

Laval théologique et philosophique



Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. III, Le Defensor Pacis*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1971 (14 X 21 cm), 390 pages

Henri Declève

Volume 29, Number 3, 1973

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020379ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020379ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Declève, H. (1973). Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. III, Le Defensor Pacis*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1971 (14 X 21 cm), 390 pages. *Laval théologique et philosophique*, 29 (3), 320–322.
<https://doi.org/10.7202/1020379ar>

sensible à la richesse de ces exposés de théologie biblique, à la convergence des développements vers un thème d'une éternelle actualité : la destinée ultime de l'homme.

Paul-Émile LANGEVIN, s.j.

Georges de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. III, Le Defensor Pacis*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, 1971 (14 × 21 cm), 390 pages.

En 1942 et en 1948 G. de Lagarde publiait et republiait le troisième volume de *La naissance de l'esprit laïque* sous le titre *Marsile de Padoue ou le premier théoricien de l'État laïque*. Bien des étudiants apprirent de ces pages la richesse d'une époque que leurs cours d'histoire nommaient encore Moyen Âge, mais qu'ils savaient, par leurs professeurs de littérature, appartenir déjà à la Renaissance, du moins en Italie. Ce n'était d'ailleurs pas seulement à critiquer les divisions classiques en « grandes périodes » qu'invitait ce beau travail, c'était surtout à situer une œuvre sous tous ses aspects. Les jeunes historiens de la philosophie y découvraient, quant à eux, qu'un système métaphysique peut être aussi commandé par un état de la société ou de la politique, état qu'à son tour il vise à enraceriner ou à réformer. Le retour d'Aristote en occident cessait d'apparaître comme un événement intéressant seulement la logique et la pensée pure. Ses conséquences se dévoilaient au XIV^e siècle dans les luttes pour le pouvoir. Augustinisme et averroïsme, juridisme français et impérialisme gibelin, utopies des sectes et esprit des ordres religieux retrouvaient du même coup leur *Sitz im Leben*. Le concile de Bâle-Constance, Hus et Wyclif, la Réforme, la « mentalité moderne » laissaient voir leur appartenance à la culture d'un occident qu'on ne pouvait plus imaginer seulement à l'ouest du Rhin et de l'Adriatique, car l'Europe centrale en devenait un pivot.

Le présent volume n'est pas la troisième édition de ce *Marsile de Padoue* dont nous venons d'évoquer la portée. L'auteur a préféré reprendre à neuf son affrontement avec le turbulent maître-à-arts qui fut recteur de l'Université de Paris durant quatre mois en 1312-1313. L'étude actuelle est centrée davantage encore sur son œuvre principale, le *Defensor pacis* (1324-1328) qui, depuis trente ans, a suscité pas mal de recherches.

Une première partie situe l'œuvre et l'auteur dans l'histoire et la chronologie (3-9), par rapport aux jugements de la critique moderne (10-30) et au niveau de la méthode et des structures de pensée

(31-60). Une remarque générale se dégage alors : il faut tenir compte de toutes les œuvres de Marsile et surtout ne pas lui prêter plus qu'il ne dit. C'est l'incertitude des définitions proposées pour les concepts essentiels de « loi » et de « juge » en particulier qui justifie cette prudence. Déjà l'on pressent que M. de Lagarde est moins disposé qu'en 1942 à considérer le Padouan comme un disciple somme toute conséquent de l'aristotélisme averroïsan enseigné à la Faculté des Arts.

L'examen des *Thèses marsiliennes* dans la seconde partie (61-271) confirmera cette nouvelle perspective.

Puisqu'il s'agit du *Defensor pacis*, on déterminera d'abord la valeur du titre (61-83). Non plus *tranquillitas ordinis*, moyen en vue de la béatitude en Dieu, mais *quies sive tranquillitas*, la paix est maintenant condition de la *felicitas*, de l'utilité commune. Bref, la paix intérieure d'une communauté est sa santé qui ne peut être troublée que par un agent extérieur. Et l'ennemi contre lequel il faut un défenseur, c'est la plénitude de puissance de l'évêque de Rome.

Une pareille conception ne va pas sans une refonte du concept de « communauté civile » (84-112). À l'encontre des aristotéliens du XIII^e siècle, Marsile rejette le naturalisme social de la *Politique* « pour accentuer l'aspect artificiel, empirique, volontaire de la société humaine » (99). De la sorte, il prolonge une tendance avérée chez tous les commentateurs des XIII^e et XIV^e siècles à identifier la cité et le royaume, la communauté naturelle et l'unicité de gouvernement : on lisait Aristote en référence implicite aux régimes politiques de l'époque, des communes à l'empire. L'originalité de Marsile en cette affaire est de laisser parler sans entraves métaphysiques son tempérament positiviste. Loin de lui pourtant l'idée d'un contrat social. Il est simplement un chrétien sans aucune mystique. D'où son insistance sur la nécessité d'être plusieurs pour satisfaire des besoins diversifiés, en même temps que son souci d'une cité qui assure, en plus du *bene vivere temporale sive mundanum*, ce bonheur « que l'on a coutume d'appeler éternel ou céleste » (103). Des métiers, un juge, un prêtre voilà ce dont l'homme a besoin et pourquoi « il a désiré, préparé et perfectionné la société civile » (102).

S'inspirant des modèles politiques — les manuels pour les podestats — en fonction dans les communes italiennes tout en lisant les commentateurs, Marsile réduit à six les huit parties de la cité que distinguait le Philosophe. Il va ainsi faire du

prince, sans plus retenir de différences même en droit, le détenteur de tous les pouvoirs, militaire, législatif, exécutif et judiciaire.

Ce gouvernement unique est le rempart de la paix (113-177). Il est élu voire corrigé respectueusement par le peuple. Mais il a toujours, dans ce cadre, le dernier mot. Sans doute est-il soumis au législateur, au *populus* ou à l'*universitas civium*. Mais l'ambiguïté de *civis* — membre de la cité ou membre de classe politique, à l'exclusion en tout cas des femmes et des enfants — permet à Marsile d'en venir à cette curieuse équivalence : « Selon la loi humaine est législateur aussi bien l'ensemble des citoyens que sa partie la plus valable ou encore le prince romain qu'on nomme empereur » (cf. 154). Pas question par conséquent d'un droit naturel. Il y a simplement deux droits positifs, l'un de l'homme, l'autre de Dieu. Est licite ce qui est permis ou ordonné par l'un ou par l'autre. Mais il peut y avoir conflit ; auquel cas le chrétien donnera le pas à la loi divine sur l'humaine (cf. 172). Et ceci aboutit à la position très originale de Marsile dans la querelle de la pauvreté. Adversaire par principe du pouvoir papal plus que de Jean XXII, il pourra, avec les vaudois, déclarer hérétique l'Église qui a accepté la donation de Constantin, tout en envisageant pour les ordres mendiants un *modus vivendi* au sein de la communauté civile. Le pouvoir autorisé par le peuple n'a d'ailleurs rien à redouter de la loi divine ainsi comprise. Celle-ci vient en effet s'allier à la force de coaction inhérente au droit positif humain. Et surtout elle cesse de permettre aux prêtres de légiférer à l'intérieur de la cité au nom d'une moralité supérieure.

C'en est donc fini du dualisme médiéval (178-224). La distinction de deux fins, l'une, naturelle, subordonnée à l'autre, surnaturelle, suppose que la vie humaine soit orientée par l'appel d'un être transcendant. Pour Marsile les choses sont plus simples : l'homme est orienté par un désir de bien vivre, d'assurer sa suffisance. Comme la vie ne s'arrête pas ici-bas, il s'agit d'assurer la suffisance en ce monde et en l'autre. À quoi servent le gouvernement du prince et l'ordre sacramentel, le second conférant valeur méritoire aux actes exercés conformément au premier. L'ordre sacramentel est d'institution divine et Dieu seul en est le juge, sanctionnant coercitivement les actions non seulement transitives, comme le fait le prince, mais aussi immanentes : le juge civil doit chercher à découvrir le crime pour le punir, le juge divin le voit et rien ne lui échappe. Le loi supérieure ne fonde pas l'autre ; simplement, elle commande de lui obéir en tout ce qui ne

contredit pas le commandement divin. Un homme chargé de transmettre l'évangile n'est donc investi d'aucune autorité sur les puissances séculières : le pape n'a pas les droits du Christ.

Jusqu'ici tout semble clair ; et même solide, puisque Marsile en déduit qu'un acte spirituel ne vaut rien pour le salut s'il est posé sous la contrainte. Mais il s'agit seulement de la contrainte sacerdotale exercée spécialement dans le sacrement de pénitence et en tant qu'elle est opposée à la coercition inhérente au droit du prince. Car par ailleurs la loi du juge divin est essentiellement munie de sanctions pénales, elle aussi. Et si les prêtres en les évoquant favorisent la tranquillité de la cité selon le dessein du gouvernement, ce sera tant mieux ! En fait tout ce qu'il y a d'autorité dans la communauté des fidèles émane et doit émaner du législateur humain (194).

Ainsi le primat du pape n'est pas de droit divin. Il a été admis par les conciles généraux comme une primauté concédée pour l'intérêt commun d'une époque, comme il l'avait été par les apôtres ou par le législateur suprême ! Le concile général est d'ailleurs auprès du prince l'analogue pour les affaires religieuses de l'*universitas civium* pour les affaires civiles. S'il est pieux de la considérer comme infaillible, c'est sans préjudice de la finalité définie par le désir humain de bien vivre. En bref, l'Église n'est pas une société, elle est la « dénomination de l'ensemble des chrétiens » (222), de tel lieu, de tel peuple voire de toute la terre, ceci du reste demeurant fort peu précis. Tout le support social de cet ensemble lui vient de la société civile, seule source d'autorité et d'ordre.

On pourrait évidemment prolonger cette théorie dans un esprit moderne. Mais le *Defensor* n'a de signification que pour une communauté chrétienne. Aussi faut-il comprendre que Marsile ne se demande même pas si la christianisation est un élément de la perfection visée par la société civile. Pour lui, le législateur est chrétien, au contraire de ce qui s'était passé pour les communautés de l'époque évangélique isolées dans un monde païen. Et « c'est donc à l'autorité de la multitude des fidèles ou du prince ordonné par elle qu'il appartient de créer temples et basiliques et de les pourvoir de prêtres » (263). Le « législateur fidèle » est simplement le pouvoir civil. D'où s'ensuit une critique pointue des privilèges juridiques et fiscaux de l'Église médiévale. Au législateur fidèle appartient même en propre le pouvoir d'excommunier. Et la multitude des fidèles n'est en elle-même nullement hiérarchique. Tout en préjudant ainsi à des idées très modernes, Marsile n'en demeure pas

moins un médiéval. Son prince est le chef du Saint Empire Romain de la Nation Germanique et il ne perd jamais de vue le modèle byzantin qui avait séduit l'Église après Constantin.

La troisième partie (275-384) établit la *signification historique du Defensor*. Elle étudie d'abord les relations de Marsile avec la politique de son temps, tributaire de Frédéric II, marquée par l'esprit des communes italiennes et la logique des juristes français (275-304). Elle s'efforce ensuite de dégager et de peser les influences de l'aristotélisme et de l'averroïsme sur le positivisme congénital du maître parisien (305-328). Vient alors un chapitre (329-351) consacré aux aspirations religieuses de l'époque. On y voit comment Marsile prend position dans la querelle de la pauvreté et sa façon de comprendre le phénomène des sectes catharres et vaudoises nées au XII^e siècle. Pour terminer, G. de Lagarde s'attache à montrer en quoi le *Defensor* a pu influencer Wyclif, Hus, les théologiens du mouvement conciliaire depuis Langenstein, Gerson, Zarabella Niem jusqu'à Nicolas de Cuse, et enfin des réformateurs comme Zwingli et Calvin, des gallicans, des théologiens et des penseurs comme Hooker, Hobbes ou Grotius.

En un temps où l'ecclésiologie doit se repenser en affrontant la sociologie et la philosophie politique, ce livre est une source de réflexions fécondes. Au dossier de l'histoire des révolutions, il verse des pièces capitales : voici en effet le promoteur d'un bouleversement des institutions qui perçoit la totalité sociale sans référence aucune à un mysticisme ou à un messianisme, fût-ce ceux de la fraternité humaine ou de la liberté, mais à partir simplement de la vue empirique de l'utilité publique et de l'autorité chargée de l'assumer. Pour le philosophe de la religion, le cas Marsile met à nu le phénomène de l'irrévérence (380). Est-ce une forme mineure de la conscience d'une liberté qui refuse de se perdre et de s'aligner dans le mystère ? Est-ce le fond même de l'irrégion, auquel les doctrines juridiques et philosophiques fourniront toujours les rationalisations requises pour résister à l'esprit ? Est-ce peut-être là l'inconscient qui mène tout rationalisme ? On peut se demander en tout cas si l'irrévérence de l'adversaire passionné de la papauté n'est pas ce qui, en ce médiéval, est le plus universel bien plutôt que le plus moderne.

Deux questions en terminant. — 1. Pourquoi ne pas toujours donner en note le latin des passages les plus percutants ? Pour trop de ces textes on doit se contenter, outre la traduction, d'un sigle et d'une indication de page ; sans avoir, bien sûr, le *Defensor* sous les yeux. — 2. Les mots

communitas, communicatio, civilitas, politia etc. sont étudiés (90-102) dans le contexte du *Defensor* et des commentateurs de la *Politique* au XIII^e et au XIV^e siècles, plus quelques documents politiques. Mais ne faut-il pas tenir compte avant tout des traductions d'Aristote sur lesquels ces écrivains travaillaient ? Ainsi quand on signale (98) qu'à propos de la *domus* Marsile « emploie le mot *combinationes* de préférence à celui de *communicationes* » on devrait ajouter qu'il reprend tout uniment le vocabulaire suggéré par les traductions qu'employèrent Albert le Grand, Thomas d'Aquin et d'autres (*combinare*). Établir les équivalents latins de *koinônia*, de *polis*, de *sun-duadzesthai* ne relève pas d'une étude sur le *Defensor*. Mais on peut regretter que cette étude, pour citer Aristote, utilise simplement la traduction de Tricot. Ce n'est pas le meilleur moyen d'apprécier la distance de la *Politique* à ses commentaires et au *Defensor*.

Détails infimes dans un livre magnifiquement à jour et parfaitement nuancé et qui ne doivent pas faire oublier que G. de Lagarde a sans doute écrit un chef d'œuvre sur un ouvrage qui n'en était pas un, si capital qu'il fût.

Henri DECLÈVE

Facultés Univ. St-Louis
Bruxelles

Stanislas BRETON, *Foi et raison logique*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, (14 × 20 cm), 284 pages.

Ce n'est jamais sans profit que l'on aborde les ouvrages de S. Breton. Une pensée originale, rigoureuse qui ne craint pas d'affronter des problèmes très difficiles et ne les quitte point sans leur avoir apporté une solution. Dans le présent livre, tout comme dans son magistral *Du Principe**, l'auteur aborde des problèmes relatifs à la réflexion théologique et à la réflexion philosophique, ainsi qu'à leurs relations mutuelles. On y trouve une matière inépuisable dont il est nettement impossible de présenter un résumé adéquat. Disons tout de suite que *Foi et raison logique* s'adresse à des esprits déjà rodés aux langages de la philosophie et de la théologie ou, du moins, sensibles aux problèmes que pose l'articulation de ces disciplines. L'ouvrage réunit des articles déjà parus dans certaines revues ; il leur ajoute une longue méditation sur les écrits de Maurice Blanchot, ainsi qu'une postface lumineuse dans

* Coll. Bibliothèque des sciences religieuses, 1971, 339 p.