*, sont reconnus par le droit canon et que le pape employait ce terme uniquement dans son premier sens, celui de *droit*. En d'autres mots, pour Michel de Césène la question de la pauvreté franciscaine devait être tranchée toujours sur le terrain du droit canon et n'impliquait pas nécessairement une intervention de la théologie en tant que *scientia superior*.

La persona de l'Ordre franciscain

Dans le même contexte on pourrait invoquer, afin de souligner l'importance de la prise en considération du droit canon dans la pensée politique ockhamienne, la dispute concernant les types de personnes impliquées par un droit ou par un autre. Dans la vision nominaliste d'Ockham, selon laquelle seuls les individus

¹ Brian TIERNEY, «Natural Law...cit.», pp. 5-6. Dans la perspective de cet exégète, Ockham ne serait ni en tant que «conciliariste» avant la lettre un novateur: «Conciliarism, the view that a pope could be deposed only after a General Council had sat in judgment on his case and condemned him, was not at the beginning of the fourteenth century a radical doctrine but a conservative one» (IDEM, «From Thomas of York to William of Ockham: the Franciscans and the Papal *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* 1250-1350», *Communio*, 13, 1972, pp. 607-658, repris dans *Rights, Laws and Infallibility*, Variorum, London, 1997; le texte cité se trouve à la p. 654). Pour une définition du «conciliarisme» dans le contexte de la pensée du XIV^e siècle, v. Arthur Stepen MCGRADE, *The Political Thought of William of Ockham...cit.*, n. 78, p. 107: «By „conciliarism“ is meant here only the thesis that a general council has power to inquire into the pope's orthodoxy and punish papal heresy».

² Takashi SHOGIMEN, «The Relationship between Theology and Canon Law...cit.», p. 427.

sont réels, nous pouvons parler de la *persona repraesentata* ou *imaginaria* de l'ordre franciscain en son ensemble¹, tandis que le pape Jean XXII serait un nominaliste en matière de politique, en soutenant que seuls les franciscains, en tant qu'individus, sont des personnes ayant des droits. Mais cette *persona ficta* n'est pas en possession de certains droits issus de la loi car, à partir de l'idée que la réalité de l'ordre n'est autre chose que la réalité de ses membres, Ockham entend par corporation «a unified collection of real individual persons»².

En affirmant qu'on pourrait parler de la *persona* de l'ordre franciscain, Ockham n'est pas du tout original, car il applique une théorie développée déjà par les canonistes, notamment par le pape Innocent IV. La signification des droits collectifs chez un penseur individualiste tel Ockham peut être dégagée aussi lorsque, à l'encontre du même pape Jean XXII – auteur d'une théorie selon laquelle le droit individuel de propriété trouve son origine en Adam – le Docteur franciscain voit, du point de vue juridique, dans le premier homme plutôt une corporation qu'un individu³.

D'autre part, l'idée selon laquelle l'œuvre politique d'Ockham est riche en références au droit canon, maintes fois décisives dans l'argumentation d'une critique ou dans la construction d'une position théorique, est dorénavant largement acceptée parmi les chercheurs. Par exemple, lorsqu'il écrit à Munich son œuvre qui suscite le plus grand intérêt, le *Dialogus*, il cite souvent la *Glose* de Jean le Teutonique sur le *Decretum*, laissant entrevoir des références moins directes aux canonistes tels que Bonagratia de Bergamo, dont il aurait pu faire la lecture pendant ses années d'études à Avignon. Quant au grand canoniste Hostiensis, il est aussi présent dans le *Dialogus*, probablement par l'intermédiaire de Guido de Baysio, qui a élaboré dans son *Rosarium* une vaste synthèse des commentaires du *Décret* de Gratien⁴.

L'opposition entre les canonistes et les théologiens n'est pas entièrement conclue au XIV^e siècle, mais chacun des deux camps semble plus disposé à emprunter les fondements théoriques de l'adversaire. En dernière instance, toute autre opposition doctrinaire semble être assez peu pertinente par rapport à celle-ci, car elle nous permet de saisir les variations conceptuelles d'une époque en plein mouvement.

Ce que nous avons l'intention d'affirmer par cette brève incursion dans l'histoire des rapports entre les deux disciplines – le droit canon et la théologie – ainsi que par la présentation du rôle joué par les arguments des uns et des autres dans une dispute essentielle au XIV^e siècle, c'est que chacune de ces deux orientations représente un point de départ différent pour la compréhension de la pensée politique médiévale que l'on imagine trop souvent uniquement comme lutte entre l'empire et le pape ou comme confrontation entre deux camps monolithiques: les papalistes et les antipapalistes. La question de la pauvreté franciscaine ou la dispute théologique concernant la possibilité d'affirmer que le

¹ En nous indiquant le fait que le nominalisme n'est pas un guide sûr pour comprendre la vision d'Ockham en matière de politique, Arthur Stephen McGrade nous éclaire sur l'opposition qui existe à ce sujet entre le docteur franciscain et le pape Jean XXII: «We may fail to notice that it was John XXII, not Ockham, who insisted that only individual Franciscans were true persons and that the Franciscan order was only a *persona repraesentata* or *imaginaria*» (Arthur Stephen MCGRADE, «Ockham and the Birth of Individual Rights», cit., p. 152).

² Janet COLEMAN, «The Relation between Ockham's Intuitive Cognition and his Political Science», cit., p. 79.

³ OCKHAM, *Breviloquium...*cit., l. III, c. 15, p. 191.

⁴ Brian TIERNEY, «Natural Law...cit.», p. 7.

Christ et les apôtres ont eu des propriétés individuelles ou collectives revêtait une double dimension: ecclésiologique, puisqu'elles impliquaient la discussion autour de la nature du pouvoir du pape, et politique, car elles contribuaient à l'élaboration de l'idée de droits naturels.

Cette relation entre théologiens et canonistes, basée sur la manière dont ils conçoivent leurs disciplines et en confrontent ou empruntent réciproquement leurs arguments, offre un contexte, à notre avis, plus subtil pour l'appréhension de la pensée politique du XIV^e siècle dans toute sa diversité. On peut s'interroger à juste titre sur le rôle que les théologiens et les canonistes ont joué dans la naissance des idées politiques et sur la manière dont les médiévaux entendaient la propriété ou la relation entre l'autorité et les droits individuels. À partir des canonistes du XII^e siècle et jusqu'à la théologie d'Ockham, nous voyons se déployer toute une histoire dans laquelle les tentatives de conciliation sont entrecoupées par des moments d'adversité, ce qui a engendré assez souvent des perspectives significatives pour la modernité. Parmi celles-ci, on ne pourrait pas ignorer le rôle que joue la notion de consentement dans les textes politiques de Guillaume d'Ockham dont l'intérêt a été, comme l'a observé Arthur P. Monahan, premièrement théologique. Suivant la remarque de cet exégète, nous avons essayé tout d'abord d'éclaircir un contexte qui, voulant traiter de la notion de pauvreté, ne pouvait pas ignorer la dispute entre théologiens et canonistes. Ce que nous nous proposons à présent, c'est d'étudier la «modernité» d'un auteur comme Ockham dans quelques textes qui, sur la toile de fond de la dispute autour de la pauvreté, nous rendent explicites les occurrences de la maxime *quod omnes tangit*, en la rapportant toujours aux personnages favoris du docteur franciscain: les individus.

La guerre de tous.

Sur une occurrence du quod omnes tangit

Publié en 1940 dans le premier volume de l'*Opera politica* de Guillaume d'Ockham, le traité *An Princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa* a été attribué, comme le remarque H.S. Offler, au moine franciscain par un commentateur du XV^e siècle. Après avoir été partiellement publié par R. Scholz en 1911, ce texte qu'on suppose avoir été écrit après octobre 1337¹ ne manque pas d'intérêt pour la question des rapports entre le roi d'Angleterre, les ecclésiastiques de son royaume et le pape. Suivant H.S. Offler et tenant compte de l'intérêt que présente le traité pour le thème du consentement politique, nous anticipons déjà deux conclusions significatives à plusieurs égards: d'un côté, Ockham se propose de montrer que le roi Édouard III d'Angleterre peut utiliser en cas de guerre les revenus du clergé et que le pape n'a pas le droit de l'empêcher ou d'épargner les ecclésiastiques de leurs obligations envers le roi, et, de l'autre côté, que les *viri religiosi* qui défendent l'empire ne peuvent pas être légitimement empêchés de le faire.

Il n'est pourtant pas surprenant que, bien qu'il s'agisse d'un traité qui invoque la question du consentement face au pouvoir royal, la moitié de l'*An princeps* soit consacrée à la réfutation du concept de plénitude du pouvoir papal. À l'interprétation

¹ Cf. OCKHAM, *An princeps*, cit., p. 226.

de l'affirmation «Tibi dabo claves regni coelorum» au sens de la plénitude du pouvoir, Ockham oppose donc la *lex Christiana* qu'il entend au sens de la *lex libertatis*¹. Si, comme l'observe Gordon Leff², la liberté apparaît pour la première fois comme conséquence de la Nouvelle Loi dans le traité *Contra Benedictum*, l'expression *lex evangelica est lex libertatis* jette les fondements, à notre avis, de la vision théologico-politique d'Ockham, car elle est étroitement liée à l'interdiction pour le pouvoir spirituel d'exercer un *principatus dominativus*.

Le fait de défendre le concept de *plenitudo potestatis* étant, selon Ockham, une hérésie, il s'ensuit que le pape n'a pas le droit de s'impliquer dans les affaires séculières: «Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus»³. La juridiction temporelle appartient alors aux autorités temporelles et notamment au pouvoir royal, selon le témoignage de saint Ambroise qui distingue la figure du Christ de celle du roi terrestre: «Imaginem Caesaris non habet Christus, quia imago Dei est. Imaginem Caesaris non habet Petrus, quia dixit „Reliquimus omnia et secuti sumus te“»⁴. On remarque le fait qu'en tant que vicaire du Christ, le pape, qui est en même temps le successeur de Pierre, doit avoir abandonné tout intérêt pour les passions de ce monde.

Si comme le remarque aussi saint Bernard, la mission apostolique n'est pas celle de dominer les autres, mais de les guider vers l'obtention du bonheur céleste, il s'ensuit que Guillaume d'Ockham, contrairement à ce qu'affirmait dans ses bulles le pape Jean XXII, voit dans l'abandon de la propriété une condition pour ceux qui veulent suivre le Christ: «Reliquimus omnia et secuti sumus te». Par cela, le pape, au sujet duquel Ockham précise qu'il détient un pouvoir bien moindre que celui du Christ⁵, n'est plus le maître des empereurs et des rois. Le pouvoir de ceux-ci n'est pas dérivé de celui du pape, mais il est issu de Dieu à travers le peuple: «Unde regalis potestas non est a papa, sed et a Deo mediante populo»⁶. Le pouvoir des clés vise, comme il est évident, uniquement la capacité de lier et de délier, à savoir de pardonner les péchés des hommes à l'égard des commandements divins. Quant aux «péchés» séculiers, qu'on pourrait appeler «délits», ils doivent être jugés par les «juges séculiers», car, concernant ceux-ci, «non recepit Petrus in foro contentioso potestatem coactivam»⁷.

Loin d'accomplir les commandements évangéliques, les pontifes qui imposent un régime de servitude à leurs fidèles ne regardent que leur propre utilité et ne veillent guère à l'utilité commune en vue de laquelle ils ont reçu le pouvoir. Mais la défense de l'utilité commune ne serait possible que si les papes étaient concernés uniquement par le pouvoir spirituel et suivaient le précepte d'Innocent III lui-même, selon lequel «papa non habet a Christo regulariter iurisdictionem temporalem in universis regionibus»⁸. Les papes n'ont donc aucun droit, sauf dans des situations exceptionnelles, d'intervenir pour diminuer la liberté des fidèles qui leur a été accordée par Dieu. Aussi l'argument contre la *plenitudo potestatis* est-il en même

¹ Cf. *ibidem*, p. 233.

² Gordon LEFF, *William of Ockham*, cit., chap. 10: «Society», p. 616.

³ 2 Tm. 2, 4. Ce verset est cité aussi dans le dernier ouvrage d'Ockham, le *De imperatorum et pontificum potestate*, *Opera politica*, IV, cit., pp. 263-355.

⁴ Cité dans OCKHAM, *An princeps*, cit., c. 3, p. 239.

⁵ Cf. *ibidem*, c. 4, p. 243.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, c. 4, p. 244.

⁸ *Ibidem*, c. 5, p. 248.

temps un argument en faveur de la *lex libertatis* dont la norme doit toujours rester l'Évangile. C'est ce que remarquait aussi Janet Coleman à partir d'une réflexion sur le pouvoir conféré par le Christ à Pierre: «He [Ockham] argued that in Christ's institution of the Church, Peter was not given a plenitude of power so that the pope cannot deprive any individual of his liberty»¹. Cette affirmation est lourde de conséquences car, à partir de celle-ci, après avoir invoqué, dans le sixième chapitre, la métaphore des deux luminaires qui représentent les deux pouvoirs, Ockham défendra dans la seconde moitié du traité la position du roi Édouard III d'Angleterre, alors ami de l'empereur Louis de Bavière².

Sans entrer dans tous les détails qu'implique la question de la propriété, Ockham attire l'attention sur le fait que les ecclésiastiques anglais, sujets du point de vue temporel du roi Édouard III, n'ont aucun droit aux possessions territoriales sinon par l'entremise du même roi qui, de par le droit humain et non pas divin, peut les leur concéder. Mais ces concessions peuvent être suspendues en cas de nécessité car «in necessitate omne privilegium cessat»³. Il s'ensuit que si les membres du clergé ont des possessions temporelles, ce type de propriété des ecclésiastiques n'a que le statut d'une concession et d'un privilège issus du pouvoir royal. Et cela parce que, pour reprendre les mots de Giuseppe Santonastaso, «la proprietà del clero non è di origine divina»⁴, étant fondée sur le droit des rois.

Qui plus est, selon la discipline imposée par certains canons⁵, les clercs sont obligés de contribuer à la défense des propriétés d'un royaume par les taxes que les gouverneurs laïcs ont le droit de leur imposer. Mais en cas de guerre ces taxes imposées par le roi sur les propriétés qu'il a concédées aux ecclésiastiques (*viri religiosi*) sont d'autant plus légitimes puisqu'elles sont indispensables au bien commun du royaume.

C'est dans le contexte dominé par l'affirmation selon laquelle «la nécessité ne connaît pas de loi» qu'Ockham invoque la maxime du consentement: «Confirmatur quia, sicut quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet [...], ita quod omnes tangit ab omnibus praecaveri debet»⁶. La défense du royaume est donc un bon exemple de situation où les laïcs, tout comme les clercs, doivent s'impliquer à titre égal: «Sed impugnatio regni et iurium regionum omnes de regno, clericos et laicos, tangit; ergo omnes ad defendendum regnum et iura regis manus debent porrigere adiutrices»⁷.

Le vote comme forme de consentement

Sans pouvoir démontrer complètement l'authenticité du traité *Compendium errorum papae Ioannis XXII*, la plupart des exégètes et notamment son éditeur

¹ Janet COLEMAN, «The Relation between Ockham's Intuitive Cognition and his Political Science», cit., p. 82.

² V. l'introduction écrite au texte du traité par H.S. OFFLER in OCKHAM, *An princeps*, cit., p. 225.

³ *Ibidem*, c. 8, p. 259.

⁴ Giuseppe SANTONASTASO, «Occam e la plenitudo potestatis», cit., p. 231.

⁵ OCKHAM, *An princeps*, cit., c. 8, p. 259.

⁶ *Ibidem*, c. 8, pp. 259-260.

⁷ *Ibidem*, p. 260. La formule qu'emploie ici Ockham est inspiré au *Decretum* de Gratien, dist. 96, c. 4: «Quae universalis est, quae omnium communis est, quae non solum ad clericos verum etiam ad laicos et ad omnes omnino pertinet Christianos».

moderne, H.S. Offler, l'attribue toujours à Ockham en dépit des doutes qu'il pourrait soulever. Laissant de côté la question de l'attribution, ce traité en sept chapitres assez étendus semble avoir été écrit entre Avril et Juin 1337, quelques mois, donc, avant le *Contra Benedictum*, qui date de 1338. Procédant de façon habituelle, Ockham essaie dans ce texte de contester les positions théologiques du pape Jean XXII à l'égard de la pauvreté franciscaine et de réaffirmer, à partir de l'Écriture, les thèses soutenues par les frères mineurs en révolte à Munich. Étant convaincu, comme le remarque H.S. Offler, de la nécessité de réfuter les erreurs¹, Ockham cite dès le Prologue saint Paul qui dans la deuxième Épître à Timothée anticipe les persécutions que subiront les partisans de la vérité, à savoir les fidèles en Christ: «Omnes qui pie volunt vivere in Christo, persecutionem patientur»². De manière systématique mais, comme on l'a déjà remarqué, peu originale, Ockham va réfuter les arguments avancés par le pape dans les trois «destitutions» qu'il a édictées: *Ad conditorem canonum*, *Cum inter nonnullos* et *Quia quorundam*. Il y ajoutera dans la deuxième partie de son traité l'examen des erreurs contenues dans la bulle *Quia vir reprobus*. Pourtant, il faut préciser que ce type de démarche analytique n'est pas nouveau chez Ockham car, comme le remarquait Brian Tierney, le général de l'Ordre franciscain, Michel de Césène, lui avait demandé, dès 1328, d'examiner les décrétales de Jean XXII³.

Sans vouloir anticiper les raisons de l'emploi de la maxime *quod omnes tangit* dans le septième (et dernier) chapitre de l'ouvrage, nous constatons que le texte traite dès le début les questions théologiques comme devant être investiguées par tout fidèle recherchant la perfection et affirme qu'elles ne sont point le privilège des définitions formulées par les canonistes, fussent-ils même les pontifes romains. Mais c'est justement autour de la perfection que s'entame une des critiques les plus significatives, qu'Ockham reprendra dans tous ses traités. En fait, le théologien franciscain nie l'affirmation du pape selon laquelle le renoncement à la propriété n'est pas une étape vers la perfection. Au contraire, selon notre auteur, non seulement le renoncement à la propriété est une étape qui pourrait conduire à la perfection, mais il est d'autant plus significatif si cela s'accomplit par l'intermédiaire d'un vote. Car Ockham entend assumer sur ce point la position exprimée quelques siècles auparavant par Anselme: «Omne opus bonum factum cum voto plus valet quam factum sine voto»⁴.

En dehors du thème des votes communément abordé dans les traités théologico-politiques et illustré, par exemple, par un auteur tel Marsile de Padoue⁵, le renoncement à la propriété vu comme une conséquence du vote de la pauvreté fait surgir une question légitime: qu'est-ce qui s'oppose, selon les franciscains, à la possession des biens les plus élémentaires au cas desquels ils affirment n'avoir que le simple usage? Une réponse possible concerne justement l'accord ou le consentement à la propriété. Celui qui a fait le vote de la pauvreté ne peut pas continuer d'avoir des propriétés car il consent à ne plus les avoir. La forme la plus élémentaire du consentement serait celle d'acquiescer aux biens temporels considérés comme indispensables pour la vie dans le monde d'ici-bas. Mais ce

¹ Cf. l'introduction de H.S. OFFLER, dans OCKHAM, *Compendium errorum papae Ioannis XXII*, p. 6.

² Tm. 3, 12.

³ Brian TIERNEY, «Natural Law...cit.», p. 6.

⁴ OCKHAM, *Compendium...cit.*, c. I, p. 19.

⁵ V., DP, II, XIII.

type de consentement serait déjà une manière d'enfreindre le vote de la pauvreté parce que même le consentement à une propriété minimale dépasse le simple usage et s'oppose à ce qu'a enseigné Celui qui n'a pas voulu détenir un pouvoir temporel et qui a refusé toute espèce de propriété. C'est d'ailleurs ce refus christique de toute propriété qui, selon les franciscains, l'empêche de désirer maîtriser de façon temporelle les biens et le rend soumis aux autorités séculières quant au paiement du tribut.

Contrairement à ce qu'affirme Jean XXII dans la bulle *Ad conditorem canonum*, l'usage peut être légitimement séparé de la propriété. Les exemples que donne à cet égard Ockham sont empruntés à l'Ancien Testament, mais il les applique à ceux qui vivent sous la loi évangélique dont la supériorité par rapport à l'ancienne est un guide plus sûr vers la perfection. Aussi observe-t-on dans le livre de la Genèse que Jacob emprunte les vêtements de son frère Esaü sans être le propriétaire de ceux-ci, qui n'ont, d'ailleurs, dans l'épisode vétérotestamentaire, que le rôle d'instrument en vue du dessein proposé. Le second exemple biblique porte sur les pains de proposition que seulement les prêtres avaient le droit de manger, ce qui montre qu'ils n'étaient pas leurs propriétaires, n'ayant pas d'autres droits sur eux. Qui plus est, ces exemples infirment la thèse de Jean XXII selon laquelle l'usage ne pourrait pas être séparé, pour ce qui est des choses consommables, des autres droits applicables à ces choses¹. Selon Ockham, le fait de consentir à l'usage d'une chose peut donc non seulement exclure le droit de propriété ou de domination, mais ne donne aucunement d'autres droits.

Le comble des erreurs répertoriées par Ockham dans la constitution *Ad conditorem canonum* vise pourtant l'affirmation du pape Jean XXII selon laquelle «actus utendi non est in rerum natura»². En rejetant complètement cette thèse, Ockham relève dans sa critique les conséquences dangereuses que pourrait avoir une telle affirmation, qui nous ferait penser que «nullus actus successivus potest esse in rerum natura»³. Sur ce point le désaccord exprimé par Ockham est théologiquement motivé car il observe que le constat du pape mettrait en question toutes les étapes de notre Rédemption, à partir de la naissance virginale jusqu'à la Passion du Christ, à la Résurrection et à l'Ascension.

L'étude de la question de la propriété et du droit de dominer n'étant pas achevée, Ockham entame la critique de la «destitution» *Cum inter nonnullos*, où l'erreur la plus grave du pape, parmi les sept repérées par le docteur franciscain, vise justement ces aspects. Si la manière dont le pape traite le rapport entre la propriété et la pauvreté reste la question autour de laquelle on voit se configurer la critique qu'Ockham lance contre les trois constitutions pontificales, cette fois-ci, dans la bulle *Cum inter nonnullos*, le pape déclare entachée d'hérésie la position des adeptes de Michel de Césène selon lesquels le Christ et ses apôtres n'ont rien possédé ni en propre, ni en commun. Ce qui distingue ici la thèse d'Ockham de celle du pape c'est de nouveau la façon d'interpréter l'Écriture Sainte qui, de l'avis des franciscains, montre clairement que le Christ et ses apôtres n'ont eu aucune propriété.

Quant aux erreurs contenues dans la dernière des trois bulles, *Quia quorundam*, à laquelle Ockham consacre la plus grande partie de son ouvrage, elles ont comme point de départ toujours la question de la propriété du Christ et de ses apôtres. Ce

¹ Cf. OCKHAM, *Compendium...cit.*, c. I, p. 21.

² *Ibidem*, c. I, p. 22.

³ *Ibidem*, c. I, p. 23.

qui scandalise ici le plus Ockham c'est le fait de voir le pape affirmer que la propriété commune ne serait pas un obstacle à la vie évangélique menée par le Christ et par ses apôtres. Cela contredirait les affirmations faites par le pape Nicolas III lorsqu'il disait, dans sa décrétale *Exiit qui seminat*, que les franciscains voulaient, par leur renoncement à toute forme de propriété et de domination, imiter le Christ. Pour ce qui est de Jean XXII, Ockham trouve qu'en affirmant, dans la bulle *Quia quorundam*, que la propriété commune n'est pas contraire à la plus haute forme de pauvreté, le pape s'est opposé à ses prédécesseurs qui ont confirmé les décisions de Nicolas III «quod fratres Minores in rebus, quibus utuntur, debent solummodo habere simplicem usum facti»¹. Au lieu de nommer, à la suite de Nicolas III, la vie choisie par les franciscains «meritoria et sancta» parce qu'elle est conforme au plus haut degré à celle qu'ont menée le Christ et ses apôtres, Jean XXII affirme, à la suite de la non séparation qu'il voit entre l'usage et le droit de propriété, que l'«actus utendi sine iure est iniustus»².

Reprenant les accusations formulées dans les trois textes précédents, la bulle *Quia vir reprobus* de Jean XXII entend fonder ses positions sur les exemples concernant la gestion des biens invoqués dans le II^e et le IV^e chapitre des *Actes des Apôtres*. Selon cette interprétation qualifiée par Ockham d'erronée, les biens détenus en commun par les fidèles auxquels on fait référence dans le texte des *Actes* montrent une forme de domination et de propriété. Les fidèles n'étaient pas alors dépourvus de droits civils. Bien plus, selon la même interprétation papale, les apôtres eux-mêmes ont détenu des propriétés en Judée, même après la venue du Saint Esprit. Cela parce que les apôtres ne pouvaient pas avoir, en tant que communauté, l'usage des biens, mais uniquement en tant qu'individus: «Sextus error est quod usus facti non potest competere communitati»³. Il s'ensuit que les frères mineurs ne pouvaient non plus avoir le simple usage en tant que membres d'un ordre – similaire à cet égard à toute communauté – s'ils se prétendaient dépourvus de toute propriété et domination.

Pour ce qui est de l'apôtre Pierre – et ce constat est lourd de conséquences pour les droits que les papes prétendaient alors avoir – il n'est non plus exempté de la «loi» de la propriété et de la domination ni même après la venue du Saint Esprit.

Pour Jean XXII, le vote que les mendiants font ne concerne pas les biens qui sont strictement nécessaires pour le maintien de la vie. C'est ici la raison pour laquelle les apôtres n'ont pas abandonné les choses temporelles en renonçant à la propriété. Celle-ci, dans sa forme de propriété individuelle, ne requiert pas l'abandon de la part des individus car elle n'est qu'une conséquence du péché originel qui a entraîné la division de la propriété commune: «Si primi parentes non peccassent, omnia fuissent communia quoad dominium et proprietatem»⁴. D'ailleurs, le fait que le pape Jean XXII affirme la non obligation des apôtres de renoncer, après avoir suivi le Christ, à toute forme de propriété et de domination, contredit manifestement le texte de la bulle *Exiit qui seminat* de Nicolas III.

Mais peut-être que les erreurs les plus graves de la bulle *Quia vir reprobus* dérivent de la royauté temporelle du Christ dont le pape Jean XXII se fait le

¹ *Ibidem*, c. III, p. 33.

² *Ibidem*, c. III, p. 34.

³ *Ibidem*, c. V, p. 42.

⁴ *Ibidem*, c. V, p. 44 (c'est la douzième erreur répertoriée par Ockham dans la «destitution» *Quia vir reprobus* du pape Jean XXII).

défenseur. Cela a des conséquences significatives sur la façon dont le pape interprète l'Écriture car cette vision le rend incapable de distinguer les sens qui y sont présents. Rien qu'un seul exemple: voulant défendre sa propre thèse, Jean XXII affirme que le psaume *Eruclavit cor meum* (Ps. 44) parle d'un roi terrestre et des possessions temporelles, tandis qu'Ockham lui applique une exégèse complètement spirituelle¹. Qui plus est, en considérant que le Christ ne peut pas renoncer à la domination temporelle, le pape tombe dans une hérésie qui le rend incapable de montrer aux fidèles la vraie foi. Il s'agit de la 24^e erreur répertoriée par Ockham dans la bulle *Quia vir reprobis*:

«Vicesimusquartus error est quod regnum et dominium temporale non corrumpetur, sed sine fine durabit [...] Ex quo sequitur quod ista vita mortalitatis semper durabit, et per consequens quod numquam erit resurrectio generalis mortuorum: quod est haereticum et contra articulum fidei manifeste»².

Après avoir ajouté à cela l'examen d'autres textes papaux de moindre importance, Ockham conclue dans le VII^e chapitre du *Compendium* que Jean XXII, étant tombé en hérésie, n'est plus supérieur à ceux qu'il devait conduire vers le salut. Il est donc bien inférieur non seulement aux cardinaux, aux archevêques et aux évêques, mais même aux frères mineurs car eux aussi sont visés là où la foi est mise en question: «Quaestio fidei ad omnes pertinet Christianos et non solum ad praelatos, immo etiam ad laicos»³. Il s'ensuit que la défense de la foi est la tâche de tous les fidèles en Christ. Et Ockham de citer la formule par laquelle chacun est obligé de connaître les questions liées à la foi: «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari debet»⁴. Ockham n'emploie pas l'expression «tractari et approbari debet» car il n'envisage pas ici, comme le remarquait Georges de Lagarde dans un autre contexte ockhamien, le sens collectif de la formule, mais bien l'importance pour chaque individu de la connaissance des préceptes de la juste foi. En abandonnant, selon de Lagarde, le sens marsilien de représentation comme délégation,

«il [Ockham] retrouve la fameuse „regula juris“ de Boniface VIII [...] „quod omnes tangit ab omnibus approbari debet“. Ockham n'a pas suivi ceux qui voulaient donner à la formule un sens „collectif“. La déposition du Pape, nous dit-il, a beau intéresser tout le monde, ce n'est pas à la „communauté“ qu'elle appartient. Mais il lui donne son sens le plus individuel. Chacun doit être consulté sur les matières *qui l'intéressent*»⁵.

Selon Arthur P. Monahan, le consentement n'est pas l'unique fondement qui puisse légitimer l'autorité politique⁶, puisque Guillaume d'Ockham emploie la

¹ *Ibidem*, c. V, pp. 47-48.

² *Ibidem*, c. V, p. 50.

³ *Ibidem*, c. VII, p. 70.

⁴ *Ibidem*. V. aussi Morimichi WATANABE, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa, with special reference to his De Concordantia Catholica*, Genève, Librairie Droz, 1963, p. 82: «The Roman law principle, „Quod omnes tangit ab omnibus approbetur“, was frequently adduced to prove that in the decision of articles of faith every layman should be represented».

⁵ Georges DE LAGARDE, «L'idée de représentation ...cit.», pp. 448-449. La même idée est dégagée par De Lagarde de la lecture du *Dialogus*: «La règle „Quod omnes tangit...“, nous dit Ockham, doit être comprise en ce sens que nul ne doit être écarté de la consultation sans raison manifeste», *ibidem*, pp. 449-450.

⁶ Arthur P. MONAHAN, *Consent, Coercion and Limit...cit.*, p. 234.

formule *quod omnes tangit* dans un sens individualiste et ne se laisse pas influencer par l'acception collective que lui donnaient ses prédécesseurs. À partir d'une interprétation de la notion d'accord qu'on pourrait qualifier de *moderne*, le docteur franciscain n'oublie pas l'importance de la défense des droits et des libertés des fidèles:

«Ockham explicitly accepted the maxim *quod omnes tangit*, that all who are touched by a given issue are to be consulted and give their consent; and he applied the dictum in the spheres of both spiritual and temporal authority in a fashion not hitherto seen among medieval political theorists. In effect, Ockham called for the application of *quod omnes tangit* in terms of the rights of each individual affected, specifically rejecting the traditional medieval concept of corporation and the earlier medieval notion of representation as image»¹.

La principauté papale et les différents types de régimes politiques

Dans le *Compendium errorum* Ockham rappelait, à partir du texte de l'Évangile selon Matthieu, que ceux qui voudront mener une vie en Christ seront persécutés, alors que, dans le *Breviloquium de principatu tyrannico*, il cite, dès le Prologue, un verset des Proverbes qui attire l'attention sur l'importance des démonstrations qui suivront: «Audite haec omnes gentes auribus percipite omnes, qui habitatis orbem: quoniam de rebus magnis et vobis necessariis locuturus sum»².

Ces vérités qui sont essentielles pour l'établissement de la juste doctrine sont affirmées dès le *liber primus* où Ockham précise que son objet de recherche dans ce traité sera la question du pouvoir papal. On pourrait d'ailleurs remarquer que le titre du traité rend déjà explicite l'intention d'Ockham de réfléchir sur la nature des deux pouvoirs qui régissent les hommes car, comme l'a déjà rappelé depuis longtemps Adalbert Hamman, le titre intégral est *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana specialiter autem super imperium et subiectos imperio a quibusdam vocatis summis pontificibus usurpato*³.

À l'encontre de tous ceux qui pensent que le pouvoir juridictionnel du pape constitue un sujet qui ne doit soulever aucune dispute, Ockham pense que son investigation est nécessaire car elle porte sur une question qui concerne la communauté des fidèles en son ensemble. De plus, la question du pouvoir papal a deux volets parce qu'elle doit être connue tant par les pontifes, qui sont obligés à avoir une représentation juste de l'étendue de leur pouvoir, que par les chrétiens qui en tant que sujets de celui qui est «iudex, medicus et sacerdos»⁴ ont besoin de connaître l'étendue exacte de leurs libertés.

Le pouvoir des pontifes étant en même temps divin et humain, Ockham attribue aux théologiens qu'il appelle «tractatores divinarum scripturarum» la tâche de trancher sur les questions suspectes d'hérésie. Mais quant au pouvoir papal, ceci

¹ *Ibidem*, p. 238.

² Pr. 8, 6; Ps. 48, 2.

³ Adalbert HAMMAN, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam...cit.*, p. 21.

⁴ OCKHAM, *Breviloquium...cit.*, l. 1, c. 3, p. 101.

n'est pas seulement le domaine d'investigation des théologiens. Les spécialistes en droit civil sont aussi invités à se prononcer là où surgissent des questions juridiques liées, par exemple, aux propriétés que les pontifes ont reçues parfois des empereurs¹.

Étant plutôt un préambule qui affleure les questions développées par le traité, le premier livre du *Breviloquium* se termine par une citation biblique qui fait toujours référence à la nécessité de mettre en lumière les vérités. L'invocation d'un texte du cinquième chapitre du livre du prophète Isaïe constitue donc une invitation à voir la modalité dans laquelle, au second livre du *Breviloquium*, Ockham essaiera de montrer que la thèse de la plénitude du pouvoir des papes doit être abandonnée: «Vae, qui dicitis bonum malum, et malum bonum»².

En reprenant un principe énoncé par Thomas d'Aquin en ouverture de son traité *De ente et essentia*, selon lequel «parvus error in principio magnus est in fine»³, Ockham réfute l'idée selon laquelle le chapitre seize de l'Évangile selon Matthieu, à savoir le fameux *Tu es Petrus*, constituerait un point de départ pour l'établissement de la plénitude de la juridiction spirituelle et temporelle des papes. Cette déduction erronée qui attribue au Christ le fait d'avoir conféré la plénitude du pouvoir aux successeurs de Pierre est non seulement dangereuse pour toute la communauté croyante, mais elle est manifestement une hérésie. Appliquée aux choses temporelles, cette plénitude du pouvoir est complètement illégitime, son caractère illicite étant prouvé par l'absurdité qui résulte, par exemple, des actions d'un pape qui prive de ses droits le roi français⁴. Qui plus est, la *plenitudo potestatis* a des conséquences spirituelles inacceptables car elle contredit la loi évangélique qui est une «loi de la parfaite liberté»⁵.

En citant un verset de la deuxième Épître aux Corinthiens, qu'invocait aussi dans un contexte similaire Jean de Paris, Ockham observe que le pouvoir papal, en tant que continuation du pouvoir apostolique, a le but de veiller à l'utilité des sujets. Ockham ajoute, à la citation biblique mentionnée, un verset évangélique très souvent présent dans les controverses liées au pouvoir papal: «Pasce oves meas», dont il déduit, d'une manière fort originale, des conséquences formulées dans des termes proprement politiques: «Bonum enim commune praefendum est bono privato»⁶. Après avoir transféré la dispute sur le terrain politique, Ockham n'hésite pas, à ce sujet, à franchir le dernier pas et à remarquer la similarité des buts que les deux pouvoirs que régissent les gens, celui spirituel et celui séculier, ont, par l'entremise du bien commun revêtant la forme de l'utilité, d'une part, des fidèles et, de l'autre, des sujets: «Nam principatus apostolicus seu papalis non minus institutus est propter communem utilitatem fidelium quam principatus saecularis temperatus et iustus propter utilitatem subiectorum»⁷. Comme le remarque Jürgen Miethke, les deux pouvoirs ont en commun l'idée de *principatus*, bien qu'ils l'entendent de deux manières différentes, en utilisant ainsi des méthodes de

¹ Cf. *Ibidem*, l. 1, c. 10, p. 108.

² Is. 5, 20.

³ OCKHAM, *Breviloquium...cit.*, l. 2, c. 1, p. 111.

⁴ *Ibidem*, l. 2, c. 3, p. 115.

⁵ *Ibidem*, l. 2, c. 4, p. 115. On pourrait ajouter ici les paroles synthétiques d'un commentateur connu d'Ockham, Adalbert Hamman: «La *plenitudo potestatis* est en contradiction formelle avec l'expression de l'Écriture et ne saurait être admise dans le monde chrétien», Adalbert HAMMAN, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam...cit.*, p. 42.

⁶ *Ibidem*, l. 2, c. 5, p. 117.

⁷ *Ibidem*.

gouvernement différentes: «To Ockham there is a *principatus dominativus* in the secular sphere as opposed to the *principatus ministrativus* in the church, and yet there is a *principatus* in both spheres»¹.

Mais la comparaison des deux pouvoirs censés assurer tous les deux une vie satisfaisante à ceux qui leur obéissent n'est pas la seule manière par laquelle Ockham entend réfuter la thèse de la plénitude du pouvoir papal. À partir d'un verset du cinquième chapitre de la *prima Petri*, le docteur franciscain considère que la domination n'est pas le propre de ceux qui détiennent le pouvoir spirituel. Les membres du clergé n'ont donc aucun droit à la plénitude du pouvoir et cela non seulement pour les choses temporelles, mais pour ce qui tient du spirituel non plus.

Qui plus est, la plénitude du pouvoir est, pour Ockham, une jouissance qui ouvre la porte au despotisme dans la principauté papale. Si les fidèles doivent être regardés par le pape comme des fils spirituels, cela signifie que le modèle adopté par le pontife doit être toujours celui de la principauté temporelle non despotique, où les rois n'ont pas des serviteurs, mais des sujets à l'utilité desquels ils sont censés contribuer: «Reges et principes saeculares non habent in temporalibus huiusmodi plenitudinem potestatis»². C'est uniquement en respectant ces conseils que le pape pourra se montrer «sponsus ecclesiae»³, à savoir quelqu'un qui ne confond pas l'usage prudent des droits avec l'abus, «quia sponsa ab ancilla distinguitur»⁴.

Plusieurs conséquences de ces thèses seront développées à partir du 8^e chapitre du second livre du *Breviloquium* et elles visent notamment le rapport qu'Ockham établit entre le pouvoir conféré par le Christ au pape et les pouvoirs que le Fils de Dieu a lui-même exercés dans ce monde. De par son rôle, donc, de «procurator et dispensator»⁵, le pape n'a pas de juridiction temporelle à l'égard des biens des rois ou de leurs sujets. L'égalité qui doit exister entre les pontifes en tant que successeurs du même apôtre Pierre les oblige tous à n'intervenir dans les questions visant les propriétés séculières «nisi pro sola necessitate»⁶. Tout comme un pape qui accablerait ses fidèles serait pire qu'un despote séculier, de même le pape qui aurait des richesses entraîne encore plus «sa principauté» vers la ruine spirituelle. Car, comme nous le rappelle saint Bernard qu'Ockham cite à cet endroit, la domination est strictement défendue aux membres du clergé qui doivent, plus que personne, imiter le Christ qui «non solum defectus corporis et animae nostrae in se suscepit, sed etiam carrentiam dominii et proprietatis»⁷.

Placé dans ce contexte où Ockham n'hésite pas à invoquer, dans le treizième chapitre du *liber secundus*, le pape «qui nunc praeest in Avinione vocatus Benedictus duodecimus»⁸, le *reddite quae sunt Caesaris, Caesari* n'est qu'une confirmation du fait que le Christ n'a pas voulu du tout minimiser les devoirs que les sujets ont envers les autorités séculières auxquelles ils sont soumis: «Christus noluit impedire iura principum terrenorum»⁹. Le Fils de Dieu n'ayant pas exercé aucune juridiction sur les biens de ce monde, il s'ensuit, selon Ockham, qu'une

¹ Jürgen MIETHKE, «The Concept of Liberty in William of Ockham», cit., p. 97.

² OCKHAM, *Breviloquium*, cit., l. 2, c. 6, p. 121.

³ *Ibidem*, l. 2, c. 6, p. 122.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*, l. 2, c. 8, p. 126.

⁶ *Ibidem*, l. 2, c. 11, p. 130.

⁷ *Ibidem*, l. 2, c. 9, p. 127.

⁸ *Ibidem*, l. 2, c. 13, p. 136.

⁹ *Ibidem*, l. 2, c. 16, p. 144.

telle domination ne pourrait être concédée aux papes qui, en tant que vicaires du Christ, ne doivent pas jouir d'un droit que le Seigneur lui-même n'a jamais eu¹.

Si les papes n'ont pas la plénitude du pouvoir c'est donc parce que le Christ n'a pas consenti à la leur concéder. L'acceptation de la part des sujets ou des théologiens recherchant la vérité d'une telle prétention à dominer spirituellement et temporellement les autres, que certains papes ont eue, serait alors une hérésie car celle-ci s'avère être justement une doctrine à laquelle Dieu ne consentirait jamais. Mais en dehors des «lois spirituelles» que doit remplir toute affirmation théologique qui veut éviter le piège de l'hérésie, il y a aussi, comme le montre Ockham dans le 17^e chapitre du second livre du *Breviloquium*, des lois humaines qui sont respectées par certains, mais n'étant que des conseils et n'ayant pas été formulées comme des préceptes évangéliques, ne peuvent pas être imposées. Dans ce cas, l'usage d'une telle règle n'implique pas que tous lui obéissent car ceux qui s'y conforment le font en vertu d'un vœu par rapport auquel les autres n'ont pas donné leur accord. Ces lois visent, par exemple, les règles que doivent respecter à l'égard du jeûne et des abstinences les membres des ordres religieux. Citant le texte d'une distinction du *Décret* de Gratien², Ockham remarque que ces lois, pour être applicables, doivent tout d'abord être consenties. Une fois consenties, ces lois peuvent pourtant être abrogées lorsque les usages ne les confirment plus, sans que le pape ait à intervenir par sa volonté. Liée à la notion de consentement de ceux qui s'y soumettent, la loi n'est donc pas, chez Ockham, le produit du vouloir papal car elle vise uniquement ceux à qui elle sera appliquée. Consentir à cette loi c'est déjà une promesse de tous ceux qu'elle affectera et qui, à la suite d'Anselme, se rendent compte qu'une action est plus significative si elle est faite à la suite d'un vœu. Une loi consentie vaut mieux, dans ce cas, qu'une loi seulement obéie.

La foi consentie

Mais le plaidoyer le plus convaincant en faveur de la pauvreté assumée par les moines franciscains se trouve dans les *Octo quaestiones de potestate papae*, œuvre qui date des années 1340-1342 et représente le sommet de la réflexion politique de Guillaume d'Ockham, entamée pourtant depuis l'époque de la bulle *Cum inter nonnullos* (le 12 novembre 1323). Ce qui fait le propre de ce texte, selon son traducteur italien Francesco Camastra³, c'est la manière dont Ockham entend réfléchir sur la politique, n'oubliant jamais la sincérité et le courage. Il ne s'agit pas seulement de construire des théories politiques, mais aussi de suivre avec attention la pratique politique. La thèse centrale concernant le pouvoir du pape affirme la nécessité de le fonder sur le message de l'Écriture et de le soumettre toujours à l'examen de la raison.

Quant au problème tellement débattu par les exégètes concernant la relation entre la philosophie ockhamienne et sa politique, c'est toujours Francesco Camastra qui soutient que la prudence qu'Ockham entend assumer en matière de

¹ Pour la différence qui existe entre le pouvoir du Christ et celui des papes, v. aussi OCKHAM, *De imperatorum et pontificum potestate*, cit., c. IV, p. 288.

² V. *ibidem*, l. 2, c. 17, pp. 147-148.

³ V. l'étude introductive de Francesco CAMASTRA, «Chiesa, società e stato: la lezione filosofico-politica di Guglielmo d'Ockham», in OCKHAM, *Il filosofo e la politica...cit.*, p. 16.

philosophie est transférée aussi en politique où il n'accorde aucune place à une métaphysique de la politique¹. La réflexion politique adopte le modèle de la philosophie de la nature car ces deux disciplines trouvent leur point de départ commun dans l'examen des individus. Ceux-ci entrent dans des relations sociales qui forment la base aussi bien de la théorie que de la pratique politique. L'exclusion de toute forme de métaphysique de la réflexion politique a comme conséquence le fait que la souveraineté terrestre, étant seulement un instrument qui doit avoir comme but la préservation de la liberté de chaque individu, peut toujours être réformée. En même temps, user de sa propre liberté signifie faire appel à sa propre raison et à sa capacité critique².

Comme nous allons le constater après de l'examen des *quaestiones*, le pouvoir royal n'est pas issu de l'autorité papale, mais est accordé par Dieu à travers le peuple. La constitution de l'empire ne peut pas se passer du consentement des individus qui requiert leur autonomie. Le fait d'élire l'empereur représente, selon Ockham, un droit des peuples et non pas une prérogative papale. Il s'agit plus précisément d'un droit inaliénable, car en fait il est conféré par Dieu. En favorisant l'idée d'élection au détriment de celle de succession, le choix politique appartient aux peuples, ce qui fait que le pouvoir politique soit d'une manière naturelle le résultat de la volonté humaine. Si Dieu est le seul détenteur d'un pouvoir absolu, c'est en même temps dans la volonté divine que se trouve la source du droit naturel³. Aucun souverain terrestre, qu'il s'agisse du pape ou d'un roi, ne peut obliger les individus à renoncer à leurs droits et à leurs libertés. Ockham critique l'idée de la *plenitudo potestatis* du pape précisément parce qu'elle contredit la raison qui est un don que Dieu a fait à chaque homme. Un pouvoir total du pape serait inévitablement tyrannique car il ne viserait plus le bien commun.

Si tout chrétien est conseillé à réagir lorsque les décisions du pape viennent en contradiction avec les prescriptions de l'Écriture, c'est que selon l'auteur anglais la loi évangélique doit être considérée par chacun comme étant supérieure à toute autorité terrestre, tout comme les normes du droit naturel doivent toujours avoir une autorité qui dépasse celle des normes du droit positif. Cette mise en doute du pouvoir absolu du pape n'équivaut pas à une mise en doute de la papauté en tant que telle. Chez Ockham, il s'agit, comme nous allons le voir, plutôt d'un essai d'établir le bien commun comme fin de la politique. Dans ce contexte, la pauvreté est, selon Francesco Camastra, créatrice de solidarité à une époque où peu nombreux sont ceux qui saisissent l'enjeu spirituel de ces problèmes.

Dès la première question du livre, la réflexion ockhamienne sur le consentement exprimé dans une formule proche de celle du *quod omnes tangit*, est placée dans le contexte de la séparation entre le pouvoir séculier et le pouvoir spirituel. En affirmant cela, Ockham ne fait autre chose que constater l'impossibilité, pour un homme, d'avoir deux têtes qui régissent deux corps différents⁴. Aussi l'Ancien

¹ Cf. *ibidem*, pp. 19-21.

² Cette accentuation de la notion de liberté serait, selon Arthur Stephen McGrade, une marque de l'individualisme d'Ockham: «Another sign of this aspect of political individualism in Ockham is his striking concern with personal liberty», Arthur MCGRADY, «Ockham and the Birth of Individual Rights», cit., p. 158.

³ V. à ce sujet Alessandro GHISALBERTI, «Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio», cit., p. 303, où l'auteur définit le droit naturel chez Ockham comme étant «ciò che è conforme alla ragione naturale».

⁴ OCKHAM, *Il filosofo e la politica...cit.*, q. I, c. 1, p. 70.

Testament, par le livre des Proverbes attribué à Salomon, fait-il l'éloge du roi juste qui est à la fois un bon juge de son peuple: «Rex, qui sedet in solio iudicii, dissipat omne malum intuitu suo»¹ et «Dissipat impios rex sapiens, et curvat super eos fornicem»². Loin de pouvoir tomber en désuétude avec la manifestation de la loi nouvelle, la différenciation des fonctions devient la marque du fait que la loi évangélique représente, à l'égard de celle ancienne, une loi de la liberté³. Nonobstant le fait que les détenteurs du pouvoir spirituel ne s'identifient pas à ceux qui détiennent le pouvoir temporel, les deux souverainetés visent le bien commun. Il s'agit donc soit du bien commun des sujets, pour ce qui est de la souveraineté séculière qui, selon l'expression d'Aristote⁴, doit suivre la justice et la modération, soit du bien commun des fidèles qui ne peut être suivi là où le pape détient la plénitude du pouvoir et n'envisage alors que son propre bien.

Critiquant dans ses ouvrages l'idée de la plénitude du pouvoir papal, Ockham s'appuie cette fois-ci dans ses arguments sur une idée qu'il puise à la *Cité de Dieu* de saint Augustin: le pape qui n'imposerait pas de limites à son pouvoir serait un usurpateur par rapport à la volonté des fidèles⁵. Il n'imiterait plus alors le modèle de saint Pierre car «Petrus non tolleret aliorum iura et libertates»⁶. Plus encore, le pape, en invoquant la prétendue plénitude du pouvoir, trahirait l'enseignement du Christ car le Seigneur a donné le pouvoir juridictionnel à Pierre pour qu'il veille à l'utilité des fidèles qu'il ne doit jamais transgresser.

Pourtant, l'exemple de l'abus du pouvoir qu'entraîne le désir d'imposer aux fidèles une souveraineté absolue ne délégitime pas le détenteur du siège papal s'il a légitimement accédé à la fonction spirituelle suprême. Selon Augustin, le même homme peut détenir légitimement son pouvoir et en même temps en abuser:

«Nec tyrannicae factionis perversitas laudabilis erit, si regia clementia tyrannus subditos tractet. Nec vituperatur ordo regiae potestatis, si rex crudelitate tyrannica saeviat. Aliud namque est iniusta potestate iuste velle uti, et aliud iusta potestate velle iniuste uti»⁷.

Sans invoquer, comme Thomas d'Aquin, le livre de Job où la tyrannie est regardée comme un châtement pour les péchés du peuple, Ockham se contente de constater que Dieu permet tantôt l'exercice d'un pouvoir tyrannique illégitime, tantôt le détenteur d'un pouvoir légitimement institué devient ensuite un tyran: «Qualiter Deus permittit tyrannos, praedones et invasores alienarum rerum et iurium sibi potestatem et dominium usurpare»⁸.

¹ Pr. 20, 8.

² Pr. 20, 26.

³ Cf. OCKHAM, *Il filosofo e la politica...cit.*, q. I, c. 6, p. 102.

⁴ Cf. *ibidem*, q. I, c. 6, p. 106. Pour ce qui est de la réception d'Aristote dans les textes d'Ockham nous entendons assumer la remarque de Jürgen Miethke qui constate que la philosophie politique dégagée des œuvres du Docteur franciscain fait suite aux provocations du temps: «Ockham's political ideas were not derived from an academic programme, like from commenting on Aristotle's political writings. Ockham became a political author because he took side in a violent conflict between his Franciscan order and the pope», Jürgen MIETHKE, «The Concept of Liberty in William of Ockham», cit., p. 94.

⁵ V. OCKHAM, *Il filosofo e la politica...cit.*, q. I, c. 7, p. 117.

⁶ *Ibidem*, q. I, c. 7, p. 120.

⁷ SAINT AUGUSTIN, *De bono coniugali*, in PL, 40, col. 384-385, cité dans OCKHAM, *Il filosofo e la politica...cit.*, q. I, c. 10, p. 134.

⁸ *Ibidem*, q. I, c. 10, p. 132.

N'étant pas valable dans le cas de la nouvelle loi, la supériorité du pouvoir sacerdotal par rapport au pouvoir royal n'a pas non plus existé sous la loi de l'Ancien Testament. C'est toujours dans la première question des *Octo quaestiones* qu'Ockham essaie de montrer que l'exemple de Samuel et de Saul ne constitue pas une preuve en faveur de la supériorité du pouvoir lévitique par rapport au pouvoir des rois d'Israël. Étant uniquement juge du peuple et lévite, mais non pas prêtre, Samuel accorde le pouvoir royal à Saul non pas parce qu'il lui serait supérieur, mais uniquement pour obéir à un commandement divin. On pourrait conclure alors, en anticipant les affirmations d'Ockham, que le pouvoir royal a été, bien que par l'action d'un de ses serviteurs, directement institué par Dieu car Dieu lui-même y a consenti.

La question de la déposition du roi Saul est regardée toujours dans la perspective de l'obéissance à un commandement divin. Mais, dans le cas qui nous préoccupe, c'est Dieu lui-même qui interdit à Saul l'usage de la fonction royale. Ce n'est donc pas en tant que détenteur du pouvoir terrestre que Samuel le dépose, mais en tant qu'humble serviteur de Dieu qui a retiré, à l'égard de Saul, son consentement initial.

Quant à la notion du consentement des sujets, celle-ci revient lorsqu'il s'agit des rapports entre le pape et le roi. Aussi l'exemple du pape Zacharie qui dépose «le roi des Francs»¹ est-il censé montrer que le pape a fait cela non pas puisqu'il lui était supérieur, mais parce qu'il a exprimé lui aussi son consentement à l'égard de la décision du peuple.

L'expression la plus mûre du consentement est donnée dans ce contexte par l'invocation d'une formule proche du *quod omnes tangit*, qui est appliquée à la question de la foi droite. Selon Ockham, ces problèmes regardent tout le monde car la foi de tous les fidèles pourrait être ébranlée lorsque le pape est hérétique:

«In causa autem fidei licet cuilibet catholico a papa haeretico appellare, quia eius interest – *causa enim fidei omnes tangit* et ad omnes omnino pertinet Christianos, di. XCVI, Ubinam – licet in hoc casu non sit simpliciter necesse appellare a papa haeretico, etiam si contra veritatem catholicam diffinitivam proferret sententiam»².

Le consentement et les deux pouvoirs

Quant à la seconde question, dans laquelle Ockham se propose de montrer que le pouvoir laïc a été lui aussi institué par Dieu, elle invoque la notion du consentement dans des contextes fort différents, mais qui relèvent tous de l'importance dont jouit le thème aux yeux des contemporains du Docteur franciscain.

Tout d'abord, Ockham invoque une opinion contraire à la sienne qui affirme que le détenteur du pouvoir spirituel, à savoir le pape, pourrait imposer, pour l'utilité des sujets, un roi, s'il n'y avait plus un, même sans le consentement du peuple³. Si cet exemple montre pourtant le fait que d'habitude le peuple était

¹ *Ibidem*, q. I, c. 12, p. 152.

² *Ibidem*, q. I, c. 17, p. 182. C'est nous qui soulignons.

³ V. *ibidem*, q. II, c. 2, p. 198.

convoqué pour exprimer, à travers l'élection ou la nomination¹, son consentement par rapport à celui qui serait son roi, l'exemple suivant, pris toujours parmi les arguments des adversaires d'Ockham, porte sur le cas où le pape élu ne détient que par l'accord de Dieu tout le pouvoir dont il jouit. L'élection n'est donc alors qu'une confirmation de la volonté de Dieu à laquelle s'ajoute uniquement le consentement de l'élu et non pas celui des fidèles. De la même manière, les adversaires d'Ockham affirment qu'au cas de l'élection de l'empereur, ce ne sont pas les électeurs qui, par leur consentement, attribuent la fonction impériale à celui qu'ils ont considéré comme le candidat le plus adéquat, mais c'est seulement Dieu qui, à partir du consentement du futur empereur, lui accorde tout le pouvoir².

En soulevant apparemment le problème du consentement, ces arguments ne font autre chose que fausser la perspective car ce qui importe pour Ockham lorsqu'il parle de la question du consentement, c'est de se rendre compte du fait que le pouvoir que Dieu concède tant aux laïcs qu'aux spirituels ne peut pas ignorer l'opinion du peuple qui exprime son consentement par rapport aux élus.

La deuxième partie de la *secunda quaestio* discute le même thème dans le contexte des rapports entre le pouvoir papal et celui de l'empereur. En renvoyant, tout comme Dante dans le *De Monarchia*, à l'étymologie du mot *auguste*, qui désigne celui qui augmente l'Empire, Ockham suggère que le pape n'est pas le supérieur de l'empereur pour ce qui est des questions temporelles³. Qui plus est, cette soumission induite de l'empereur au pape quant aux choses temporelles ruinerait l'Empire. Le Docteur franciscain envisage pourtant une exception à cette règle qui est fondée elle aussi sur le consentement. À partir de la supposition que c'est le pape qui a transféré l'Empire des Grecs aux Germains, Ockham légitime cette décision papale pour le cas où le pape l'aurait prise après avoir obtenu le consentement des Romains ou pour la situation où la négligence des Romains à l'égard de ces choses légitimerait les actions d'un pape agissant en cas de nécessité. On pourrait alors parler de l'axiome «quod non est licitum lege, necessitas facit licitum» que cite à ce sujet Charles C. Bayley⁴ dans un commentaire écrit déjà depuis longtemps. Pourtant, pour ce qui est des situations habituelles, la légitimité de l'Empire romain au temps du paganisme se fonde, selon Michael Wilks, toujours sur la notion de consentement: «The main reason advanced for the legitimacy of the old pagan Roman empire was that it had been acquired by the Romans with the consent of the majority of those who subjected to it»⁵.

Mais c'est dans la troisième question qu'Ockham entame une réflexion sur le bien commun et sur la meilleure forme de gouvernement, après avoir affirmé que le régime où une seule personne détient la fonction politique suprême impose un

¹ Pour une perspective plus générale sur la question de l'accord de la communauté aux lois, v. Michael WILKS, *The Problem of Sovereignty...cit.*, p. 204: «The law of the community, the common law, is a matter which affects all its members, and so they through their representatives must participate in its promulgation: „Quod omnes tangit, ab omnibus comprobetur“».

² Cf. OCKHAM, *Il filosofo e la politica...cit.*, q. II, c. 5, p. 210.

³ Cela est dû aussi que l'empire a précédé l'existence de la fonction papale: «Amplius, Romanum imperium fuit ante papatum; ergo in sui principio non fuit a papa; et per consequens nec post institutum papatum est a papa», OCKHAM, *De imperatorum et pontificum potestate*, cit., c. XIX, p. 312.

⁴ Charles C. BAYLEY, «Pivotal Concepts in the Political Philosophy of William of Ockham», cit., p. 199.

⁵ Michael WILKS, *The Problem of Sovereignty...cit.*, p. 106.

ordre meilleur au peuple. C'est d'ailleurs l'opinion du roi Salomon dans le livre des Proverbes que le Docteur franciscain se plaît de citer: «Ubi non est gubernator, populus corruet»¹. Salomon semble favoriser le régime où un seul prince gouverne et s'éloigne de celui où plusieurs se proposent de guider les citoyens car le genre humain pourrait être conduit à la manière d'un seul peuple, bien que tous ne puissent pas habiter la même cité: «Totum autem genus humanum unus populus est»². C'est d'ailleurs la seule manière dans laquelle on pourrait accomplir les paroles du Seigneur au dixième chapitre de l'Évangile selon Jean: «Fiet unum ovile, et unus pastor»³. La garantie de l'unité du genre humain s'avère ainsi être l'existence d'une autorité supérieure en l'absence de laquelle il n'y aura plus de consensus car la discorde vers laquelle les gens sont enclins ne pourra plus être aisément maîtrisée⁴.

L'autorité supérieure a le rôle de régir les citoyens à partir de l'instauration d'une unité consensuelle des volontés puisqu'elle ne suit pas principalement son bien particulier, mais le bien commun. Le *despotisme*, appelé aussi par Ockham dans ce contexte *tyrannie*, peut alors être évité⁵, tout comme, d'ailleurs, les autres formes politiques qui ignorent le bien commun. Tout en évitant la corruption et l'injustice, la monarchie, puisqu'elle est fondée sur l'accord des citoyens et qu'elle préserve le mieux leur unité, est, selon une affirmation qu'Ockham attribue aux philosophes⁶, un régime meilleur que celui aristocratique ou démocratique. Mais le simple fait d'attribuer cette affirmation aux philosophes donne raison à Gordon Leff lorsqu'il pense que la monarchie n'est pas pour le Docteur franciscain la forme idéale du gouvernement: «Ockham was unusual among his contemporaries in not making monarchy the ideal form of government, though he regards it as the best»⁷.

En dehors du fait que le meilleur régime protège la charité, l'amitié et la paix, il se distingue, selon Ockham, des formes politiques corrompues telles le despotisme ou la tyrannie par le fait qu'il traite les sujets non pas en tant que serviteurs, mais en tant que citoyens⁸. Par contre, dans les régimes despotiques, prendre les citoyens pour des serviteurs n'est que la conséquence du fait que celui qui commande observe uniquement son propre bien. Un tel chef politique ignore l'égalité devant Dieu que proclame le Siracide: «Rectorem te posuerunt? Noli extolli; esto in illis quasi unus ex ipsis»⁹.

Si le huitième chapitre de la troisième question renvoie lui aussi, tout comme le dix-septième chapitre de la *prima quaestio* à la «causa fidei», cela est dû au fait que la réflexion sur le consentement suit de nouveau à celle sur le statut de la loi. À partir de plusieurs témoignages bibliques sur la loi, Ockham se propose ici de dresser le portrait idéal du «juge» du peuple au cas duquel il ne faudrait jamais oublier l'avertissement du Siracide: «Noli quaerere fieri iudex, nisi valeas virtute irrumperere iniquitates»¹⁰.

¹ Pr. 11, 14.

² OCKHAM, *Il filosofo e la politica...cit.*, q. III, c. 1, p. 260.

³ Jn. 10, 16.

⁴ OCKHAM, *Il filosofo e la politica...cit.*, q. III, c. 1, p. 264.

⁵ Cf. *ibidem*, q. III, c. 4, p. 274.

⁶ Cf. *ibidem*, q. III, c. 5, p. 282. Les philosophes désignent, selon Francesco Camastra, notamment Aristote et Thomas d'Aquin. V. *ibidem*, n. 55, pp. 580-581.

⁷ Gordon LEFF, *William of Ockham*, cit., n. 112, p. 636.

⁸ Cf. OCKHAM, *Il filosofo e la politica...cit.*, q. III, c. 5, p. 284.

⁹ Si. 32, 1.

¹⁰ Si. 7, 6.

Mais, comme nous l'avons déjà anticipé, la loi est pensée comme fondement du cadre politique qui permettra ensuite l'instauration, à travers les élections, des meilleurs gouvernants, à savoir de ceux qui, tant dans le monde politique que dans celui ecclésiastique, pourront lutter contre les iniquités. Ayant toujours l'intention de montrer la fausseté de la perspective de ceux qui soutiennent la plénitude du pouvoir pontifical, Ockham attire l'attention sur le fait que saint Pierre a été le seul à avoir assumé le gouvernement suprême de l'Église sans avoir été préalablement élu. La nécessité des élections pour ceux qui détiendront ensuite la fonction papale n'est que la suite naturelle du fait que les questions liées à la foi concernent elles aussi d'une manière directe la *res publica*. Au principe énoncé de la première question selon lequel la «*causa fidei omnes tangit*», Ockham ajoute à présent la nécessité de traiter les questions concernant la foi même devant les empereurs païens car eux aussi sont visés par ce qui peut affecter les mœurs ou le bien commun, en un mot, la *chose publique*:

«*Causa fidei coram imperatore fideli, deficientibus aliis, esset rite tractanda, quia, ut habetur di. XCVI, Ubinam, quaestio fidei non solum ad clericos, verum etiam ad laicos et ad omnes omnino pertinet Christianos. Coram autem imperatore infideli causa fidei non in quantum respiceret solummodo veritatem divinitus revelatam, sed in quantum posset tangere mores et reipublicae derogare et bono communi aut alicui personae iniuriam irrogare, posset tractari*»¹.

Le consentement nul

Placée vers la fin de la troisième question, cette réflexion cachée sur le *quod omnes tangit*, vu cette fois-ci comme l'accord de ceux mêmes qui, tout en ignorant la révélation, doivent pourtant être interrogés lorsque le bien commun est visé, ne semble apparemment pas être suivie dans la quatrième question, là où Ockham discute le problème du pouvoir du roi des Romains et de l'empereur. Mais une telle lecture de la quatrième question ignorerait le fait qu'après avoir tenté de voir si «*inter regem Romanorum et imperatorem, sive inter regnum Romanorum et imperium, sit aliqua distinctio*»², Ockham entend questionner la légitimité du royaume des Francs avant que Charlemagne devînt empereur.

L'importance de cet exemple invoqué par le Docteur franciscain ne saurait être exagérée car il porte de nouveau sur la question des formes politiques légitimes ou illégitimes, tout en montrant vers la fin une forme de consentement qui n'est pas suffisante pour légitimer un régime politique. Selon l'interprétation d'Ockham, le royaume des Francs aurait été avant le couronnement de l'empereur Charlemagne un régime tyrannique puisqu'il était fondé sur la violation des droits appartenant à l'empereur et sur une fraude concernant les biens et les territoires qui appartenaient à l'empire. Cet exemple de la désobéissance des Francs par rapport à l'empereur n'empêche pas Ockham à mentionner l'élection, le consentement (*consensus*) ou la volonté du peuple parmi les critères qui d'habitude peuvent légitimer un régime politique. En l'occurrence, le royaume des Francs ne se laisse pas légitimer, dans la perspective d'Ockham, par le consentement issu de

¹ OCKHAM, *Il filosofo e la politica...cit.*, c. 12, p. 314.

² *Ibidem*, q. 4, c. 1, p. 322.

la volonté des citoyens car l'existence d'une autre instance politique, celle de l'Empire, supérieure à celle d'un peuple puisque censée redonner l'unité à tout le genre humain, rend nul ce consentement même. Cet exemple singulier où le consentement des sujets n'est pas à même de fonder de manière légitime un nouveau royaume nous fait penser que la question de l'obéissance à une instance politique supérieure dont les prétentions au gouvernement universel ne peuvent pas être mises en échec prend le devant par rapport à la question des principautés nouvellement fondées dont la carrière devra attendre l'œuvre de Machiavel. Le consentement ne se montre donc pas être un expédient à la portée de ceux qui veulent se soustraire au devoir d'obéissance.

Comment pourrait-on qualifier la pensée d'Ockham en matière de consentement politique si telle semble être une des conclusions de l'*Octo quaestiones*? Tout d'abord, nous serions tenté de remarquer qu'en dépit de l'originalité de la pensée ockhamienne sur le consentement qui réside dans l'acception individualiste qu'il donne à la notion, sa réflexion n'est pas tellement «moderne» du point de vue de la tendance d'ignorer les principautés nouvellement fondées auxquelles il soustrairait le droit d'existence à partir de l'invocation du devoir d'obéissance. Loin d'être favorable, comme le pensait Georges de Lagarde, à l'ordre sécularisé, la notion de consentement, vue dans la perspective de son incapacité de légitimer un gouvernement qui désobéit aux autorités supérieures, défendrait plutôt le principe classique – biblique autant que patristique et médiéval – de la soumission face au pouvoir politique. L'œuvre de Guillaume d'Ockham pourrait être alors vue comme une démarche tout à fait catholique dont l'intelligence ne serait pas conditionnée par la compréhension du nominalisme et qui serait plutôt redevable au contexte d'une époque que d'un auteur. Cette interprétation serait à même d'expliquer la raison pour laquelle le consentement n'est jamais invoqué chez Ockham en tant qu'instrument qui mesurerait la volonté politique des gouvernés lorsqu'il s'agit de légitimer un nouveau gouvernement:

«A more important indication of Ockham's unwillingness to make popular consent the sole principle of political legitimacy is his repeated denial that a community may at its own discretion withdraw power from the government it has established»¹.

¹ Arthur Stephen MCGRADY, *The Political Thought of William of Ockham...cit.*, p. 106.