

Frère Pierre GUY, ofm

## **L'autorité de la liberté**

Une lecture du *Court traité du pouvoir tyrannique*, de Guillaume d'Ockham

### **Plan**

#### **I. La solide position de Jean XXII**

1. Le droit à la pauvreté absolue ?
2. La plénitude de pouvoir en question
3. Politique et herméneutique

#### **II. Liberté et cohérence évangéliques**

1. La liberté évangélique
2. L'exigence de cohérence
3. L'Écriture et la liberté

#### **III. La véritable autorité de l'Écriture**

1. L'Écriture et les lois humaines
2. L'autorité de la liberté
3. L'ouverture des conventions

## Introduction

Le *Court traité du pouvoir tyrannique*, de Guillaume d'Ockham, est souvent considéré comme un chef d'œuvre de la pensée politique médiévale, pour l'articulation entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel qu'il commence à déployer. Dans ce cours essai de lecture, nous voulons dégager quelques-uns des présupposés herméneutiques de son auteur, féru de logique, pour montrer en quoi la question qu'il doit résoudre plus profondément est celle du statut de l'autorité des Ecritures, sans laquelle la distinction précédente ne peut à son époque être pensée. Le questionnement sur l'autorité d'un texte, que nous tâcherons de développer, fera donc le lien entre philosophie politique et herméneutique.

Après une première partie présentant le conflit ouvert autour de l'autorité du pape au début du XIVème siècle, nous montrerons que l'autorité de l'Ecriture est avant tout pour Ockham l'autorité d'une liberté nouvelle offerte à tous, liberté qui ne contredit pas les statuts sociaux existants. A leur tour, les chrétiens ne peuvent - comme tels - revendiquer d'autre autorité dans la société qu'une autorité spirituelle, par la liberté qu'ils offrent à leurs contemporains. Le pape n'a donc aucune légitimité pour revendiquer une plénitude de pouvoir temporel. Au contraire, l'Ecriture permet de considérer la légitimité propre de celui-ci, et de le distinguer du pouvoir spirituel, ce que nous développerons dans notre troisième partie.

## I. La solide position de Jean XXII

### 1. Le droit à la pauvreté absolue ?

Peu après la naissance et le développement rapide des Ordres mendiants, dans la première moitié du XIII<sup>ème</sup> siècle, la question de la pauvreté évangélique devint prétexte de conflits. A l'intérieur de l'Ordre franciscain déjà, les héritiers de François se divisèrent entre les Spirituels, partisans d'une pauvreté radicale, et le parti de la Communauté, plus conciliant. Ce conflit allait bientôt s'élargir au clergé séculier, par rivalité, et se développer aussi en querelles intellectuelles à l'Université de Paris. Irrités par la puissance montante de ces nouveaux Ordres, de nombreux clercs allaient contester la forme de vie même qu'ils avaient choisie au nom de l'Evangile. Ils cherchèrent en particulier à montrer l'illégitimité de l'absence totale de propriété, car le Christ lui-même ne l'avait pas pratiquée. Le fondement même de la règle des Frères mineurs, l'observation de l'Evangile "en vivant dans l'obéissance, sans rien en propre (*sine proprio*) et dans la chasteté"<sup>1</sup> était ainsi directement mis en cause. Par les considérations sur la notion de propriété, la question se déplaça donc inévitablement sur le terrain du droit.

En 1279, le pape Nicolas III, dans la bulle *Exiit qui seminat*, en affirmant que le Christ et les Apôtres n'avaient rien possédé en droit, mais seulement usé en fait de certaines choses, avait fondé la légitimité des franciscains renoncer à toute propriété en droit au profit de l'Eglise, et ainsi pacifié quelque peu les esprits. Après plusieurs modifications dues des papes successifs, Jean XXII, devenu pape en Avignon en 1316, opéra un tournant radical. Il affirma que "la pauvreté évangélique ne consiste pas dans une renonciation effective et extérieure à tous les biens, mais seulement dans une disposition intérieure à la charité."<sup>2</sup> La question du droit de propriété devenait ainsi inutile: les religieux pouvaient en droit posséder leurs couvents, puisque leur vœu de pauvreté se rattachait désormais avant tout à la vertu de charité.

### 2. La plénitude de pouvoir en question

C'est dans ce contexte que Guillaume d'Ockham, sur mandat de son frère ministre général Michel de Césène, intervint pour examiner la position du pape, après 1324. Depuis cette date en effet, Guillaume, qu'on surnommait plus tard le *venerabilis inceptor*, parce qu'il n'aurait jamais été nommé maître en théologie, avait été appelé en Avignon pour l'examen de ses doctrines métaphysiques, suspectées d'hétérodoxie. C'est donc là qu'il commence à étudier plus particulièrement les questions de droit. La tension ne cessant de monter entre le pape et les

---

1 Règle bullée, I, 1

2 Introduction, p. 7

franciscains, ceux-ci finiront par fuir et trouver refuge auprès de l'empereur Louis II de Bavière, rival du pape dans les affaires temporelles.

En réponse à la demande de son frère ministre, et suite à ses démêlés avec le pouvoir pontifical, la question de la qualité de la pauvreté évangélique dans la succession apostolique amène le franciscain à s'interroger sur la légitimité du pouvoir temporel du pape. C'est donc auprès de l'empereur, dans les années 1335-1340, que Guillaume d'Ockham rédige son *Court traité du pouvoir tyrannique*. En effet, le pape se prévaut d'une "plénitude de pouvoir temporel"<sup>3</sup>, en appuyant sa position sur ces paroles du Christ adressées à Pierre dans l'Évangile selon Matthieu : "Je te donnerai les clefs du royaume des cieux, et tout ce que tu auras lié sur la terre sera aussi lié dans le ciel, et tout ce que tu auras délié sur la terre sera aussi délié dans le ciel."<sup>4</sup> Une telle plénitude de pouvoir temporel implique de facto la possession des biens terrestres. Plus généralement, si les affaires temporelles sont ainsi soumises aux hommes ayant reçu une charge spirituelle dans l'Église, les religieux comme les prêtres ne peuvent pas ne pas jouir du droit de propriété.

### 3. Politique et herméneutique

Par certains aspects, la position du pape est précaire, et Guillaume d'Ockham ne manquera pas de railler à plusieurs reprises les "affirmations absurdes et hérétiques qui en résulteraient"<sup>5</sup>: en particulier, "il s'ensuivrait qu'un pouvoir égal à celui de Dieu aurait été promis à saint Pierre"<sup>6</sup>, ou même qu'il pourrait "oeuvrer à la destruction des fidèles, tant corporelle et temporelle que spirituelle"<sup>7</sup>, ce que l'on ne peut raisonnablement approuver. Le pouvoir du pape est "établi pour le bien commun, et non pour l'honneur ou l'avantage du pape."<sup>8</sup>

Dans l'ordre des faits, il faut noter cependant que la position du pape est solide, car nul n'est plus autorisé que lui à interpréter les Écritures. Il a reçu concrètement de la tradition le pouvoir spirituel, dans sa charge de vicaire du Christ sur la terre, et prétend en outre avoir reçu la reconnaissance de son pouvoir temporel suprême par un décret du pape Nicolas<sup>9</sup> et un écrit de l'empereur Constantin<sup>10</sup>, documents que le franciscain discutera à la fin de son oeuvre. En s'appuyant sur ceux-ci, à partir des versets précités, le pape Jean XXII revendique donc avec une forte légitimité la soumission du pouvoir temporel, c'est-à-dire à son époque un droit de contrôle

---

3 Cf. Livre II, chap. 1 et 2, p. 115-118

4 Mt 16, 19

5 Livre II, chap. 14, p. 150

6 Id. p. 151

7 Livre II, chap. 5, p. 127

8 Livre II, chap. 5, p. 122

9 Livre VI, chap. 1, p. 303

10 Livre VI, chap. 3-5, p. 313-319. Cet écrit est apocryphe, ce dont la preuve n'est pas faite au XIV<sup>ème</sup> siècle.

sur l'empire de Louis II de Bavière.

Pour répondre à cela, Guillaume d'Ockham devra lui aussi se placer à l'interface de l'Écriture et du droit, pour montrer que l'interprétation des Écritures a des exigences premières par rapport à une tradition d'interprétation, sans quoi on perd leur sens essentiel. On voit bien ici se rejoindre deux questionnements distincts, ayant trait à l'herméneutique et à la politique, à travers la manière dont un texte fait concrètement autorité. Dans notre seconde partie, nous essayons donc de dégager quelques-uns des présupposés herméneutiques qui permettent à Ockham de justifier sa position contre celle du pape.

## II. Liberté et cohérence évangéliques

### 1. La liberté évangélique

Le second livre du *Court traité du pouvoir tyrannique*, de Guillaume d'Ockham est destiné à prouver la fausseté de cette revendication du pape, au nom de l'Écriture. Une telle plénitude de pouvoir serait contraire à la liberté évangélique, notion sur laquelle Ockham s'appuie constamment dans son argumentation. "En effet, dit-il, la loi évangélique représente non pas une servitude plus grande mais une servitude moindre que la loi mosaïque. C'est pourquoi saint Jacques l'appelle une loi de liberté parfaite.<sup>11</sup>" La revendication du pape serait donc "dangereuse pour toute la chrétienté car, si le pape possédait une telle plénitude de pouvoir dans les choses temporelles, il pourrait légitimement spolier tous les rois et les princes de leurs royaumes et de leurs domaines, et les garder pour lui-même ou les distribuer à ses parents ou à d'autres vils personnages.<sup>12</sup>" Cette revendication est donc non fondée, et Ockham va même jusqu'à la qualifier d'hérétique<sup>13</sup>.

Mais cette argumentation à partir de la liberté affirmée par les textes évangéliques ne suffit pas, puisque le Pape peut revendiquer une plus juste interprétation de l'Écriture au nom de son autorité apostolique. Pour s'opposer à cela, Ockham doit paradoxalement garantir l'autorité de l'Écriture contre l'autorité de ses interprètes les plus autorisés. C'est d'abord en approfondissant l'exigence de cohérence dans l'interprétation qu'il va procéder.

### 2. L'exigence de cohérence

Le premier argument d'Ockham porte sur la cohérence interne des Écritures. À la suite des pères de l'Église, Ockham construit sa discussion en éclairant les versets évangéliques par d'autres versets s'y rapportant : ce n'est que dans cette approche globale que l'Évangile peut être véritablement compris. C'est pourquoi "des paroles générales ne doivent pas toujours être comprises d'une manière générale<sup>14</sup>", ce qu'il prouve, dans le cas des versets de Matthieu, par le recours à d'autres passages qui précisent l'interprétation. Ainsi, le Christ a dit: "Rendez à César ce qui est à César<sup>15</sup>", ce que le franciscain commente de cette façon : "Par ces paroles, il apparaît clairement que le Christ n'entendait ni diminuer ni troubler en rien les droits temporels de César, pourvu que ceux-ci soient légitimes et utiles à ses sujets.<sup>16</sup>"

---

11 Ockham, *Court traité...*, Livre II, chap. 3, p. 119

12 Idem, p. 121

13 Idem, p. 118

14 Livre II, chap. 14, p. 150

15 Mt 22, 21

16 Livre II, chap. 16, p. 158

A cela, il ajoute des éléments dégagés par les pères de l'Eglise eux-mêmes. Il écrit ainsi au début du chapitre XI du second livre : "Après les raisons fondées sur les écritures faisant autorité (et dont certaines sont étayées par les assertions même de nos adversaires), il nous faut maintenant faire état de quelques-uns des nombreux textes des saints Pères d'où il ressort avec évidence que le pape ne possède pas cette plénitude de pouvoir.<sup>17</sup>" Pour cela, Ockham s'appuie notamment sur saint Augustin<sup>18</sup> et saint Bernard<sup>19</sup>, à qui il consacre le chapitre XII du second livre, et d'autres encore.

Les sens mystiques de l'Écriture que les Pères ont pu développer pourraient néanmoins poser problème, dans la mesure où chacun peut y trouver de quoi soutenir ses allégations<sup>20</sup>. Cependant, "il apparaît manifestement que l'enseignement de ceux qui sont venus après les auteurs de l'écriture canonique ne possède pas une autorité telle qu'il ne soit pas possible d'y reprendre quoi que ce soit; par conséquent, nous ne sommes nullement contraints d'accepter les sens mystiques qu'ils ont tirés des Écritures pour étayer certains points qui font l'objet de contestations.<sup>21</sup>"

Il reste que le pape, en vertu de la succession apostolique, peut se prévaloir d'une autorité de fait, qui le constitue comme juge de la tradition d'interprétation légitime. Les arguments précédents, bien qu'ayant déjà une force certaine, ne suffisent donc pas à garantir une écoute juste de l'Écriture, parmi la multitude d'interprétations possibles. Pour contrer cet argument d'autorité, Ockham n'a d'autre choix que de démontrer l'exigence - intrinsèque à l'Évangile - d'une liberté individuelle d'interprétation de l'Écriture.

### 3. L'Écriture et la liberté

Pour éclairer cette liberté des chrétiens, Guillaume d'Ockham va établir la nécessité d'une cohérence entre l'autorité des Écritures pour les chrétiens et leur place dans la société. En s'appuyant sur l'intégration des païens à la foi chrétienne, et notamment sur la décision du Collège apostolique de ne pas leur imposer la charge de la loi mosaïque<sup>22</sup>, il va montrer "qu'aucun joug pesant n'est imposé, et que nul homme n'est fait l'esclave d'un autre, par le fait de la loi évangélique.<sup>23</sup>" Cependant, elle n'ôte pas toute servitude, ainsi que le dit l'apôtre Paul, qu'il cite : "Que chacun demeure dans la station où il est appelé; si tu es appelé à être un esclave, que cela ne

---

17 op. cit., p. 140

18 Cf. par exemple p. 123

19 Cf. par exemple p. 144

20 "N'importe qui peut exposer mystiquement les écritures pour leur faire dire tout ce qu'il veut." p. 276

21 Livre V, chap. III, p. 274

22 Livre II, chap. III, p. 118

23 p. 122

te soit pas à charge.<sup>24</sup>

On peut commenter cela en disant que pour le franciscain, l'Evangile est appelé à transformer la vie, non en imposant de nouvelles règles extérieures, mais de l'intérieur de la condition de chacun. Une personne ne peut les recevoir comme une liberté nouvelle que si elle les interprète comme émergent *dans* le cadre de sa vie, c'est à dire si elle les accueille avec une liberté intérieure, et non comme édictant des règles auxquelles se conformer sans discussion.

Ce qui est vrai pour les personnes est a fortiori vrai pour la société. En effet, si quelqu'un recevait les Écritures comme une règle de vie s'imposant de l'extérieur, soit qu'il se les donne comme telles, soit qu'il les reçoive comme telles, par exemple à travers les normes du droit canon, tout se passerait pour lui comme si une loi supplémentaire s'ajoutait aux lois civiles existantes. Or, ceci est contraire à l'esprit de la liberté évangélique authentique, car "de même que le Christ n'était pas venu pour ôter les droits temporels d'autrui, la religion chrétienne ne dépouille personne de son droit.<sup>25</sup> Les interprètes de l'Écriture n'ont donc aucune légitimité à imposer absolument à d'autres des normes de droit à partir de celle-ci: la plénitude de pouvoir du pape est nécessairement non fondée. Le Christ même, "bien que, en tant que Dieu, ait été maître et juge de toutes choses, et qu'il ait possédé une plénitude absolue de pouvoir, n'a cependant pas possédé, en tant qu'il était un homme accessible à la souffrance et à la mort, une plénitude de pouvoir telle qu'il aurait pu ainsi tout faire, sans une nouvelle concession explicite de Dieu le Père. Lui-même a dit que son royaume n'était pas de ce monde (Jn 18,36).<sup>26</sup>

Pour développer l'exemple précédent, la liberté évangélique promise aux esclaves ne peut donc pas d'abord être de l'ordre d'une conduite à adopter, ce qui rendrait nécessaire une forme de révolte vis-à-vis des maîtres, mais se situe en premier lieu *dans* le cadre de leur vie actuelle<sup>27</sup>. En ce sens, l'Écriture est soumise aux conditions concrètes (individuelles et sociales) de réception, et les chrétiens doivent les prendre en compte pour l'interpréter. Alors seulement ils pourront vivre une forme de liberté qui n'impose pas d'obligations nouvelles aux autres. Bien plus, ils proposeront par leur vie une liberté nouvelle à ceux qui les entourent. Par analogie, on peut dire qu'ils sont à la société ce que l'Écriture est pour eux : une source accueillie sans qu'elle ne s'impose à eux. Il y donc une correspondance entre la manière d'interpréter l'Écriture et la manière d'être présent dans une société civile donnée : l'Écriture est au chrétien ce que le chrétien est à la société, c'est-à-dire la source d'une liberté nouvelle.

Refuser cette dynamique interprétative, ce serait nier la liberté qui s'y trouve explicitement affirmée. Par exemple, un esclave qui prétendrait s'appuyer sur l'Evangile pour se libérer

24 1 Co 7, 20-21; op. cit. p. 122

25 Livre IV, chap. 8, p. 252

26 Livre II, chap. IX, p. 136

27 On voit bien le risque de fidéisme que présenterait une telle position, tenue jusqu'au bout. La position d'Ockham est nuancée par le fait que la légitimité du pouvoir temporel tient également en partie au service du bien commun.

temporellement de ses maîtres ne serait pas réellement libre mais esclave d'une nouvelle loi, plus lourde à porter que la loi mosaïque: une obligation de révolte<sup>28</sup>. Dans la troisième partie, nous voulons expliciter la manière dont Guillaume d'Ockham précise cette argumentation par rapport aux lois civiles.

---

28 Cette réflexion peut nous aider à comprendre les difficultés de la théologie de la libération, à qui l'on a reproché de manquer d'une théologie de la liberté.

### III. La véritable autorité de l'Écriture

#### 1. L'Écriture et les lois humaines

La question de la plénitude de pouvoir du pouvoir a été prétexte pour Guillaume d'Ockham à mener une réflexion sur l'Écriture et le droit. Ce questionnement sur le statut de l'Écriture est implicite dans la première partie de cette oeuvre, et néanmoins bien présent, à travers la question de la juste interprétation du verset de Matthieu précité. Il est formulé au livre cinquième de cette manière : "Quelle que soit l'autorité du pape, la vérité doit toujours lui être préférée, surtout dans les choses qui sont connues pour relever du droit divin. Mais peut-être demandera-t-on : à qui revient-il de juger si l'assertion du pape est vraie ou fausse, catholique ou hérétique ?"<sup>29</sup>

De cette problématique dépend la juste articulation du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel<sup>30</sup>. Dans l'introduction à cette oeuvre, J.-F. Spitz commente : "En l'espèce, Ockham refuse d'admettre qu'il s'agit seulement de savoir qui détient l'autorité de trancher : la question est d'ordre intellectuel, car il s'agit de savoir ce qui est apostolique et ce qui ne l'est pas, ce qui est hérétique et ce qui ne l'est pas: le pape doit être obéi dans tout ce qu'il commande lorsque ses ordres ont une vertu apostolique et salutaire, mais la question de savoir si les ordres qu'il donne ont bien en eux cette qualité apostolique et salutaire ne saurait être tranchée par le pape lui-même sans que tous les chrétiens deviennent autant d'esclaves, ce que le Christ a explicitement refusé en disant que la loi qu'il apportait était une loi de liberté et non une loi de servitude."<sup>31</sup> En cette matière, donc, "si le pape a déterminé quelque chose, et s'il a fait une affirmation ou donné une opinion contre les choses que tout chrétien est tenu de croire explicitement, il appartient à tout chrétien de juger de cette manière que le pape erre en cette occasion."<sup>32</sup>

Les Écritures, comme loi de liberté, ne peuvent donc être considérées comme étant au-dessus des règles humaines, même si cela leur donnerait le statut d'une vérité inaccessible à la contingence du droit, et leur permettrait de servir de base solide pour l'établissement des lois civiles définitives. Dans la société chrétienne médiévale, cette idée a pu avoir un grand attrait, notamment pour la papauté, désireuse de s'assurer le contrôle du pouvoir temporel de l'empereur: en se réclamant comme interprète légitime des Écritures, en leur nom même<sup>33</sup> et au nom de la tradition, elle pouvait ainsi contrôler le domaine politique. Guillaume d'Ockham constate la perversité d'une telle doctrine, qui a pu conduire le pape à logiquement revendiquer une plénitude de pouvoir temporel, et qui est surtout contraire à la liberté évangélique. En raisonnant ainsi, les

29 Livre V, chap. 4, p. 277

30 Le chapitre II du livre V constitue un bon résumé de cela. Le chapitre VIII du livre V suggère la correspondance entre la divinité du Christ et le pouvoir spirituel, et son humanité passible et un pouvoir temporel auquel il était soumis, cf. p. 289

31 *op. cit.*, intro., p. 18

32 Livre V, chap. 4, p. 277

33 Cf. le verset de Matthieu problématique.

hommes seraient en effet comme les choses dont parle le texte, sans liberté réelle de l'accueillir dans le respect de ce qu'ils sont.

## 2. L'autorité de la liberté

Cette position conduirait en outre à considérer les pouvoirs temporels comme n'ayant aucune légitimité s'ils ne tiennent leur pouvoir d'une autorité spirituelle. Au contraire, pour le franciscain, il est important de considérer que "bien que certains princes du monde exercent un pouvoir tyrannique (...), le gouvernement séculier n'a cependant pas été institué par Dieu (par qui tout gouvernement et tout pouvoir sont institués, cf. Rm 13 et Sg 6) pour exercer un pouvoir tyrannique; au demeurant, ce ne sont pas même tous les princes séculiers - pas même tous ceux qui sont infidèles<sup>34</sup> - qui ont gouverné tyranniquement.<sup>35</sup>" Les autorités séculières, même celles des non chrétiens, ont donc une légitimité réelle, y compris devant Dieu<sup>36</sup>. C'est une erreur que d'affirmer que l'empire romain, qui constitue l'analogie de l'empire de Louis II de Bavière pour la réflexion des polémistes du XIV<sup>e</sup> siècle, vient du pape: il y a eu "une véritable seigneurie des choses temporelles et une véritable juridiction temporelle, laquelle était concédée et non pas seulement permise.<sup>37</sup>"

Le livre de la Genèse témoigne en effet de la "seigneurie humaine", condition dans laquelle l'homme a été institué à l'origine, pour dominer sans convoitise toutes choses, donc sans chercher à se les approprier. Après le péché originel, un second pouvoir, celui "d'approprier les choses temporelles", a été concédé par Dieu, dans sa bonté<sup>38</sup>. La propriété, au principe du droit temporel, n'est pas mauvaise en soi, elle est un moyen de réguler les droits de chacun dans la condition pécheresse de l'homme, et préserver les droits des plus faibles. "Tant la seigneurie commune à tout le genre humain que ce pouvoir d'appropriation des choses temporelles, ont été introduits par le droit de Dieu, par une concession particulière de Dieu, à qui toutes choses

---

34 Pour Ockham, "l'affirmation selon laquelle il n'existe, chez les infidèles, ni seigneurie véritable sur les choses temporelles ni juridiction temporelle authentique, est préjudiciable à l'ensemble du genre humain." ; Livre III, chap. 5, p. 202

35 Livre II, chap. 19, p. 170

36 Saint Thomas d'Aquin, dans son commentaire de l'épître aux Romains, va dans le même sens : pour lui, "la société est une réalité naturelle ordonnée au bien commun et nécessairement dotée pour cela d'une autorité politique s'exerçant sur les sujets qui la composent. (...) Dans la mesure même où l'autorité politique est d'une nécessité de nature, elle est voulue par Dieu et vient de lui, puisque la loi naturelle est une expression de la Loi éternelle. (...) Evidemment, considéré dans son existence, un pouvoir déterminé n'est légitime qu'à la mesure de la conformité à son essence, c'est-à-dire qu'à la mesure où il réalise sa fin, le bien commun, et où il recueille le consentement de ses sujets; ces conditions étant remplies, les chrétiens doivent obéissance de plein gré au prince non chrétien préalablement établi." *Commentaire de l'épître aux Romains*, note 11, p. 447. L'argumentation d'Ockham est cependant très différente, dans la mesure où il se détache nettement d'un discours en termes d'essences (cf. III, 3 et la note 48).

37 Livre III, chap. 2, p. 187

38 L'aspiration des frères mineurs à vivre "sans rien en propre" implique par cela une conception de la vie religieuse comme un avant-goût du retour au paradis originel.

appartiennent, tant par droit de création que par droit de conservation, et sans la générosité duquel toute choses retourneraient au néant.<sup>39</sup>"

L'écriture ne peut donc être considérée comme étant au-dessus des lois humaines, qui sont aussi issues d'un don de Dieu. Au niveau personnel, l'écriture n'impose pas d'abord des obligations nouvelles, mais demande et propose une relation de liberté. Au niveau sociétal à plus forte raison, l'écriture ne peut être placée au-dessus des lois juridiques, comme une sorte de constitution: c'est plutôt par sa soumission, à travers des hommes soumis à ces lois, qu'elle fait autorité, de la même manière que le Christ, qui restait soumis aux lois humaines, a manifesté une liberté nouvelle. L'écriture a donc l'autorité de la liberté qu'elle autorise<sup>40</sup>, de la vie nouvelle qu'elle suscite : elle *augmente* ceux qui la reçoivent librement<sup>41</sup>. L'écriture et les lois humaines sont complémentaires comme la seigneurie spirituelle et la seigneurie temporelle. Ainsi, "la philosophie politique d'Ockham est donc avant tout un essai de définition de la notion de pouvoir comme service et utilité, non comme domination arbitraire et assujettissement illimité à la volonté d'autrui.<sup>42</sup>"

### 3. L'ouverture des conventions

Avant de conclure, il est bon de voir en quoi cette conception a pu être influencée par les travaux antérieurs d'Ockham sur la métaphysique. Rappelons que celui-ci avait été convoqué en Avignon pour l'examen de ses doctrines, soupçonnées d'hétérodoxie.

Pour Ockham, que l'on compte habituellement parmi les initiateurs du nominalisme, les mots sont purement conventionnels. Ils ne peuvent dire exactement l'objet qu'ils désignent: il n'y a pas d'intelligibilité réelle du monde, au sens où l'intelligence humaine et la réalité sont radicalement hétérogènes. Pour le dire autrement, la parole n'est pas le fond de la réalité, et nous ne pouvons jamais dire la véritable texture du monde. Dès lors, pour Ockham, l'écriture ne peut pas non plus dire le fonds des choses, mais seulement le signifier. Ainsi, même les attributs divins révélés ne sont pas partie intégrante de l'essence divine, mais "des noms ou des concepts par lesquels on signifie Dieu.<sup>43</sup>" Il se détache nettement en cela de saint Bonaventure, pour qui la réalité est structurée de manière analogue à l'écriture, avec un niveau littéral et un triple niveau spirituel<sup>44</sup>. La pensée d'Ockham est liée à l'affirmation de la singularité absolue de toute chose, ce qui se traduit par le pur statut abstraitif des termes universaux. En définitive, "ce statut d'altérité

39 Livre III, chap. 7, p. 208

40 Bien entendu, cette liberté donnée suppose *en retour*, pour être vécue authentiquement, un certain nombre de prescriptions.

41 En latin, *auctoritas* dérive d'une racine signifiant augmenter.

42 *op. cit.*, intro., p. 16

43 *Guillaume d'Ockham et la théologie*, p. 22

44 Cf. par exemple *Breviloquium*, Prologue.

que prennent les choses singulières par rapport au langage suppose que l'on ait rompu avec la vision cosmo-théologique selon laquelle le monde serait lui-même un langage.<sup>45</sup>"

Cette disjonction entre le langage et le monde ouvre le chemin pour une liberté individuelle réelle d'interprétation des Ecritures, à travers la singularité irréductible de ses lecteurs qu'elle pose en droit: nous avons vu que l'Ecriture ne peut s'imposer de l'extérieur, mais seulement prendre sens de l'intérieur de la condition de chacun. De même dans le domaine civil, il est possible d'établir des contrats ou conventions libres entre les personnes, car aucun langage ne peut dire a priori la vérité d'une relation. Au contraire, si l'on postule une parfaite intelligibilité du monde, sur le modèle des Ecritures, il est plus difficile de considérer une créativité humaine réelle dans les relations interpersonnelles, car il doit être possible de les normaliser dans une vérité commune les précédant. Ceci peut être dangereux si cela conduit à considérer les hommes comme les choses dont parle un texte qui les englobe et les dépasse, et ainsi justifier certaines formes d'organisation sociale. Par son interprétation du verset de Matthieu, on peut dire que cette position critique est représentée, à l'époque d'Ockham, par la papauté<sup>46</sup>. Si des théologiens ont pu reprocher à Guillaume d'Ockham d'avoir de facto disjoint foi et raison<sup>47</sup>, à travers l'affirmation de l'impossibilité d'un langage commun touchant réellement l'objet de la foi, on peut donc lui savoir gré d'avoir contribué à établir philosophiquement le champ des conventions, par l'insistance sur la singularité et les libertés individuelles<sup>48</sup>.

Il resterait à dégager en quoi cette pensée a pu avoir une influence sur les premiers réformateurs, qui prétendent se dégager radicalement des traditions précédentes d'interprétation de l'Ecriture pour revendiquer une lecture personnelle sous l'autorité de la *sola scriptura*.

---

45 *Somme de logique*, introduction par Joël Biard, p. XVII

46 Ultiment, cette position semblerait conduire à la métaphysique de Spinoza, et son *Deus sive natura*.

47 Cette critique est très discutable, tant chez Ockham la foi est liée au travail interprétatif de la raison, et non un saut dans l'inconnu au-delà d'elle.

48 Pour concilier sa métaphysique avec l'institution divine d'autorités temporelles durables, il faut recourir à la distinction d'Ockham entre la *potentia absoluta* de Dieu, qui dans son absolue simplicité peut tout faire, à tout moment, et la *potentia ordinata*, la puissance ordonnée, qui maintient un ordre contingent dans le monde. Cette conception métaphysique reste précaire, car elle mine les bases du langage sur lequel elle fonde son argumentation, en en faisant une pure convention.

## Conclusion

Au terme de notre étude, nous sommes parvenus à dégager de la pensée d'Ockham ce résultat, qui peut paraître en un sens contre-intuitif pour un chrétien: c'est en refusant de donner une autorité suprême aux Ecritures, tant au niveau personnel qu'au niveau d'une société, qu'on garantit leur juste autorité, en préservant la liberté qu'elle nous offre. Pour ne pas se contredire elle-même, l'Ecriture ne peut avoir d'autre autorité que la liberté qu'elle offre, à travers la possibilité d'une interprétation respectant les lois civiles de ceux qui la reçoivent. C'est donc grâce à elle que peut être pensée la distinction entre le pouvoir spirituel, médiatisé par la liberté intérieure des chrétiens, et le pouvoir temporel, qu'elle légitime pour avoir reçu de Dieu la garde du bien commun.

En définitive, pour Ockham, "il n'était donc ni adéquat ni utile à la propagation de la foi et à la conversion des nations que Pierre, ou l'un quelconque des évangélistes de la vérité, possédât [une telle plénitude] de pouvoir sur les choses temporelles; en effet, si Pierre ou l'un de ses successeurs avait revendiqué pour eux les droits et les biens de ceux à qui ils dispensaient la parole de Dieu, ils auraient paru prêcher non pour la cause des hommes mais par appétit de lucre.<sup>49</sup>"

## Bibliographie

- Thomas d'Aquin, *Commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1999
- Joël Biard, *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Paris, Cerf, 1999
- Léon Baudry, *Guillaume d'Occam, sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Vrin, 1950
- Robert Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, ed. Vrin, 1947
- Guillaume d'Ockham, *Court traité du pouvoir tyrannique*, Paris, Puf, 1999
- Guillaume d'Ockham, *Somme de logique, première partie*, Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1993

---

49 Livre II, chap. 16, p. 160