



**HAL**  
open science

## Nicole Oresme : violence, langage et raison politique

Sylvain Piron

► **To cite this version:**

| Sylvain Piron. Nicole Oresme : violence, langage et raison politique. 1997. halshs-00489554

**HAL Id: halshs-00489554**

**<https://shs.hal.science/halshs-00489554>**

Submitted on 5 Jun 2010

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sylvain Piron

## Nicole Oresme : violence, langage et raison politique

[Working Paper (HEC n° 97/1), Institut Universitaire Européen, Florence, 1997]

La violence est au cœur de la société politique française des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. C'est l'un des grands apports de l'ouvrage de Bernard Guenée sur l'assassinat du duc d'Orléans<sup>1</sup> de l'avoir mis en évidence. Cette « violence familière », commune aux grands et aux petits, « a un statut ambigu »<sup>2</sup>. Parfois recommandée, elle demeure tolérable tant que le crime est puni ou pardonné. Mais refuse-t-elle le pardon, cherche-t-elle à se justifier et à se faire approuver, comme le réclame obstinément Jean sans Peur après son forfait, le retour à la paix devient impossible et le pays bascule dans la guerre civile. L'assassinat du frère du roi par son cousin est vengé huit ans plus tard par le dauphin. Celui-ci se trouve, pour son crime, exclu de la succession au profit du roi d'Angleterre Henri V en 1420, et n'ose pendant les neuf ans qui suivent affirmer son droit à la couronne. La démonstration indique assez les limites et les faiblesses de l'État français au début du XV<sup>e</sup> siècle. Elle en fait aussi apparaître l'un des ressorts essentiels. Car la tension entre l'idéal d'une société d'ordre et de justice et cette dure réalité nourrit un élan réformateur où se révèle ce qu'il y a de plus profond dans l'aspiration étatique. Le désir d'État est un désir de paix. Jamais il ne s'éprouve autant qu'aux pires heures du désordre civil – jusqu'au silence et au retrait du monde. L'œuvre et l'action de Jean Gerson l'illustrent admirablement<sup>3</sup>.

Sur ces points, la réflexion de Nicole Oresme, dans ses commentaires au *Livre de Politiques* d'Aristote qu'il traduit en français entre 1370 et 1374<sup>4</sup>, est étonnement proche de l'analyse que propose Bernard Guenée. Peut-être n'y a-t-il pas lieu de s'en étonner. Sa pensée politique est en effet profondément marquée par l'expérience d'une précédente crise qui avait déjà mené le royaume au bord du chaos. De plus, sa réflexion travaille précisément sur l'écart entre le monde tel

- 
1. Bernard GUENÉE, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans. 23 novembre 1407*, Paris, 1992.
  2. *Id.*, p.100.
  3. *Id.*, p.232-263, 286-287, et sur l'ensemble de cette problématique, Claude GAUVARD « *De Grace Especial* ». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Age*, Paris, 1991, spécialement, ch. 20 « Pardonner et punir », vol. 2, p.895-934.
  4. A. D. MENUT éd., « Maître Nicole Oresme. Le *Livre de Politiques d'Aristote* », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol 60, part 6, Philadelphie, 1970. [désormais cité LP - les très rares cas où l'on citera le texte de la traduction et non les gloses seront indiqués par la mention « (trad.) ». On conserve évidemment l'orthographe originale, en restituant seulement les accents pour faciliter la lecture]

qu'il est et tel qu'il pourrait être. Il y a, pense Oresme, comme une fatalité de la guerre et de la violence. C'est elle qui justifie la division irréductible de l'espace politique en entités souveraines. Seule une royauté juste aux pouvoirs modérés, aux appétits mesurés, peut y porter remède. Mais il convient aussi, pour éviter les risques de troubles intérieurs, qu'elle soit successorale, et la continuité dynastique instantanée. En vérité, une très large part de sa pensée politique se dévoile à partir de cette thématique. C'est ce que l'on voudrait tenter d'exposer dans les pages qui viennent.

## *Langage et politique*

Né près de Caen vers 1320, Nicolas Oresme a été l'élève, puis le collègue de Jean Buridan à la faculté des arts de Paris<sup>5</sup>. Ses premiers travaux prolongent ceux de son maître en philosophie naturelle, dédaignant presque totalement la grammaire et la logique au profit de la seule physique et plus encore des mathématiques. Mais, contrairement à celui-ci, il choisit de suivre un cursus habituel en entrant, en 1348 à la faculté de théologie, bénéficiant d'une bourse du prestigieux collège de Navarre. C'est en 1355 qu'il obtient le grade de maître en théologie. Pourtant, fait extrêmement rare, presque rien de ses positions théologiques n'est connu. Une seule de ses questions sur les *Sentences* de Pierre Lombard a été conservée<sup>6</sup> et développée dans un écrit ultérieur<sup>7</sup>. Ce semble être les événements politiques contemporains qui orientent la suite de la carrière originale de ce théologien physicien sans théologie explicite. En effet, c'est à l'occasion de la convocation des états de décembre 1355 qu'il rédige un *Traité des monnaies*<sup>8</sup> dans lequel il conteste vigoureusement le droit du roi à muer arbitrairement le cours des monnaies. La question était au centre des débats, et l'assemblée obtint en effet du roi l'engagement à maintenir une monnaie stable, sous réserve que les états parvinssent à s'accorder sur l'impôt consenti en échange. Si « la chose demourroit sans determination » lors de la réunion suivante, annonçait Jean le Bon, « nous

---

5 Sur la vie d'Oresme, voir A.D. MENUT « Introduction » à *LP*, p. 5-43 et François Neveux, « Nicole Oresme et le clergé normand du XIV<sup>e</sup> siècle » in J. QUILLET dir., *Autour de Nicole Oresme*, Paris, 1990, p.9-36. Pour une liste des oeuvres et manuscrits connus, voir Benoît PATAR, *Nicolai Oresme Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Anima*, études doctrinales en collaboration avec Claude Gagnon, Louvain-Paris, 1995 [désormais cité DA], p.15\*-29\*.

6 Ph. BÖHNER, « Eine Quaestio aus dem Sentenzkommentar des Magisters Nikolaus Oresme », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 14, 1947, p. 305-328. Le manuscrit unique qui la conserve comporte également le brouillon de cinq autres questions, parmi lesquelles trois sont développées dans les commentaires des *Éthiques* et des *Politiques*.

7 Ernst BORCHERT, *Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spät-Scholastik nach dem Traktat 'De Communicatione idiomatum' des Nicolaus Oresme*, Münster, 1940 : « alias dixi in tertio sententiarum, que nunc deo dante propono diffusius et ordinarius pertractare », p.5\*.

8 Nicolas ORESME, *Traité de la première invention des monnaies*, L. WOLOWSKI éd., Paris, 1864, réimpr. Rome, 1969 [désormais cité *TM*]. Pour la version latine, Charles JOHNSON éd., *The «De Moneta» of Nicholas Oresme and English Mint Documents*, Londres, 1956. Une traduction moderne est fournie dans *Traité des monnaies et autres écrits monétaires du XIV<sup>e</sup> siècle (Jean Buridan, Bartole de Sassoferrato)*, Cl. Dupuy éd., F. Chartrain trad., Lyon, 1989. L'édition critique de la version française préparée par J.E. Parker, Maître Nicole Oresme : *Le traictié des monnoyes*, thèse, University of Syracuse, 1952, est demeurée inédite. La meilleure analyse du texte est présentée par Lucien GILLARD, « Nicole Oresme, économiste », *Revue Historique*, 279 (1988), p.1-39.

retourneriens a nostre demaine des monnoyes»<sup>9</sup>. C'est précisément contre l'idée d'un « domaine des monnaies » compris comme revenu royal ordinaire que s'élève l'ensemble du Traité<sup>10</sup>. Raymond Cazelles et Jaques Krynen ont bien montré l'engagement des universitaires dans ce mouvement de réforme, et le poids de l'enseignement d'Aristote qui porte leur revendication<sup>11</sup>. Le préambule d'un acte pris à la suite des états en conserve directement la marque : « Raison enseigne qu'il ne doit mie estre jugié a chose reprehensible, se selon les diversités des temps, les statuz humains se muent »<sup>12</sup>. S'il reste à la porte de l'assemblée, Oresme joue toutefois un rôle de premier plan dans le mouvement réformateur. Sa responsabilité s'accroît encore lorsqu'il est élu, en octobre 1356, grand maître du collège de Navarre. Alors que le roi Jean est prisonnier des Anglais à la suite de la défaite de Poitiers, que le mouvement parisien mené par le prévôt des marchands Étienne Marcel verse dans la violence et s'allie au parti factieux de Charles de Navarre, Oresme fait partie de ceux qui se tournent alors vers le dauphin Charles. On sait peu de choses des rapports exacts qu'il développe alors avec le jeune prince, si ce n'est qu'il devient son chapelain, et qu'il est qualifié de « conseiller » en 1359. Sa carrière scientifique prend un tour nouveau à la suite de cette crise. Il quitte le collège de Navarre et l'université en 1362 pour une prébende de chanoine à Rouen. Au cours des années qui suivent, il traduit en français, de lui-même, certains de ses écrits<sup>13</sup>, rédige en français des traités qui dénoncent le recours à l'astrologie judiciaire, et une dernière série d'écrits scientifiques en latin. À considérer l'ensemble de cette production, Oresme semble alors persévérer dans une posture « engagée », cherchant à peser sur l'entourage royal par le savoir et la raison, mais aussi sur la cour pontificale d'Avignon devant laquelle il prononce, à Noël 1363, un sermon dénonçant les injustices qui rongent l'Église<sup>14</sup>. À la suite de ces travaux, le dauphin Charles, devenu roi, lui confie la tâche de traduire et commenter le corpus éthico-politique d'Aristote, puis, le *Livre du ciel et du monde*<sup>15</sup> qu'il achève en 1377. Pour le remercier de ses services, Charles V le fait alors élire évêque de Lisieux, lui offrant personnellement son anneau épiscopal. Oresme garde toutefois une place à la cour, où il concélébre notamment les funérailles de la reine, mais sans jamais exercer de fonctions officielles. Il s'éteint deux ans après le roi, en 1382, âgé de 62 ans.

Indéniablement, « dans l'histoire de la pensée occidentale, Nicolas Oresme est

9 *Ordonnances des rois de France de la troisième race*, F. SECOUSSE éd., Paris, 1732, t. 3, p. 34, art. 27 (28 déc. 1355).

10 On peut toutefois supposer que le texte a été rédigé avant la réunion. L'ordonnance reprend en effet sa recommandation que des étalons des pièces officielles soient distribuées à travers le royaume, en garantie contre des altérations subreptices. De plus, la seconde version du texte (1358) ajoute une réponse à la réserve posée par le roi : « pour aucun discord se survenant entre la multitude de la communauté, elle n'a pu convenir en une manière notable... », *TM*, ch.23, p. 69.

11 Raymond CAZELLES, *Société politique, noblesse et Couronne sous Jean le Bon et Charles V*, Genève-Paris, 1982, p. 302-303, Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1993, p. 419-426.

12 *Ordonnances*, t.3, p. 46 (13 jan. 1356).

13 Il n'est pas l'auteur de la traduction du *Quadripartitum*, cf. Max LEJBOWICZ, « Guillaume d'Oresme, traducteur de la *Tréarable* de Claude Ptolémée », *Pallas*, 30, 1983, p. 107-133.

14 Nicolas ORESME, *Sermo coram papa Urbano V et cardinalibus habitus anno 1363*, in Flaccus ILLIRICUS, *Catalogus testium veritatis*, Bâle, 1556, p. 878-895.

15 Nicolas ORESME, *Le Livre du ciel et du monde*, A.D. MENUT et A. J. DENOMY éd., Madison (Wisc.), 1968 [Désormais cité LCM]

un grand nom. Il a la taille d'un Descartes»<sup>16</sup>. Mais pour ce qui est des travaux sur son oeuvre, la comparaison n'est pas de mise. Depuis sa publication en 1864, son *Traité des monnaies* a suscité un intérêt constant, le plus souvent de la part d'économistes. Après les enthousiasmes, sans doute excessifs, de Pierre Duhem au début de ce siècle<sup>17</sup>, la compréhension de ses recherches scientifiques font l'objet d'avancées importantes<sup>18</sup>. En revanche, pour dresser le portrait d'Oresme en philosophe moral et politique, les contributions se font bien plus rares<sup>19</sup>. Elles ont souvent tendance à le prendre comme illustration des idées ou des conflits politiques du règne de Charles V. Mais très rares sont les panoramas de la philosophie politique du XIVe siècle qui lui font la place qu'il mérite, à la hauteur d'un Marsile de Padoue<sup>20</sup>. Le passage d'Oresme de l'université à la cour, et du latin au français, semblerait ainsi devoir contenir l'étude de ces textes dans le cadre de la seule histoire politique française. En outre, aucun philosophe ne s'est encore avisé qu'Oresme fournit le premier ensemble philosophique en langue française, et non le moindre. La diffusion du vocabulaire immense qu'il a forgé à cette occasion devrait pourtant fournir la matière d'un important travail de sémantique historique<sup>21</sup>, qui pourrait notamment expliquer pourquoi l'anglais semble avoir conservé mieux que le français certaines de ses notions clés. Il est vrai qu'on ne sait encore presque rien des lectures et des reprises de ses travaux, ni même du poids qu'a eu son oeuvre sur Pierre d'Ailly et Jean Gerson, et à travers eux, sur le mouvement conciliaire<sup>22</sup>.

16 Bernard GUENÉE, *Entre l'Église et l'État. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Age*, Paris, 1987, p.133.

17 « Mais Oresme n'a pas seulement été le précurseur de Copernic, il a été aussi le précurseur de Descartes et le précurseur de Galilée ; il a inventé la Géométrie analytique ... », Pierre DUHEM, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1916, t. 7, p. 534. Voir la mise au point de Stefano CAROTI, « Nicole Oresme precursore di Galileo e di Descartes », *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 32, 1977, p. 11-23 et 413-435.

18 Voir les contributions à quelques ouvrages récents : P. SOUFFRIN et A. Ph. SEGONDS éd., *Nicolas Oresme. Tradition et innovation chez un intellectuel du XIVe siècle*, Padoue-Paris, 1988 ; Stefano CAROTI éd., *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Florence, 1989 ; J. QUILLET dir., *Autour de Nicole Oresme*, Paris, 1990 ; Bernard Ribémont éd., *Le Moyen Age et la science. Approches de quelques disciplines et personnalités scientifiques médiévales*, Paris, 1991, ainsi que Claude GAGNON, « Le statut ontologique des *species in medio* chez Nicole Oresme », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 60, 1993, p. 195-205 et le volume de *Vivarium*, 13/1, 1993.

19 Susan M. BABBITT, « Oresme's "Livre de Politiques" and the France of Charles V », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol.75, part.1, Philadelphie, 1985, n'offre guère qu'un guide commode pour une première lecture du texte. Des aperçus dans Mario GRIGNASCHI, « Nicole Oresme et son commentaire à la *Politique* d'Aristote », *Album Helen Maud Cam*, Paris-Louvain, 1960, t.1, p. 95-152 et Shulamith SHAHAR, « Nicole Oresme, un penseur politique indépendant de l'entourage du roi Charles V », *L'Information historique*, 32 (1970), p.203-209. Voir surtout, Jeanine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier (1378). Sources doctrinales*, Paris, 1977, p.105-167 ; Id., *Charles V, le roi lettré. Essai sur la pensée politique d'un règne*, Paris, 1984, *passim* et Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p. 111-124, 390-95, 424-32 et *passim*.

20 James Morgan BLYTHE, *Ideal government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, 1992, ch. 12, « Nicole Oresme and the synthesis of aristotelian political thought », est l'un des seuls à le faire, qui note, p.206, « Oresme is the most important of the commentators » (des Politiques).

21 Voir pour l'instant R.A. TAYLOR, « Les néologismes chez Nicole Oresme », *Actes du Xe congrès international de linguistique et philologie romane*, t. 4, 1965, p. 727-37.

22 James Morgan BLYTHE, *Ideal government*, p. 248-277, en signale quelque traces, chez d'Ailly,

En ce qui concerne le *Livre de Politiques*, l'une des raisons de cette situation, outre la publication tardive de l'édition critique, tient à la difficulté à manier l'ensemble de la traduction et des gloses. Il est donc nécessaire, avant d'en venir au vif du sujet, de dire un mot sur la démarche suivie dans l'ouvrage. Il s'agit là d'éclairer de l'intérieur le projet d'Oresme, sans le rapporter exclusivement à son statut de commande royale. Certes, Oresme écrit et traduit pour Charles V. Certains passages ont probablement été lus et discutés dans le « club de lecture » royal<sup>23</sup>. On n'a pas tort d'y voir souvent apparaître des « convictions nationales, monarchiques et concrètes »<sup>24</sup>. Et son effort pédagogique n'a pas été vain, puisque certains principes politiques ont été aussitôt mis en oeuvre, tels que la désignation du chancelier par élection<sup>25</sup>. Mais le statut philosophique du texte signifie tout de même qu'il conserve quelque portée universelle. Mettre Aristote au service de la réformation de l'État suppose un effort considérable d'élucidation et d'explication de texte. Tenter de penser la politique médiévale à l'aide d'un philosophe antique réclame de vrais trésors d'inventivité

De plus, comme l'indique très justement Serge Lusignan, Oresme inverse la rhétorique habituelle des préfaces de travaux commandés : « du commandement de tres noble et tres excellent prince Charles ... je propose translater le latin en françois »<sup>26</sup>. C'est un projet assumé personnellement qu'il met en oeuvre, en réponse à la commande royale. Son « excusacion et commendacion de cet ouvrage » l'explique en démontrant la nécessité politique de faire du français une langue savante, avec un accent très neuf mis sur sa perfectibilité possible<sup>27</sup>. Le topos d'une *translatio studiorum*, qui traditionnellement justifiait le transfert des études à l'université de Paris, est porté à sa conclusion ultime. Sa démarche se réclame sur ce point de Cicéron qui recommandait en son temps que la science grecque fût traduite en latin<sup>28</sup>. « Or est il ainsi que pour le temps de lors, grec estoit en resgart de latin quant as Romains comme est maintenant le latin en resgart de françois quant a nous »<sup>29</sup>. L'accomplissement de ce transfert réclame ainsi un déplacement des lieux du savoir, de l'université vers la cour. C'est bien la destination politique de l'ensemble des « arts et [d]es sciences » qui s'affirme de la sorte. En rééditant ce geste civilisateur, son rapport même au texte des *Politiques*

---

Gerson et Seyssel.

23 Françoise AUTRAND, *Charles V, le sage*, Paris, 1993, p.731.

24 Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p.114.

25 Siméon LUCE, « Le prince électif, les traductions d'Aristote et les parvenus au XIV<sup>e</sup> siècle » in *La guerre de cent ans*, Paris, 1890, p. 179-202.

26 A.D. MENUT éd., *Maistre Nicole Oresme. Le Livre de Ethiques d'Aristote*, New York, 1940 [désormais cité *LE*], p.97, (certains manuscrits donnent « j'ay proposé », ou plus fortement encore, « je, Nicole Oresme doyen de l'église de nostre dame de Rouen, propose »), cité par Serge LUSIGNAN, *Parler vulgairement. Les intellectuels et la langue française au Moyen Age*, Paris-Montréal, 1986, p.155. Voir p. 154-166. La contribution de Jeanine QUILLET, « Nicole Oresme et le français médiéval », in D. BUSCHINGER éd., *Figures de l'écrivain au Moyen Age*, Göppingen, 1991, p. 235-247, y ajoute peu.

27 « Mais se Dieu plaist, par mon labeur pourra estre mieulx entendue ceste noble science et ou temps avenir estre bailliée par autres en françois plus clerement et plus complectement. Et, pour certain, translater telz livres en françois et baillier en françois les arts et les sciences est un labeur moult proffitable, car c'est un langage noble et commun a genz de grant engin et de bonne prudence », *LE*, p. 101.

28 « Et comme dit Tullies en son livre de Achademiques, les choses pesantes et de grant auctorité sont delectables et bien agreables as genz ou langage de leur país », *Ibid.*

29 *Ibid.*

s'incurve. Il faudrait ici parler d'une lecture cicéronienne d'Aristote qui va bien au-delà des seules références explicites. On peut déjà la sentir à travers certaines gloses qui tentent d'« accorder » Aristote et Cicéron<sup>30</sup>. Elle imprègne en vérité l'ensemble de son rapport au discours politique. Oresme a fait directement l'expérience, avec l'échec des états de 1355-1356, du message central de Cicéron. La sagesse est impuissante sans le secours de la parole. L'éducation du prince et de son entourage, à laquelle il s'est ensuite consacré, l'a pourtant confirmé dans sa conviction que, si toute action politique passe par le langage, le savoir doit pouvoir s'énoncer dans la langue commune. Aux déficiences de la langue politique peut répondre une politique de la langue. L'entreprise de traduction est inséparablement une entreprise d'actualisation des *Politiques*. C'est une telle conviction qui lui donne une liberté de ton, une fraîcheur et un souci de confronter les réalités contemporaines aux modèles politiques grecs et romains qui font le plus souvent défaut aux commentaires universitaires. À travers l'interposition de Cicéron se dévoile ainsi une possibilité de revenir au plus profond de l'« entencion » d'Aristote, en retrouvant la portée pratique de la « science de politiques ».

Les remarques de Quentin Skinner sont plus que jamais précieuses pour guider l'abord d'un tel texte. L'insertion si précise de l'œuvre dans un projet politique interdit évidemment de la comprendre hors de son contexte. Elle impose également d'accorder une étroite attention à sa force illocutoire, d'autant plus que le texte lui-même est traversé par une réflexion sur la langue et ses pouvoirs. Mais ces précautions n'interdisent en rien de chercher à saisir pour lui-même son contenu de pensée proprement philosophique. Elles demandent seulement qu'on le comprenne à partir de ses propres conditions d'énonciation. Le respect du texte doit aller plus loin encore. Ce ne sont pas des propositions qu'il s'agirait d'en extraire, comme autant de réponses positives à un questionnement politique sériel d'avance. Le questionnement lui-même est à reconstituer, en cherchant à suivre le jeu de ses arguments (« moves in an argumentation ») et les déplacements qu'il opère par rapport au savoir mis en œuvre<sup>31</sup>. Il n'y a dès lors pas d'autre façon de lire un texte que de chercher à saisir ce qui s'y produit.

Épouser le mouvement d'un texte se révèle une tentative particulièrement délicate lorsque celui-ci se présente sous la forme du commentaire d'un ouvrage canonique. Peut-être est elle plus qu'ailleurs nécessaire, pour se garder de la tentation de réduire une pensée à quelques prises de positions éparses. La réflexion d'Oresme se coule dans les interstices que lui offrent les *Politiques*, ou qu'elle creuse en elles. Si elle s'en écarte, c'est pour y revenir aussitôt, et le travailler continuellement de la sorte. C'est précisément un tel mouvement de torsion qu'on a voulu explorer en choisissant comme fil directeur le thème de la violence, qui

---

30 « Aristote distingue ces gouvernemens sous le nom de policie et Tullies les distingue sous le nom de chose publique [...] Et tout ce peut estre acordé par raison », *LP*, p.128a ; « Eustrace dit que par ce que dit est l'en peut prendre la diffinicion de justice, et dit que justice est un habit par lequel ceulz qui le ont sont fais electifs et operatifs de ce qui est equal en distribucions et en commutacions. Et a ceste diffinicion pourroit l'en bien accorder et reduire les autres diffinicions de justice que met Tullies (Cicéron), Plotin (sic, pour Platon?) et autres philosophes et celles qui sont es loys des Romains, combien que ilz soient impropres », *LE*, p. 298. La présence de Cicéron dans les gloses, explicite ou silencieuse, mériterait une étude à elle seule.

31 Quentin SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, 1996, en particulier le ch.2, « The Politics of Eloquence ». Voir aussi les articles réunis dans James TULLY éd., *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*, Londres, 1988.

constitue une question limite de la réflexion politique. Ce thème fait saillir, comme réponse à la violence, les questions centrales du langage et de la raison. En réponse à la violence s'affirme le caractère raisonnable de la vie politique, qui se réalise uniquement par la médiation de la parole. Le thème joue ainsi un rôle de révélateur privilégié des enjeux et des difficultés de l'entreprise d'Oresme. Une telle lecture, partant des limites du discours, laisse inévitablement dans l'ombre un grand nombre de points essentiels. C'est notamment toute la problématique des différents types de régimes politiques et de leurs combinaisons qui ne sera qu'esquissée, en s'en tenant à ce qu'Oresme conçoit comme le meilleur d'entre eux, et ses déviations possibles<sup>32</sup>. Cette traversée sera donc loin d'épuiser la richesse d'un texte encore méconnu. Du moins permettra-t-elle, on l'espère, d'en faire apparaître quelque articulations notables. Et puisque cette lecture est en même temps présentation d'une oeuvre, il a semblé nécessaire de faire figurer en note l'essentiel des passages que sollicite l'interprétation.

Le thème sera d'abord saisi à partir de la fonction qu'il remplit dans la réfutation que propose Oresme de l'idée d'un gouvernement universel. Il faudra ensuite le voir à l'oeuvre dans l'espace des rapports entre cités, en cherchant à comprendre de quelle façon la raison politique peut poser le problème de la guerre. Puis c'est à l'intérieur de la cité qu'il sera suivi, à travers la réponse d'Oresme aux menaces de sédition et de division interne. Ce dernier point nous conduira à l'enjeu principal de sa philosophie politique, qui est de penser les moyens de la continuation et préservation des royaumes. Pour finir, on tentera brièvement de confronter son projet politique à sa démarche scientifique. Mais avant toute chose, il est nécessaire de consacrer un premier développement à ce qui constitue l'originalité de sa démarche argumentative.

### *L'expérience et la raison : histoire et philosophie*

Guillaume de Moerbeke avait produit vers 1260 une traduction latine des *Politiques* strictement littérale, mais souvent peu intelligible<sup>33</sup>. Il revenait aux commentateurs, Albert le Grand, Thomas d'Aquin et Pierre d'Auvergne les premiers, d'éclairer la lettre et le sens<sup>34</sup>, sans pouvoir s'appuyer sur le moindre commentaire ancien, grec ou arabe<sup>35</sup>. Oresme, pour sa part, est tenu de présenter un texte français immédiatement lisible. Il s'efforce pourtant de ne pas s'éloigner « du texte de Aristote, qui est en plusieurs lieux obscur, afin que je ne passe hors son

32 La question est traitée en détail par James Morgan BLYTHE, *Ideal government*, p.203-240.

33 *Aristotelis Politicorum libri octo. Cum vetusta translatione Guilielmi de Moerbeka*, éd. F. SUSEMIHL, Leipzig, 1872. « Mais pour ce que les livres de Aristote furent faiz en grec, et nous les avons en latin mout fort (difficile) a entendre ... Et neentmoins, les livres d'Aristote, et par especial Ethiques et Politiques, ne pevent avoir esté proprement de grec translatsés en latin, si comme il appert par ce que encore y sont plusieurs moz grecs qui ne ont pas moz qui leur soient correspondens en latin», *LE*, p. 99-100. Oresme confronte les deux traductions successives de Guillaume, à chaque fois que leur divergence peut faire sens.

34 Jean DUNBABIN, « The Reception and Interpretation of Aristotle's Politics » in. N. KRETMANN, A. KENNY et J. PINBORG éd.s., *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, 1982, p. 723-737. Oresme utilise également un commentaire anonyme, qui ne semble pas être celui de Gautier Burley, Mario GRIGNASCHI, « Nicole Oresme et son commentaire », p. 125.

35 Pierre PELLEGRIN, « Introduction », in ARISTOTE, *Les Politiques*, Paris, 1993, p.14-18. Nous le suivons aussi dans sa restitution du titre au pluriel, qui est conforme à l'usage qu'en fait Oresme.



intention et que ne faille»<sup>36</sup>. Sa solution consiste à s'écarter de la littéralité pour redoubler fréquemment le texte latin d'un couple d'expressions françaises, en incorporant parfois dans la traduction même des fragments des gloses antérieures. Il joint en outre à chacun des livres une « table des forts mots » où sont expliqués la plupart des néologismes forgés. Une première série de gloses se présente ainsi comme de véritables notes d'éditeur, dans lesquelles il justifie ses choix de traductions, contre les « expositeurs », la traduction latine, et même le texte grec qu'il devine en certains points confus<sup>37</sup>. Il déploie une ingéniosité remarquable pour élucider des allusions qui lui demeurent obscures. Ses explications s'en tiennent rarement à une simple paraphrase, mais font jouer, de manière habile, différents points du texte entre eux, afin de faire ressortir, parfois contre la lettre même, « l'entencion d'Aristote ». Elles s'appuient également sur d'autres écrits du Philosophe, principalement les *Éthiques*, qu'il comprend comme une préparation à la politique<sup>38</sup>. Dans cette lecture, le premier commentaire d'Albert le Grand est son guide et son modèle quant à l'explication du texte, même s'il le critique et le dépasse souvent. Pour ce qui est de l'interprétation, il suit plus généralement le *Defensor pacis*, cité explicitement par deux fois<sup>39</sup>. Certaines idées ou notions sont expliquées par référence à des réalités politiques du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup> ou par ce que l'on pourrait appeler des notations ethnographiques<sup>41</sup>. Plus fréquemment encore, c'est chez les historiens latins qu'il trouve matière à illustrer le texte. De nombreuses gloses, généralement situées à la fin d'un chapitre, lui permettent de récapituler et ordonner les éléments qui viennent d'être avancés, ou de fournir des définitions qui souvent ajoutent au texte. Enfin, sur certains points qu'Aristote ne mentionne pas ou ne traite pas à fond, Oresme insère de longues questions où se dévoile au mieux sa réflexion propre. Ces questions interviennent souvent assez tard dans le texte. Le livre VII en accueille le plus grand nombre. Il y a là une forme de souci pédagogique. C'est seulement après avoir exposé les notions et les

36 *LE*, p. 100.

37 « Et me semble que ce est ce que il veult dire, combien que le texte soit obscur et mal entendu des expositeurs et par aventure mal translaté en latin », *LP*, p. 227a ; « Ceste chose est obscure, et par aventure, mal translatee ou escripte. Et sunt les expositeurs contraires. Et la translation que je ay mise s'acorde plus au texte que ne funt leur expositions et est plus raisonnable », *Id.*, p. 248b, ou pour donner un exemple précis : « Aucuns textes ont *modicam terram*, mes il doit y avoir *non modicam* », *Id.*, p. 238b.

38 « Et de toute ceste doctrine, la meilleur, la plus digne et la plus profitable, c'est la science de moralité contenue [...] en un livre divisé en deux, qui sont appelés Ethiques et Politiques », *LE*, p. 97, « cest livre et Politiques est une meisme science qui est appellée civile, mais en cest livre sont bailléz les principes de politiques. Et pour ce qui ceuls asquels la science de politiques appartient ont a considerer de vertu, est il necessaire en cest livre de traiter de vertu », *Id.*, p. 141. Le fait que la traduction des *Éthiques* laisse moins de place aux commentaires s'explique par la destination politique de l'ensemble de l'entreprise.

39 *LP*, p. 137a-b. Marsile de PADOUE, *Defensor pacis*, C.W. PREVITÉ-ORTON éd., Cambridge, 1928, *Le Défenseur de la paix*, trad. franç., J. QUILLET, Paris, 1968.

40 « Et tel demagogue fu en Flandres, un appellé Jaques d'Artevelte. Et es cités d'Ytalie ont esté plusieurs telz », *LP*, p. 174a ; « ce que nous appelons thaquehan », *Id.*, p. 201a, « aussi comme l'en droît que la Chambre des Comptes ne eust a resgarder sus le Parlement, ne le Parlement sus elle », *id.*, p. 258b, « et tele chose est aucunement semblable a l'assemblée generale des maîtres de l'Estude de Paris », *Id.*, p. 274a.

41 « Item, une tele chose est ce que l'en appelloit purgation de fer chaut, de quoy l'en souloit user, si comme il appert par les registres de la noble Estude de Paris et Université », *Id.*, p. 201a ; « et par aventure ce est tele chose comme l'en souloit appeler en France chalivali », *Id.*, p. 229a ; « Aussi comme ou paiz de Normandie, l'en donne au miex luitant un mouton ou un buef », *Id.*, p. 338b.

distinctions essentielles qu'Oresme s'autorise à les mettre en oeuvre. Mais on peut également y voir une prédilection pour ce livre où Aristote étudie la « constitution excellente ». La torsion imprimée au texte à travers ces questions n'a rien d'une trahison. On peut plutôt suggérer que c'est Aristote lui-même qui autorise sa propre mise à jour et son détournement. Sa philosophie politique a pour finalité l'action dans le présent. Elle réclame, de l'intérieur même de son projet, une adaptation aux situations historiques. C'est en ce sens du moins qu'Oresme le comprend, avec la caution cicéronienne, et qu'il saisit son oeuvre pour penser les questions que son siècle lui pose. Aristote joue dès lors comme autorité dans un sens très particulier. Le nom propre devient synonyme de l'appareil conceptuel qu'il fournit et du champ de recherche qu'il ouvre<sup>42</sup>. Il fonde la possibilité d'une réflexion purement politique.

L'emploi insistant des historiens mérite qu'on s'y attarde un peu<sup>43</sup>. La destination du texte pourrait l'expliquer en partie. S'adressant à un public extra-universitaire, Oresme a sans doute un besoin plus pressant que les précédents commentateurs d'illustrer d'exemples les thèses philosophiques qu'il expose. On ne saurait pourtant y voir un simple appareil rhétorique destiné au divertissement du lecteur - ou plutôt, de l'auditeur, puisque la traduction glosée est conçue pour être lue aux princes et à leurs conseillers. Le recours à l'histoire a véritablement valeur de preuve. Des formules telles que les suivantes scandent littéralement chacune de ses démonstrations : « Et est chose provée par les vielles histoires », « et appert aussi par experience, car es hystoires sunt exemples innombrables », « et pource que il semble par les hystoires que tousjours a esté ainsi »<sup>44</sup>.

Cet appel à la preuve historique met en jeu le statut même de la philosophie politique en tant que discipline pratique et « science mondaine ». À travers lui,

---

42 Constamment reviennent dans les gloses des formules telles que « Aristote diroit que », *Id.*, p.138a, 160a, 178b, etc., « l'intencion de Aristote est que », *id.*, p.109a, 136b, 244b ou « selon la doctrine de Aristote », *Id.*, p.84a, 274b, qui équivalent à « selon ceste science », *id.*, p.159b, 160a, 189a, etc. ou « selon philosophie », *Id.*, p. 83b, 88b, 159b, etc. Cf. Jeannine QUILLET, « Nicole Oresme traducteur d'Aristote » in P. SOUFFRIN et A.Ph. SEGONDS éd., *Nicolas Oresme. Tradition et innovation*, p. 81-91.

43 D'après l'index (qui n'est pas irréprochable sur ce point), la source la plus utilisée, hormis l'Écriture et Aristote, est l'*Histoire universelle* de Justin, citée 40 fois, qui lui permet de compléter son information sur la Grèce ancienne. Viennent ensuite Augustin, Jérôme, Cicéron, Ovide et Sénèque, qui sont parfois cités en tant qu'information historique. Parmi les autres historiens latins, Orose, Lucain, Tite Live, Solin, Valère-Maxime, Juvénal et Salluste sont cités plus de 5 fois. Il est fait en tout référence à plus d'une cinquantaine d'auteurs classiques. Parmi les textes médiévaux, seuls « l'ystoire des Bretons » de Geoffroi de Monmouth et les *Faits des romains* ont ses faveurs (3 citations, soit autant que Cassiodore et plus que Bède), mais des textes de moindre autorité ne lui répugnent pas : « Et de ce je ay trouvé en nostre eglise de Rouen une histore qui met la genealogie du roy d'Escoce Guillaume de l'an de grace 1186 siques a Noè et a Japhet son filz », *LP*, p. 57a, ou encore « le temple de Sainte Sophie a Constantinople, lequel est descript es hystoires de l'eglise de Rouen », *Id.*, p. 317b. Mais le plus souvent, Oresme se réfère simplement aux « histoires » ou aux « historiographes », voire aux « cosmografes », sans autre précision. Ce recours à l'histoire mériterait à l'évidence une étude plus systématique. Seule Jeannine QUILLET l'a pour l'instant noté, en marge d'une étude sur un thème proche « Doxographie et histoire de la philosophie dans l'oeuvre de Nicole Oresme », *Medioevo*, 18, 1990, p. 288-289.

44 « Et est chose provée par les vielles histoires et par les faiz qui sunt chescun jour », *LP*, p.216b ; « Et appert aussi par experience, car es hystoires sunt exemples innombrables des horribles crudelités qui ont esté entre les tirans et leur proceins », *Id.*, p. 246a ; « et pource que il semble par les hystoires que tousjours a esté ainsi en toute policie réputée pour bonne », *Id.*, p. 311a.

c'est la façon dont Oresme comprend et reçoit l'oeuvre d'Aristote qui s'éclaire. Les *Politiques* sont « comme un livre de lays presque naturelles, universeles et perpetueles » sur lesquelles « toutes autres lays particulieres, locales ou temporeles ... sont fundees »<sup>45</sup>. Mais Oresme sait, « par un petit livre de la vie de Aristote »<sup>46</sup>, qu'avant de rédiger « a grant diligence et en son parfait eage ... la principal et final de ses oeuvres », celui-ci a d'abord composé « une hystoire de deux cent et cinquante policies ». Dans cette liste des oeuvres d'Aristote, Oresme reconnaît les *Politiques* sous le titre de « l'Istore des Policies », et plus précisément le second livre « ouquel sunt mises et recitées pluseurs policies de cités et de philosophes ». Jusqu'au seuil de son ouvrage, le Philosophe semble avoir fait oeuvre d'historien. Les deux démarches ne se confondent pas. Mais leur articulation a une signification précise. La philosophie pratique n'a d'autre matière que l'action et les formes de la « communication humaine ». De cette matière, les histoires apportent un témoignage d'expérience qui s'ajoute aux « faiz qui sunt chescun jour ». C'est sur elle que porte le jugement politique. Seule bien sûr la raison peut dire le juste, le bien et l'expédient. Mais la raison pratique vise, chez Aristote, un monde sublunaire marqué par l'imperfection et l'inachèvement, auquel la prudence, vertu politique par excellence, fournit une perfection propre<sup>47</sup>. Et « dans le monde de l'action humaine, les règles sont essentiellement variables »<sup>48</sup>. La raison en est que les lois humaines dépendent des constitutions, elles-mêmes diverses et fonction de la diversité des situations humaines. Il n'en reste pas moins qu'à chaque situation correspond une seule constitution excellente, même si la diversité empêche toute comparaison ultime de ces excellences.

Oresme est sans doute l'un des penseurs médiévaux qui a tenté de comprendre et prolonger le plus fidèlement cette démarche. Mais il en reçoit l'héritage depuis un horizon intellectuel qui déplace radicalement certains présupposés d'Aristote. Il récuse ainsi la césure absolue entre les phénomènes célestes et sublunaires. Les événements naturels eux-mêmes sont marqués par la contingence. L'un des axes centraux des travaux d'Oresme est de montrer qu'ils n'ont qu'une nécessité apparente<sup>49</sup>. C'est bien entendu l'intervention possible de la toute-puissance divine qui se tient derrière cette restriction. Se déplace ainsi la différence essentielle entre les règles de ces deux ordres de phénomènes. La connaissance des unes comme des autres est tout aussi incertaine. Leurs règles ne sont au mieux que probables. Aux causes de nature s'ajoute, sur terre, l'intervention de la volonté humaine,

---

45 *Id.*, p. 44b.

46 « *Vita Aristotelis* », in V. ROSE éd., *Aristotelis Fragmenta*, p. 446. Aristote ne s'est bien entendu jamais considéré comme historien. Cette formulation indique seulement que, pour le traducteur du fragment, comme pour Oresme, l'observation des faits politiques ne se conçoit qu'en tant qu'élément d'un récit historique.

47 Voir la démonstration classique de Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963.

48 Pierre PELLEGRIN, « Introduction », p. 38 et *Id.*, « La *Politique* d'Aristote : unité et fractures. Éloge de la lecture sommaire », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2, 1987, p. 129-159.

49 Henri HUGONNARD-ROCHE, « Modalités et argumentation chez Nicole Oresme », in P. SOUFFRIN et A.Ph. SEGONDS éd., *Nicolas Oresme. Tradition et innovation*, p. 145-158, qui cite les formules suivantes : « Mes par aventure aucun droit que Aristote suppose que toute chose pardurable durera tousjours et de nécessité. Et je di donques que il ne convenist ja faire telz arguemens comme il fait, mes il souffisist dire seullement ceste chose est necessaire et donques ne puet non estre et par consequant, elle est incorruptible », *LCM*, p. 216 ; « il est faux de dire que toute chose perpetuel ou temps a venir est necessaire et ne peut non estre », *Id.*, p. 246.

corroborée ou sanctionnée par la volonté divine<sup>50</sup>. D'autre part, la naturalité de la vie politique que présente Aristote est traduite en termes de lois naturelles<sup>51</sup>. La façon dont Oresme les comprend peut se saisir à partir de la notion de «raison naturelle» qui gouverne tout le texte. Le «pur philosophe» ne peut prendre la vérité révélée comme point de départ. Il parle à l'aide du seul reste de raison que conserve l'homme failli<sup>52</sup>. Cette raison qui incline l'universalité des humains à la justice est pour lui synonyme du libre arbitre<sup>53</sup>. Elle permet au philosophe d'apercevoir les raisons naturelles objectives sur lesquelles sont fondées les lois naturelles qui dictent le juste dans la conduite humaine<sup>54</sup>. L'autorité de l'Écriture ne peut intervenir que dans un second temps, pour confirmer ou poser des limites à cet exercice de la raison. Car l'entreprise philosophique ainsi encadrée a sa finalité propre - la vie bonne dans une communauté politique - qui ne se résorbe pas dans les fins dernières surnaturelles. Elles s'articulent d'une façon précise. La vie politique est d'autant meilleure qu'elle permet que Dieu soit «bien servi et honoré»<sup>55</sup>. Mais elle n'y parvient qu'à travers la réalisation d'une excellence proprement politique. Cette visée spécifique de la politique s'accompagne de règles qui lui sont propres et ne se confondent pas immédiatement avec les préceptes divins, quoiqu'elles leur restent hiérarchiquement subordonnées.

C'est une nature humaine corrompue par le péché originel, mais conservant une aptitude à la justice, que considère le droit naturel, et non un état d'innocence antérieur à la chute<sup>56</sup>. Oresme l'entend au sens d'un droit des gens, s'imposant à l'ensemble des droits positifs humains<sup>57</sup>. Il conteste également, à la suite d'Albert

---

50 «Combien que volenté et liberté des hommes soit cause d'aucunes teles choses ou en les faisant ou en les deservant par pechié, toutesvoies la sterilité de la terre et l'inclination des hommes, laquele pluseurs ensuient, sont causées de nature», *LP*, p. 298a.

51 Sur l'origine de cette notion, cf. Brian TIERNEY, «Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150-1250», *History of Political Thought*, 10, 1989, p. 615-646. Les termes de «droit» ou «lois» naturels se tiennent dans le même registre pour Oresme : «loy est la description de droit en escript ou en pensée ou en mémoire», *LE*, p.300.

52 On évitera dans la mesure du possible de parler d'«homme» pour désigner l'être humain, comme Oresme nous y invite : «homo signifie homme et femme et nul mot de françois ne signifie equipellement», *LE*, p. 100.

53 «tout homme qui a usage de raison est franc par nature car sa volenté ne est subjecte ne serve a quelcunqe creature mes seulement a Dieu», *LP*, p. 59a, «volenté proprement dite est appetit intellectif, en ceste maniere nulle chose mortele n'a volenté fors homme, ne nulle chose ne fait rien volontairement fors homme qui a entendement et usage de raison et liberté et puissance de faire et de non faire», *LE*, p. 183.

54 «Et sus ceste raison naturele sunt fundees aucunes lais natureles qui metent plus particuliereement ce que est de droit en ceste matiere», *Id.*, p. 62a.

55 «Car ja soit ce que felicité active ou toute bonne action pratique soit la premiere et proceine fin de cité, toutesvoies tout ce est principalment et finalement pour contemplation, comme pour fin derreniere et comme pour felicité principal, laquel est ou cultivement divin. Et pour ce droit l'en selon ceste philosophie que le royalme et la cité sunt beneurés (bienheureux) la ou Dieu est bien servi et honoré [...] Et ainsi est declaré que selon Aristote, la felicité de chescun singulier et de toute la cité en commun est principalment en contemplation, combien que la cité en commun doie avoir l'une et l'autre felicité, et que en elle doivent estre operations de toutes bonnes vertu», *Id.*, p. 286b.

56 «Et par ce appert que en estat de innocence, quant nature humaine ne avoit pas telez necessités, il ne estoit mestier de tele distinction [entre serfs et libres]. Et selon ce pevent estre glosés aucuns docteurs qui dient que touz sunt francs par nature, ce est a dire selon la premiere creation et selon nature entiere et non pas corrompue par pechey», *Id.*, p. 59a-b. Il vise ainsi la définition augustinienne du droit de nature.

57 «Et donques droit naturel est ce que ilz appellent ius gentium, fors que ilz le declairent

le Grand, l'idée courante, fondée sur une phrase d'Ulpian reprise dans le Digeste (1, 1, 1, 4), que ces lois soient communes aux hommes et aux animaux. Le droit relève en effet d'une « vertu morale ou intellectuelle » proprement humaine<sup>58</sup>. Il indique d'ailleurs une domination naturelle de l'homme sur les autres animaux<sup>59</sup>. Deux traits de la nature humaine qui la distinguent de l'animalité la destinent à la « communication civile » : l'institution de la parole qui la rend possible<sup>60</sup> et ses infirmités naturelles qui interdisent à l'être humain de « vivre sans l'aide de autres »<sup>61</sup>. De là découlent des lois qui fondent les formes enchâssées de la « communication humaine ». La « maison » repose sur les lois du mariage, qui prohibent l'inceste, l'adultère et la polygamie, et sur l'amitié naturelle entre parents et enfants<sup>62</sup>. La « rue », composée de plusieurs maisons, est interprétée comme « voisineté de lignage »<sup>63</sup>. En traduisant ici le latin « vicus » par « rue » et non « village », Oresme vise une subdivision logique (urbaine) des parties de la cité, et non une genèse progressive des communautés humaines, comme le font généralement les précédents commentateurs. Le besoin réciproque et l'amitié naturelle qui fondent ces premières communautés sont reportés à l'échelle de la cité, dans laquelle seulement l'être humain peut trouver à s'accomplir. « Car aussi comme la main ne peut estre vraie main se elle ne est en homme, semblablement un homme ne est pas proprement homme se il ne est en communauté »<sup>64</sup>. Mais la

---

confusément », *LE*, p. 303.

- 58 « car tel droit resgarde seulement humaine creature. Et ceulz qui dient qu'il est commun as bestes parlent trop improprement ; car droit et justice sunt vers unes choses. Et entre les bestes ne est droit ne justice ne jurisdiction ne autre vertu morale ou intellectuelle fors par similitude ou par metaphore », *LP*, p. 335b et *LE*, p. 303.
- 59 « toutes bestes rebelles ou fuitives [...] sunt de nature subjectes a homme », *Id.*, p.62a. Il est notable qu'Oresme ne se réfère pas ici à Genèse 1, 28.
- 60 « Et homme a parole par nature, et parole est ordenée par nature a comunicacion civile. Donques est homme par nature ordené a tele comunicacion », *Id.*, p.49b.
- 61 « nécessité et indigence pour quoy un homme ne peut vivre sans l'aide de autres ... est la cause qui enduit et contraint les gens a comunicacion », *Id.*, p.59b, « Mes aussi comme une triste marastre (nature) jecte homme le jour de sa nativité tout nu a la terre nue, impotent et plain de misereres, et qui rien ne scet par nature fors plourer. Ceste complainte descript mout noblement Plinius (Hist. Nat. 7, 1) », mais « toutes les penalités et indigences desus touchées, nature les donne a homme a son tres grant bien » et donc, « pour ce que les indigences durent par toutes la vie est necessaire comunicacion civile », *Id.* p.335b. Les deux passages cités se recourent très largement. Sur ce topos classique, voir Alain GOULON, « 'Le malheur de l'homme à la naissance'. Un thème antique chez quelques pères de l'Église », *Revue des études augustiniennes*, 18, 1972, p. 3-26.
- 62 « combien que la combinacion de homme et de femme soit par election et volontaire, nientmoins elle a son commencement et sa premiere naissance et est determinee a fin de salver et continuer humaine espece », *Id.*, p. 46b, « Et donques selon ceste philosophie, fornicacion et incest et adultere sunt contraires a droit naturel », *Id.*, p. 335b, « Et est une des cause naturelles pourquoy une femme ne doit avoir qu'un homme ne par consequent un homme qu'une femme ... compaignie de mariage doit estre perpetuele a vie », *Id.*, p. 335a. « Et pour ce convient il que l'amisté entre les parens et les enfans soit perpetuele et ferme », *Ibid.* Cf. aussi p. 80b, 88b.
- 63 « Et pour ce, selon ordre de nature, voisineté de gens d'un lignage vint d'une maison par propagacion et par generacion qui est chose naturelle. Et donques comunicacion de voisineté est naturelle », *Id.*, p. 47b.
- 64 « Et pour ce dit Tullus que nous ne fumes pas nés pour nous meismes seulement, mes pour ceulz de nostre lignage, pour nostre cité et pour nostre païs », *Id.*, p. 49b. Cette dernière citation est répétée deux fois dans des formulations différentes, « pour noz parens et pour le païz » p. 285b, « pour nos amis et le païz », p. 339b. Jeannine QUILLET n'y accorde pas l'attention qu'elle mérite dans son étude « Nicole Oresme, glossateur de la doctrine aristotélicienne de la filia », in B.

raison proprement politique qui la fonde tient à la division entre gouvernants et gouvernés, liée à l'aptitude naturelle à la vertu de certains seulement<sup>65</sup>. La diversité de ces aptitudes justifie la division de la cité en six états naturellement nécessaires à la vie collective. Seuls trois d'entre eux, qui remplissent les fonctions religieuses, militaires et judiciaires, constituent véritablement la cité. Les autres états, qui lui sont pourtant nécessaires, n'en font pas partie au sens strict. Le travail manuel, qu'il soit agricole, artisanal ou marchand, constitue un empêchement évident à la vertu politique. Il interdit d'être citoyen dans une « policie bonne »<sup>66</sup>. La citoyenneté ainsi définie par la capacité de participer à des opérations de justice - et pas seulement par l'exercice actuel d'un office public - réclame ce sens du juste et du bien commun qui caractérise précisément la raison naturelle. Si la politique est une activité raisonnable, seuls les êtres dont la raison est libre ont un titre à excercer les charges publiques<sup>67</sup>. L'institution de la propriété privée semble également entrer dans le cadre du droit naturel. Oresme n'aborde pas la question de front, mais il suggère à plusieurs reprises la nécessité d'une division des possessions<sup>68</sup>. L'exercice de la citoyenneté réclame des revenus suffisants pour permettre de se consacrer au bien commun. De plus, la distinction entre droit de propriété et pouvoir politique est l'une des lignes de force de ses analyses. Le pouvoir ne se transmet pas comme un bien privé, il ne procure aucun droit sur les biens des sujets. La nécessaire proportion des richesses entre les membres de la cité met cependant une limite à cette appropriation. « La lay de nature nous a mis terme en richces » et des lois peuvent justement interdire l'enrichissement excessif ou restreindre la transmission des patrimoines<sup>69</sup>. Toutefois, Oresme ne discute pas ici

---

MOJSISCH et O. PLUTA éds., *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Amsterdam-Philadelphie, 1991, t.2, p. 887-897. L'amitié chez Oresme est plus cicéronienne qu'aristotélicienne.

- 65 *Id.*, p. 59a-60a (sur 1255b 16), et notamment : « Car sans servitude naturel ne peust estre comunicacion humaine ».
- 66 *Id.*, *passim*, notamment : « Apres je di que selon verité, de toute la multitude les uns sunt plus naturelment enclins a vertu et les autres non, comme pluseurs foiz est dit. Et pour ce, en bonne policie, ceulz qui ne sunt de leur nature enclins a vertu, l'en les doit deputer a oeuvres serviles et necessaires comme sunt cultiver les terres et marcheander et ouvrer de mestier. Et telz gens ne sunt pas mont vertueux, car leur vie est subcontraire a vertu et ne sunt pas partie de cité ne citoiens en bonne policie [...] Mes les trois estas qui sunt citoiens, ce est assavoir gens d'armes, gens de conseil et gent sacerdotal, il convient qu'il soient vertueux en policie tres bonne », p. 322a. Chacun de ces états répond lui-même à une nécessité naturelle, mais ils se développent par des techniques propres.
- 67 « citoien est celui qui participe de fait a aucunes de teles [offices publiques honorables qui resgardent toute la communauté] ou qui est habile a ce, considéré son lignage ou nativité, son estat, sa puissance, ses possessions, etc. Et la cause est car cité est cité et a son estre par ordenance selon justice distributive qui appartient mesmement as princes ; et selon justice commutative qui appartient as juges, ou selon expedient, qui appartient as conseillers. Et donques celui qui peut participer a ces operacions est citoien en partie de cité et non autre. Et aucuns appellent telz citoiens bourgeois, car il peuvent estre maires ou esquevins ou conseuls ou avoir aucunes honorables autrement nommées », *Id.*, p. 115b.
- 68 « Or appert donques par les raisons dessus dictes que miex est que les possessions soient divisées quant a la propriété », *Id.*, p. 83a, et comme on le verra plus loin, la condamnation de la pauvreté volontaire suppose également que la propriété soit de droit naturel, au sens où l'entend Oresme. Voir aussi *TM*, ch.2.
- 69 « Et la maniere par quoy le legislateur peut au commencement obvier a tele chose est par mettre teles laiz et teles ordenances que nul ne se puisse excessivement acroistre en richces [...] la lay de nature nous a mis terme en richces [...] le droit de succession de lignage ne est pas droit

le point crucial du débat qui porte sur l'idée d'une communauté naturelle des biens en cas d'extrême nécessité.

La traduction du premier livre des *Politiques* en termes de droit naturel ne s'écarte apparemment qu'assez peu de la lecture qu'en donnait saint Thomas. Oresme marque peut-être plus nettement que l'institution de la cité n'est pas fondée sur une violence originelle faite à des êtres libres de nature (au sens augustinien du droit naturel). La violence, au contraire, est le signe de l'injustice qui ronge et détruit la «communication politique»<sup>70</sup>. On peut également insister sur la circularité qui organise sa justification d'une inégalité naturelle. L'inégale capacité à découvrir le droit détermine autant qu'elle est impliquée par le contenu même de ce droit naturel. La mise en oeuvre du droit dans la communauté est réservée à ceux dont la raison est capable de les incliner à agir librement selon cette justice. Le droit naturel est précisément décrit comme « ce que chescun qui a usage de raison octroieroit estre de droit de premiere face, senz autre argumentation ou auctorité ou ordenance »<sup>71</sup>. Mais plus les lois qui décrivent ce droit se font précises, plus elles s'avancent dans la prescription détaillée de la vie politique, moins leur clair discernement est assuré. À ce point, la raison doit faire appel à l'expérience, et le philosophe se tourne vers l'historien. C'est alors en remontant des droits positifs que peut s'éclairer le droit naturel. Mais l'autorité d'un seul droit positif ne suffit pas. Seules leur fréquence et leur régularité à travers l'histoire universelle peut avoir valeur de preuve.

De plus, Oresme a besoin, pour comprendre Aristote, de se nourrir d'histoire. Ce n'est pas là simple curiosité. La typologie des régimes n'est pas fondée en pure raison. Elle résulte de l'analyse des différents régimes connus dans le monde grec. Ce qui, pour Aristote, était sociologie politique devient histoire chez Oresme, qui a un sens aigu de la distance temporelle. C'est une histoire qui considère plus souvent les seuls traits généraux de l'expérience politique que les faits illustres. Elle n'a pas le pur souci des dates. Son intérêt se porte plus vers les situations extrêmes que présente la diversité des régimes politiques. Mais l'évaluation n'est pas strictement séparée de l'observation. Aristote présente comme simples faits des indications de la durée des régimes<sup>72</sup>. Oresme les comprend comme meilleurs indices internes de leur bonté et de leur adéquation à la nature et aux moeurs des peuples. L'expérience prouve, par leur durée, quelles « polities »<sup>73</sup> sont bonnes, et lesquelles mauvaises. Et si la «science de politiques» se fonde sur une connaissance concrète de la diversité des régimes, elle réclame également, dans sa visée pratique, un tel type de connaissance. « Et pour ce convient il que le prince et

---

naturel positif conforme a raison naturel, et en ce peut estre mise mesure », *LP*, p. 144a-b.

70 « tele chose ne out pas commencement par necessité et par violence, mes est expediente et tres convenable a nature humaine quant a communauté », *Id.*, p. 52a, « car injustice ce est chose violente et contraire a la nature de la communication politique », *Id.*, p. 313b.

71 *LE*, p.303.

72 L'écart tient ici à une divergence de méthode. Oresme ne sépare pas description et normativité. Sur le fond, Aristote pense aussi que le régime est d'autant meilleur qu'il est durable.

73 On emploiera désormais ce terme (qui traduit le grec *politeia*), sans guillemets. Il désigne indissociablement une société politique et la forme de son régime : « Car les hommes ou les gens sont la matiere de la cité, mes l'ordenance et la gubernation de elle, ce est la forme de elle. Et policie, ce est l'ordenance dez habitans de la cité », p.119a. Pour l'inspiration cicéronienne de cette définition, cf. *De Inventione*, 1, 1, 1-6.

son conseil cognoissent la nature, la maniere et les meurs des subjects »<sup>74</sup>. L'art politique, comparé tout au long du livre à la médecine, a pour but de fournir le meilleur régime possible sous les conditions présentes<sup>75</sup>. Il vise à gouverner une société politique au mieux « selon ce qu'il est possible et expedient ». Oresme est ainsi prompt à dénoncer les « ymaginacions qui ne se peuvent bonnement pratiquer »<sup>76</sup>. Car « le philosophe ne doit pas bailler doctrine pratique pour instituer une policie feinte, ymaginée et aussi comme songée, laquelle ne peut estre de fait »<sup>77</sup>. Dans cette visée pratique, le secours de l'expérience est indispensable.

Sa critique des prétentions du droit romain à l'universalité se fonde sur la même règle. Ces lois « que Justinian compila » forment un droit positif qui n'a qu'une valeur historique, et ne conserve une autorité que pour ceux qui sont liés à cet empire, « se il dure encore »<sup>78</sup>. L'erreur des juristes est de prendre, sans critique, ce droit particulier pour des « droiz naturels [...] a communauté humaine qui sunt a tenir partout »<sup>79</sup>. « Et a dire vérité, ce est deffaut de prudence de ce croire ; car combien que en telz livres soit contenu mont de bien et lays bonnes et justes, nientmoins illeques sunt aucunes lays contraires as droiz de Sainte Eglise et discordables de raison naturele »<sup>80</sup>. Aussi, plutôt que d'adhérer aveuglément à la loi en raison de son autorité, « le remède est que l'en se abstraie [...] comme se elle fust de nouvel proposé à mettre. L'en doit [...] considérer qui la fist et pour quelle fin et pour quelle policie »<sup>81</sup>. L'intervention du législateur est liée à un contexte historique et une fin particulière. L'interprétation de la loi doit reprendre, dans le présent, les mêmes soucis qui guidèrent son édicition. Pour être bonne et juste, une loi doit aussi être expédiente. Aucun droit positif, quelle que soit son autorité, ne saurait prétendre à une validité universelle et perpétuelle. La « raison pratique » travaille sous la contrainte du possible et de l'expédient. Elle guide l'action dans le présent, et d'autant mieux qu'elle peut s'éclairer de l'expérience du passé. Les préoccupations concrètes d'Oresme sont, on le voit, loin de se réduire à quelques

74 *LP*, p. 244a ; « Car selon la diversité des regions, des complexions, des inclinations et des moeurs des gens, il convient que leur droiz positifs et leur gouvernements soient differens », *Id.*, p. 291b.

75 « Et donques nous avons troys degrés de bonne policie. Une est simplement tres bonne ; l'autre bonne non pas simplement, mes selon la matiere ; et la tierce bonne, mes non pas tres bonne, ne simplement selon la matiere. Et est semblable comme d'un medecin qui doit cognoistre 3 degrés de sanité, ce est asavoir le melleur qui puisse estre et le melleur que cest corps puisse avoir et celle qu'il a à présent », *Id.*, p. 165b (sur 1288b 27) ; « supposé que tele policie qui seroit a volenté et a souhait ne peut estre mise en estre, nientmoins determiner quele elle seroit est chose necessaire afin que les legislatureurs estudient a faire leur policies proceines et semblable à ceste tant comme il peuvent et que ceste leur soit aussi comme signe exemplaire. Et ce appert par semblable en autres ars pratiques, si comme en medecine. Car par aventure, il ne est pas possible que un corps humain soit tres parfaitement sain et que sa complexion ait ce que les medecins appellent *temperamentum ad justitiam*. Et toutesvoies il considerent quel corps ce seroit et tendent a approchier de tele complexion et de tele santé selon ce qu'il est expedient pour le corps et selon ce qu'il leur est possible », *Id.*, p. 322a

76 « Et semble selon la doctrine Aristote que teles opinions sunt perilleuses en la policie et sunt aussi comme ymaginacions qui ne se peuvent bonnement pratiquer [...] il semble que nul ne peut tenir le contraire, se ce ne est ou par affection desordenée ou par ignorance de philosophie moral ou par inexperience des choses mondaines », *Id.*, p. 84a.

77 *Id.*, p. 322a.

78 *Id.*, p. 243b.

79 *Id.*, p. 244a.

80 *Id.*, p. 293b.

81 *Id.*, p. 244a. Sur sa critique des juristes, voir Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p.116-9 et LE, p.304 et 537-8.



conseils immédiatement praticables. Elles sont au coeur de sa démarche et en constituent l'une des plus sûres originalités.

Il est donc légitime de compléter l'argumentation d'Aristote à l'aide d'exemples qu'il n'a pas pu considérer. C'est d'abord lui rendre justice, en confirmant ses analyses par l'expérience des « mil et six ans et plus » qui se sont écoulés entre temps<sup>82</sup>. L'histoire romaine en fournit le meilleur terrain. Mais l'histoire des royaumes d'Israël doit être elle aussi prise en compte, à condition toutefois de ne pas outrepasser le domaine de la raison naturelle, et de ne lire la Bible qu'au seul sens historique que la raison naturelle est capable d'atteindre<sup>83</sup>. Lorsque dans l'Écriture, Dieu parle à travers les prophètes ou les évangélistes, le sens littéral prend évidemment une force morale<sup>84</sup>. Ces témoignages évidents de la volonté divine ne peuvent être écartés. Ils n'interviennent toutefois qu'à l'appui de raisonnements naturels. En règle générale, l'autorité de la Bible n'est invoquée qu'après les raisons d'Aristote et le témoignage des histoires. Les rares exemples qui contreviennent à ce principe - on n'en verra que deux dans les pages qui viennent - n'en prennent que plus de valeur. Oresme ne reconnaît qu'une distinction entre deux niveaux de lecture, et se refuse constamment à prendre comme argument l'Écriture au « sens mystique ou figuratif »<sup>85</sup>. Et sa volonté d'en rester au sens historique est souvent remarquable. Il consacre ainsi un long développement à la réponse de Samuel au peuple d'Israël qui lui avait demandé « que il leur donnast et baillast roy, aussi comme avoient toutes nations » (I Rois 8, 10-22)<sup>86</sup>. Ce passage terrible était souvent lu littéralement comme la définition même de la royauté<sup>87</sup>. De plus, les juristes pouvaient aussi y voir un parallèle à la célèbre loi *Bene a Zenone* qui affirmait un droit éminent du monarque sur toute possession de ses sujets<sup>88</sup>. Oresme s'attache alors à montrer, à la lettre et en suivant

---

82 « par l'espace de mil et 6 cents ans et plus, en toutes lays et sectes et par tout le monde (ce livre) a esté plus accepté et en plus grande auctorité que quelcunque autre escripture de policies mundaines », LP, p.44b.

83 « selon ceste philosophie en laquelle il list soy aidier de toutes escriptures divines et humaines », *Id.*, p. 159b ; « selon ce que droit un pur philosophe qui se peut aider de toutes escriptures qui se accordent a raison naturele », *Id.*, p. 308a. Oresme a recours, dans son usage de la Bible, essentiellement à la Glose ordinaire, et parfois à la Postille de Nicolas de Lyre ou aux commentaires de Saint Jérôme et Saint Augustin. Cet emploi des arguments bibliques mériterait une analyse plus détaillée.

84 « Nostre Seigneur disoit par son prophete », *Id.*, p. 171a ; « ce que Nostre Seigneur disoit par un prophete », *Id.*, p.253a., etc.

85 *Id.*, p. 293a, 294a, cf note 150.

86 « Adonques leur dit Samuel ainsi. Le droit du roy qui aura emperers sus vous sera cestui : il vous osterá vos filz et les mettra a mener ses charios et ses charettes et leur fera arer ses champs et cuillir ses blés et forgier ses armes et ferrer ses charios [...] et vous serrés ses sers. Et lors vous crierés et vous complaindrés », *Id.*, p. 149a.

87 Les différentes traditions exégétiques de ce passage sont étudiées par Philippe BUC, *L'Ambigüité du livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Age*, Paris, 1994, p.246-260. L'interprétation littérale se retrouve encore au XIV<sup>e</sup> siècle chez Ptolémée de Lucques, *De regimine principum*, in THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia nec non minora*, t.1, J. Périer éd., Paris, 1949, IV, 1, cité par Anthony BLACK, *Political Thought in Europe. 1250-1450*, Cambridge, 1992, p.143.

88 « Cum omnia principis esse intelligantur » (C. 7.37.3), *Corpus Iuris Civilis*, t.2, *Codex Iustinianus*, éd. P. Krueger, Berlin, 1906, p.310a. Le parallèle est fait, par exemple, par Marinus da Caramanico dans le prologue de son commentaire au *Liber constitutionum* de Frédéric II, éd. in Francesco CALASSO, *I Glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto commune pubblico*, 3 éd., Milan, 1957, p. 182. Oresme réfute très fortement la validité de cette loi, LP,

les leçons d'Aristote, qu'un tel régime s'apparenterait à une « monarchie barbare », et d'aucune façon ne peut être « le droit de vray roy ». Du reste, la suite du livre des Rois ne confirme pas l'existence de pareille tyrannie<sup>89</sup>. En vérité, « Samuel signifioit au peuple d'Israel que tele servitude ne leur seroit pas expediente et avec ce, que elle leur seroit triste et violente ».

La volonté de ne parler qu'en « pur philosophe » et « en lumiere naturelle » produit aussi des effets remarquables dans sa critique de l'Église<sup>90</sup>. Oresme se sépare ici de la démarche de Marsile de Padoue, même s'il conserve son intuition fondamentale d'une supériorité du Concile sur le Pape. Le deuxième discours du *Defensor Pacis* retournait le message évangélique (« Mon Royaume n'est pas de ce monde ») contre le pouvoir pontifical, en cherchant à ruiner sa légitimité interne<sup>91</sup>. Oresme, pour sa part, s'en tient à l'argumentation tirée d'Aristote que présente le premier discours. Il considère sous cet angle la « gent sacerdotale » comme une partie naturelle de toute cité sur laquelle le prince exerce son autorité<sup>92</sup>. Mais cette « partie principal du peuple qui a en soy aucun especial gouvernement peut estre dite cité »<sup>93</sup>. Quoiqu'elle ne dispose que d'une partie des attributs d'une cité, elle peut néanmoins être soumise en tant que telle au jugement politique. La leçon est alors claire. Les offices sont mal distribués, les inégalités entre membres du clergé trop fortes et le pouvoir pontifical « plus semblable a tyrannie que a royaume »<sup>94</sup>. Toutefois, à chacune de ses attaques, et surtout lorsque est mise en cause la « plénitude de posté » du pape, Oresme marque une réserve. « Sainte Eglise est gouvernée par le Saint Esperit », ce qui la concerne « passe et transcende ceste science »<sup>95</sup>. Une remarque préliminaire, lors de sa première définition de l'Église comme corps politique, soumet tout ce qu'il pourrait en dire à l'autorité supérieure des canonistes – qui sont très remarquablement présentés comme historiens de l'Église<sup>96</sup>. L'énoncé de cette réserve, présentée sous la forme d'un article de foi, précède sa première critique ouverte : « Et tout ce que je diray je soumet a toute bonne correction et tousjours en supposant et tenant fermement estre vraie de la

---

p. 178b, et de façon moins directe, *TM*, ch.24.

89 « il appert asses par l'histoire du livre des Rois et ailleurs en l'escriture que les filz d'Israel ne estoient pas telz sers », *Id.*, p. 150b.

90 Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p. 161-167 et « Politique et ecclésiologie dans *Le Livre de Politiques* de Nicole Oresme », in C. WENIN éd., *L'Homme et son univers au Moyen Age. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (1982)*, Louvain-la-Neuve, 1986, t. 2, p. 856-862 ; Susan M. BABBITT, « Oresme », p.98-145.

91 MARSILE DE PADOUE, *Defensor pacis*, C.W. PREVITÉ-ORTON éd., Cambridge, 1928 ; *Le Défenseur de la paix*, trad. franç., J. QUILLET, Paris, 1968. Cf. Jeannine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, 1970 et plus récemment, Carlo DOLCINI, *Crisi del potere e politologia in crisi*, Bologne, 1988. Pour la reprise des thèses marsiliennes par Oresme, Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p. 125-138.

92 « Et donques au roy appartient ordener sus l'estat sacerdotale », *LP*, p. 311b.

93 *Id.*, p. 120a. Mais la politique n'a pas à discuter de la Cité de Dieu entendue comme « la multitude de ceulz qui sunt ou qui ont esté ou seront de la communication catholique en la foy de Jhesus Crist » et encore moins de « la glorieuse compagnie de Paradis », *Ibid.*

94 Voir essentiellement *Id.*, p. 159b-161b, 189b, 243a, 274b, 289b, 319b-320a. La convocation régulière de conciles prouve néanmoins que la papauté n'est pas vraiment tyrannique, p. 161a-b.

95 *Id.*, p. 161a et p. 243a.

96 « Mes de ce je me raporte du tout a la discretion de ceulz qui scevent et congnoissent comme elle (l'Église) est gouvernée a present, et comme elle a esté gouvernée ou temps passé », *Id.*, p. 120b, et plus loin, « Mes se la policie de Sainte Eglise est alterée, et comment, je m'en raporte a ceulz qui sceivent quele elle estoit jadis et quele elle est a present », *Id.*, p. 225a.

posté divine du Saint Pere de Romme ce qu'en croit Sainte Eglise»<sup>97</sup>. Le philosophe atteint ici les limites de son art. Il n'a rien à opposer à la vérité révélée. Parlant en seule « lumière naturelle », il n'a pas la capacité à s'élever au plan de la vision divine. Mais chacune de ces réserves s'accompagne d'une protestation de l'utilité qu'il y a pourtant à la considérer de la sorte, selon « prudence humaine »<sup>98</sup>, à l'aide de « ceste doctrine de politiques qui pourroit moult valoir a tele reformacion »<sup>99</sup>. Lors de sa dernière intervention sur ce terrain, il récapitule les raisons qui l'ont conduit à appliquer la doctrine d'Aristote à la « policie de Sainte Eglise », ajoutant pour finir cette note personnelle : « Et ces causes me ont meu ad ce, et aussi ce que je ay amour especial a ceste policie. Et doy avoir, car je en sui citoien »<sup>100</sup>. La tonalité cicéronienne de cette déclaration est évidente. C'est parce qu'il se reconnaît membre d'un corps politique, et tenu à ce titre par un devoir de correction<sup>101</sup>, qu'Oresme milite pour la réformation de l'Église. Cet engagement détermine la rigueur de sa critique, tout autant qu'il en circonscrit par avance les limites. Le simple citoyen ne peut que chercher à persuader du juste, non pas prendre position contre les lois qui organisent sa policie. Seul un Concile, qui définit précisément « ce qu'en croit Sainte Eglise », est autorisé à parler de la sorte. Oresme, rappelons le, n'est encore que doyen du chapitre cathédral de Rouen. Mais la critique, en se plaçant sur un autre terrain, pourrait se faire plus incisive, comme elle le fut notamment dans son sermon de 1363<sup>102</sup>. Sa stratégie ne peut s'apprécier qu'en regard de celle de Marsile. Contrairement à ce dernier, il se refuse à tirer parti d'Aristote pour proposer une ecclésiologie hétérodoxe. Plus subtilement, il semble essayer de convaincre, en philosophe, de l'utilité qu'il y aurait à intégrer au droit canon des raisonnements tirés des principes de la justice civile. L'usage qui fut fait de tels arguments au Concile de Constance permet de penser que cette stratégie était en effet la plus opportune<sup>103</sup>.

Pour résumer cet aperçu de la méthode argumentative d'Oresme, et de l'importance qu'il accorde à l'histoire, il peut être utile de le suivre à l'oeuvre. Les exemples les plus nets apparaissent en des points qu'Aristote n'a pas traité et sur lesquels Oresme s'oppose cette fois directement à Marsile de Padoue. Il en va ainsi de la pauvreté volontaire qui « encor est plus estrange chose a la moralité de

---

97 *Id.*, p.159b.

98 «fors par aventure en tant comme se aucunes choses profitables a teles policie pavoient estre adivisees par ceste philosophie en lumiere naturelle, par raison et par prudence humaine», *Id.*, p. 243a et en presque chacune des occurrences indiquées note 94. Il ne semble donc pas exact de dire que la critique d'Oresme soit hésitante ou contradictoire, comme le fait Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p. 112-113. Voir plus loin, note 154.

99 *LP*, p. 160b.

100 *LP*, p. 319a-320a.

101 « le subject en tant comme il est citoien, il participe en princey en conseiller et en juger [...] Et par conséquent, il a en soy prudence judicative et prudence consiliative », *Id.*, p. 124a.

102 « Et ce que je di appert non pas seulement selon ceste philosophie ; car a ce se accordent les saintes prophécies selon l'exposition Saint Jerome et de Origenes et d'autres docteurs, si comme je moustray autrefois en la presence du Pape Urbaen quint », *Id.*, p. 189b.

103 Brian TIERNEY «'Divided Sovereignty' at Constance : A Problem of Medieval and Early Modern Political Theory», *Annuaire Historiae Conciliorum*, 7, 1975, p. 238-56, repris in *Id.*, *Church Law and Constitutional Thought in the Middle Ages*, Londres, 1979, qui n'insiste cependant pas assez sur l'enrichissement du droit canon par la philosophie politique, pourtant manifeste dans les textes qu'il étudie.

Aristote »<sup>104</sup>. L'expérience prouve ici, à l'aide de sept exemples, qui vont de l'Égypte ancienne au Coran, que « la gent sacerdotale » a toujours eu l'usage de richesses et perçu des dîmes. « Puisque ceste chose est ou a esté en général en tous temps et partout, il s'ensuit que elle soit comme naturelle ... Or ne ay je pas encor trouvé es ystoires anciennes que aucuns aient esleu tele pure povreté fors unes gens appellés Trogodites, desquelz dit Solinus ... 'Il renonçoient a tout et prenoient povreté volontaire' »<sup>105</sup>. Un précédent unique, pris chez de gens « barbares ou salvages ou inhabiles a bonne conversation civile », ne saurait suffire à prouver la naturalité d'une pratique.

Inversement, les histoires lui permettent un peu plus loin de démontrer que le clergé doit naturellement avoir une forme de juridiction sur ses propres biens. « Item, de fait, en plusieurs polices la gent sacerdotale ont eu juridiction si comme il appert par les hystoires. Mes a present me souffist reciter une ordenance ou coustume qui fu jadis en France ». Un long passage décrit alors les privilèges et immunités des druides, d'après le sixième livre de la *Guerre des Gaules*. Il permet d'apporter une conclusion évidente : « Or appert donques comment ces choses ont esté tres anciennement et longuement maintenues et gardées. Et comment, non obstant les variations et mutations des lays ou sectes ou des seigneuries et princeys, elles sunt par si lonc temps demourées et ont esté translitées ou sunt passées d'une lay en l'autre et tousjours ont duré presque en une meisme force pour la plus grande partie. Par quoy il semble que elles sunt aussi comme naturellement adherens a communication humaine et propices et convenables a bonne police. Et comme juridiction soit une des principales des choses recitées, il s'ensuit que la gent sacerdotale doivent avoir juridiction selon raison naturelle »<sup>106</sup>. Sur ces deux points, l'argument historique n'intervient qu'après le rappel de principes politiques : « les citoyens doivent avoir richesses et estre seigneur des possessions »<sup>107</sup>, « la gent sacerdotale doit avoir repos ... sans molestation »<sup>108</sup>. La raison se montre pourtant incapable de conclure seule. La raison « pratique » est la raison du praticable, et plus encore celle du pratiqué. Elle demeure de peu de poids sans la confirmation que lui apporte l'expérience. Le droit naturel était défini dans le *Livre de Ethiques* comme ce qui apparaît immédiatement être « de droit de première face ». Dans les deux cas où le *Livre de Politiques* part à sa recherche sans se garantir explicitement de l'autorité d'Aristote, cette première face se révèle en réalité seconde. Le droit naturel est ce qui dévoile comme permanent et commun par delà la diversité et la succession des polices. S'éclaire ainsi la façon dont Oresme comprend et fait

---

104 *Id.*, p. 83a-b

105 *Id.*, p. 308a. Une précédente réprobation de la pauvreté volontaire, centrée sur l'idée que « ce n'est pas fort povreté loer mes elle forte a endurer », *Id.*, p. 84b, développait une brève question du commentaire sur les *Sentences*, Ph. BÖHNER, « Eine Quaestio », art.2, p. 326 : « non tam facile est probare quam difficile est sustinere ».

106 *Id.*, p.313a-b ; la continuité avec le clergé français est seulement suggérée : « Et il est certain que tele chose ont esté en l'estat sacerdotale de nostre lay de grace ». L'enthousiasme pour les druides est toutefois temperé par cette note, en marge du manuscrit personnel d'Oresme : « Nota que leur police ne estoit bonne ». Jean de Paris fait plus brièvement allusion aux druides, dans un autre contexte, in *De potestate regia et papali* (1302), M. Goldast éd., *Monarchia*, t. 2, Hanovre, 1612, repr. Aalen, 1960, ch.5, p.114, 1.8-10. Il est par ailleurs le premier auteur à réintégrer les Gaulois dans l'histoire française, *id.*, ch.22, p.140-1. Cf. Colette BEAUNE, *Naissance de la nation France*, Paris, 1985, p.33.

107 *LP*, p.307a.

108 *Id.*, p.312b.

sienne la démarche d'Aristote. La « science de politiques » s'élabore dans un mouvement qui rassemble la diversité des expériences pour les soumettre à l'évaluation de la raison qui, à son tour, redistribue ses conseils pour apprendre à faire face à la diversité des circonstances. Le philosophe n'a pas besoin, dans cette opération, d'une connaissance historique exhaustive. Il lui suffit de s'assurer de la régularité d'un phénomène pour s'autoriser à le dire conforme à la raison naturelle. Un seul témoignage autorisé peut même suffire alors à sa démonstration.

À aucun moment, Oresme ne retire de sa fréquentation des historiens le sentiment d'une supériorité absolue des anciens. Il n'y a pas, dans sa vision de l'histoire politique, la moindre césure, mais une diversité remarquable qu'il faut chercher à connaître pour y saisir les traits généraux de l'expérience humaine. Sans doute y a-t-il toujours eu des peuples plus vertueux que d'autres. Peut-être même n'y a-t-il qu'une seule excellence politique à chaque moment<sup>109</sup>. Mais la vertu ne saurait être totalement concentrée chez un seul peuple<sup>110</sup>. Rien en tout cas ne permet de les comparer absolument à travers la diversité des temps. Le cas des « bons temps héroïques ou siècles dorés » est ici exemplaire. Oresme s'y attache parce qu'il y trouve la meilleure forme de royauté, paisible et exempte de tentations tyranniques. Mais s'il est vrai qu'alors les gens étaient « melleurs que ne sunt communelment autres gens vertueus »<sup>111</sup>, ce n'est pas en raison d'un privilège des commencements. Les premières polities, fondées après le déluge, par défaut d'expérience, n'avaient rien d'excellent<sup>112</sup>. Le monde, du point de vue politique, ne suit aucune règle constante d'empirement ni d'amélioration. Il ne cesse seulement de se transformer, et le meilleur régime possible n'est jamais inaccessible au peuple vertueux<sup>113</sup>.

Il faut enfin insister sur la fonction de distanciation et de dépaysement que remplit ce recours à l'histoire. Ce n'est pas à sa propre histoire qu'Oresme se confronte, mais bien à une histoire qu'il comprend comme universelle. Contrairement à Jean de Paris qui n'emploie, dans une veine patriotique, que les chroniques médiévales<sup>114</sup>, c'est d'abord dans les histoires anciennes qu'il puise ses exemples. L'omission presque totale de telles chroniques chez Oresme n'en prend

---

109« Especialment le roy de France, qui est tres catholique et vrai filz et champion de Sainte Eglise et le plus excellent de touz les princes terriens qui sunt en ce monde », *LP*, p. 161b.

110« Mes pour ce que une cité ou region avoit monarchie sus tout le monde, il s'ensuiroit que tous les autres fussent iniques en meurs, laquelle chose n'est pas conveniente a nature humaine », *Id.*, p. 292a.

111*Id.*, p. 147b.

112« Et selon vérité, après le temps de Noé, quant les gens se espartirent et commencerent habiter diverses regions, il est vraisemblable que plusieurs establirent ordenances et polities et lays rudement et moins bien composées, et fu bien fait de les muer après », *Id.*, p. 98a. Cf. Marsile de PADOUE, *Defensor pacis*, 1, 11, §3, *Le Défenseur de la paix*, p. 102-4. Oresme semble admettre ici l'idée, également exprimée par Jean de Paris, *De potestate*, ch. 20, p. 135, l.41-42, que Dieu a gouverné directement le monde jusqu'au déluge, et que la vie politique n'a commencée qu'ensuite.

113« combien qu'il semble a aucuns que le monde quant as gens vaise tousjours continuelment en empirant pour ce que communelment chescun tant plus vit et il cognoist plus le malice du monde [...] mes aucune fois le monde quant as gens va en empirant et aucune fois en amendant, si comme il peut asses apparoir par les hystoires. Et doit l'en savoir que la monarchie royale desus dite peut estre en touz temps », *Id.*, p. 147b.

114Jean de Paris, *De potestate*, ch. 14, p. 127, ch. 15, p. 129, ch. 16, p. 130, ch. 22, p. 140-141, ch. 23, p. 142 et 144. La seule histoire latine sollicitée est précisément la *Guerre des Gaules*, qu'Oresme n'utilise qu'une seule fois.

que plus de relief<sup>115</sup>. L'importance exceptionnelle accordée à la notion d'expérience va de pair avec un affaiblissement du recours à l'autorité de la coutume. Le terme revient plus souvent dans la traduction que dans les gloses. Le plus souvent, il se résorbe presque entièrement dans la loi, à laquelle il est inférieur en dignité<sup>116</sup>. Un passage crucial opère un renversement de la prééminence qu'Aristote accordait à la coutume. Dans la traduction, puis dans la glose, cette supériorité devient celle de la loi écrite confirmée par la coutume sur celle qui ne l'est pas<sup>117</sup>. En de nombreux passages, Oresme emploie de préférence la notion d'accoutumance. Celle-ci joue un rôle central, en éthique, dans l'acquisition de la vertu<sup>118</sup>, mais aussi, en politique, dans l'obéissance au prince et aux lois<sup>119</sup>. Elle joue comme discipline qui favorise l'exercice continu de la raison, et non comme autorité fondée sur la seule répétition de fait, qui pourrait s'imposer aux décrets de la prudence politique. On a vu comment Oresme demande aux juristes un effort d'abstraction pour confronter la loi écrite aux exigences de la raison et des circonstances. C'est un effet semblable qu'il obtient en cherchant à lire dans la diversité des peuples passés l'image des possibles et des périls qui s'offrent à son présent. À l'opposé d'un Lupold de Bamberg chez qui l'histoire ancienne se poursuit dans les coutumes présentes<sup>120</sup>, l'histoire pour Oresme continue dans les faits politiques actuels. L'histoire en ce sens là est tout le contraire d'un enfermement dans la tradition.

L'apparition du recours systématique à l'histoire dans l'argumentation politique peut être assez précisément datée de la dernière décennie du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>121</sup>. Cette inflexion est déjà notable dans les écrits d'Engelbert d'Admont<sup>122</sup>. Elle s'affirme dans la plupart des traités politiques que suscitent les conflits de la papauté avec le roi de France, puis l'empereur. Mais cette destination polémique amène le plus souvent à puiser dans le passé la légitimation de privilèges et de précédences. L'usage qu'en fait Oresme en déplace sensiblement les modalités. Ce faisant, il confirme plus encore l'articulation indissociable qui lie histoire et politique. La réflexion politique au XIV<sup>e</sup> siècle, même quand elle prétend s'ériger en discipline autonome et « architectonique, ce est a dire princesse sus toutes », ne peut se passer

---

115L'un des très rares cas où Oresme se réfère à un épisode, d'ailleurs lointain, de l'histoire française, s'appuie sur un texte qu'il a entendu, et non pas lu : « Aussi ay je oy dire que es hystoires de Reins est que l'en vouloit debouter un roy de France du royaume pource que il avoit une laideur en le oil, mes toutefois il demoura, et je cuide que il fu gueri par miracle », *LP*, p. 156a.

116*Id.*, p. 45b, 109a, 153a, 225a, 243b, 244a, 312b, 323a.

117« Il veut dire qu jugier selon les lays ou regles escriptes et non confermées par coustume est plus seure chose que jugier selon volenté, mes encor est plus seur jugier selon lays escriptes et confermées par coustume », p. 159a. Cf. James Morgan BLYTHE, *Ideal government*, p. 211.

118La vertu est définie comme « une ferme qualité de l'ame par laquelle qualité nous sommes enclins a eslire le moien entre excès et deffaute », *LE*, p. 162-163.

119« et le peuple aussi comme par accoustumance et naturellement est plus obeissant a celui qui vient par succession que a autre ; car eulz et leurs peres ont obeÿ a ses predecesseurs et il ne est pas ainsi du nouvel esleu », *LP*, p.153b.

120Cf. Anthony BLACK, *Political Thought*, p. 101.

121Bernard GUENÉE, « Marsile de Padoue et l'histoire », in Marsile de PADOUE, *Oeuvres mineures. Defensor minor, De translatione imperii*, éd. et trad. C. JEUDY et J. QUILLET, Paris, 1979, p. 2, et plus généralement, Bernard GUENÉE, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980.

122Engelbert d'ADMONT, *De ortu et fine Romani Imperii*, in M. Goldast, *Politica Imperialia*, Francfort, 1614.

du secours des vieilles histoires.

### *La question de l'empire universel*

Ces préalables nous ont préparé à lire les thèses d'Oresme sur la violence et la guerre. Celles-ci interviennent à plusieurs reprises en des points déterminants de son argumentation. L'exposé le plus net, qu'on voudrait tout d'abord considérer, parachève littéralement sa réfutation de l'idée d'un gouvernement universel, au terme de la plus longue des questions qu'Oresme ajoute au texte.

La cause pourrait sembler entendue. Alors que se diffusent de longues listes portant les « droits de souveraineté » du roi de France, son indépendance face à un empire affaibli ne paraît plus poser de problèmes. Il y a déjà près de deux siècles que des canonistes entendent les termes « roi » et « empereur » comme des synonymes. La décrétale d'Innocent III, *Per venerabilem* (1202), affirme clairement que le roi de France « ne reconnaît aucun supérieur au temporel »<sup>123</sup>. Jean de Blanot a forgé, vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, la formule fameuse : « le roi de France est empereur en son royaume »<sup>124</sup>. Pourtant, les choses sont encore loin d'être tranchées<sup>125</sup>. La glose du *Décret* de Jean le Teutonique, devenue glose ordinaire, incorpore des notations violemment impérialistes. L'indépendance des rois de France et d'Espagne n'est généralement reconnue par les juristes, et même à Orléans, que « de facto ». La distinction a son importance. L'empire a perdu son intégrité par la seule coutume, mais il demeure, de droit, universel. Sa réalité politique est moribonde depuis le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Il reste pourtant à l'horizon de toute réflexion politique. On lui trouve encore au XIV<sup>e</sup> siècle d'éloquents défenseurs, à commencer par le magnifique plaidoyer de Dante<sup>126</sup>. L'idéal d'une unité politique de la chrétienté incite des auteurs aussi différents que Pierre de Belleperche, Pierre Dubois ou Jean de Jandun à envisager l'idée d'un empire français. Sa remise en cause la plus radicale est en fait venue des juristes napolitains<sup>127</sup>. Le royaume de Sicile, conquis sur les infidèles, ne peut être soumis à

---

123 « cum rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscat », *Décrétales*, 4, 17, 13, éd. Friedberg, col. 714.

124 Robert FEENSTRA, « Jean de Blanot et la formule *Rex Franciae in regno suo princeps est* », *Études d'histoire du droit canonique offertes à G. Le Bras*, Paris, 1965, t. 2, p. 885-895 ; Marguerite BOULET-SAUTEL, « Jean de Blanot et la conception du pouvoir royal au temps de Saint Louis », *Septième centenaire de la mort de Saint Louis*, Paris, 1976, p. 57-68.

125 Walter ULLMANN, « The Development of the Medieval Idea of Sovereignty », *English Historical Review*, 64, 1949, p. 180-201, repris in ID., *Law and Jurisdiction in the Middle Ages*, Londres, 1988 ; Sergio MOCHI ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello stato (Imperium spirituale - iurisdictio divisa - sovranità)*, Milan, 1951 (à lire avec le compte-rendu de E. M. MEIJERS in *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 20, 1952, p. 113-125) ; Brian TIERNEY, « Some Recent Work on the Political Theories of the Medieval Canonists », *Traditio*, 10, 1954, p. 594-625 ; Francesco CALASSO, *I Glossatori* ; Gaines POST, « Two notes on Nationalism in the Middle Ages », *Traditio*, 9, 1953, p. 281-320 ; Jean GAUDEMET, « La contribution des romanistes et des canonistes médiévaux à la théorie de l'État », *Diritto e potere nella storia europea. Atti del quarto congresso internazionale della società italiana di storia del diritto in onore di Bruno Paradisi*, Florence, 1982, p. 1-36.

126 Dante Alighieri, *Monarchia*, P. G. Ricci éd., in *Opera*, t. 5, Milan, 1965. Cf. Anthony BLACK, *Political Thought*, p. 92-108.

127 Francesco CALASSO, *I Glossatori*, p. ; Joseph P. CANNING, « Law, Sovereignty and Corporation Theory, 1300-1450 » in J.H. BURNS éd., *The Cambridge History of Medieval Political Thought*.

un empire romain dont la domination n'est fondée que, de fait, sur une autre guerre de conquête. C'est librement que le peuple de Sicile choisit de suivre les lois romaines, et sans être pour cela tenu d'obéir à l'empereur. Oldradus da Ponte a poussé plus loin encore ces thèses, probablement pour soutenir les droits d'Alphonse XI de Castille<sup>128</sup>. Son *Consilium* 69 a eu, jusqu'à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, un retentissement considérable. Oresme connaît sa démonstration. Il y renvoie nommément et s'en inspire en partie<sup>129</sup>. Evrart de Trémaugon l'incorpore peu après dans la vaste encyclopédie politique que constitue *Le Songe du Vergier*<sup>130</sup>. Mais les arguments du juriste ne peuvent vraiment convaincre le philosophe. Penser le roi sur le modèle de l'empereur, c'est encore d'une certaine façon reconnaître sa suprématie idéale. Cela revient aussi à reconduire le schème d'une hiérarchie des entités politiques. Mais c'est surtout se condamner à affirmer l'indépendance au nom d'une puissance superlative. La définition aristotélicienne de la cité comme « multitude de citoyens par soy souffisante »<sup>131</sup> autorisait une autre approche. Bartole, avec sa formule de la « cité princesse d'elle-même » (*civitas sibi princeps*), avait permis à Balde de construire la théorie d'une souveraineté interne de corps politiques autonomes<sup>132</sup>. Toutefois, leur vision de la société internationale, inscrite dans le contexte italien, est encore hantée par le fantôme de l'empereur - même si celui-ci n'est maître du tout qu'en temps que tout, et non de chacune de ses parties qui mènent de fait une vie politique autonome<sup>133</sup>. D'un point de vue français, la réfutation d'un empire universel peut effectivement sembler jouée d'avance. Cependant, la voie qu'emprunte Oresme pour l'établir mérite de retenir l'attention. Elle cherche à fonder en nature la pluralité irréductible des entités

---

c.350-c.1450, Cambridge, 1988, p. 465-466.

128 Le texte du *consilium* 69 est étudié et publié par Gerald MONTAGU, « Roman Law and the Emperor. The Rationale of 'Written Reason' in Some *Consilia* of Oldradus da Ponte », *History of Political Thought*, 15, 1994, p. 1-56. Eduard WILL, *Die Gutachten des Oldradus de Ponte zum Prozess Heinrichs VII gegen Robert von Neapel*, Berlin-Leipzig, 1917, l'associait au *consilium* 43, rédigé pour Clément V à l'occasion du conflit entre l'empereur Henri VII et le roi de Naples, Robert d'Anjou. Ce lien, accepté par les études suivantes, n'a rien d'évident. E. M. Meijers le jugeait « assez faible », ID., *Études d'histoire du droit au Moyen Âge*, éd. H. FISCHER et R. FEENSTRA, Leyde, 1959, t.4, p.195. Les très nombreuses références à l'Espagne et l'absence de mention de la Sicile devraient faire préférer un contexte castillan, cf. Gerald MONTAGU, « Roman Law », p.24-27.

129 « Et ce preuve aussi un nouvel docteur en lays appelé Odrac », *LP*, p.393b.

130 Marion SCHNERB-LIÈVRE éd., *Somnium viridarii*, Paris, 1993, p. 34-42. Le *consilium* est recopié avec quelques variantes aux ch. 35, §2-5bis et ch. 36, §2 -15, 17-45bis, en coupant la plupart des références à l'Espagne, en transformant l'élection de l'Empereur par le peuple en élection par le Pape (ch. 36 § 27 et 41), en adaptant au royaume de France le thème d'une conquête sur les infidèles (ch. 36, § 33) et en ajoutant un paragraphe sur l'onction des rois de France (ch. 36 §16) et un autre qui se réfère à la division de l'Empire par Charlemagne (ch. 36 § 47). Le texte est largement retravaillé, mais sans modification quant au fond, dans la version française : Marion SCHNERB-LIÈVRE éd., *Le Songe du Vergier*, Paris, 1982, t.1, p. 47-56, ch. 35 § 2-5 et ch. 36 § 2-15, 17-18, 20-34, 36-45. L'emprunt a été d'abord relevé par Eduard WILL, *Die Gutachten*, p. 55, et noté par Walter ULLMANN, « The Development », p. 28, n. 2, Kenneth PENNINGTON, *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley, 1993, p. 182, n.91 et Gerald MONTAGU, « Roman Law », p. 38-39.

131 *LP*, p.119b.

132 C.N.S. WOOLF, *Bartolus of Sassoferrato. His Position in the History of Medieval Political Thought*, Cambridge, 1913, p. 155-158 ; Joseph P. CANNING, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge, 1987, p. 17-68.

133 C.N.S. WOOLF, *Bartolus*, p.22.



politiques. Et sur ce plan, elle ajoute véritablement quelque chose à l'héritage recueilli.

La question intervient à la suite d'une discussion de la taille adéquate de la cité. La limite inférieure est liée au nombre minimal nécessaire pour qu'il y ait cité, la limite supérieure tient à la connaissance mutuelle des citoyens que réclame l'exercice de la justice. Entre ces deux extrêmes, une large plage est ouverte, qui justifie les différences de taille. Mais la meilleure quantité est pour Oresme « la plus grande multitude (qui) puisse estre bien congneue et bien ordenée »<sup>134</sup>. Il s'agit alors de savoir si, « comme cité peut estre trop grande, et aussi comme ou monde sunt plusieurs cités, se royaume peut estre trop grant et se plusieurs royaumes doivent estre ou monde non subjects a un? Ou se par raison doit estre que un seul homme mortel soit roy ou emperere souverain et tienne monarchie sur tous, posé que sous lui soient plusieurs cités et royaumes partialz? »<sup>135</sup>. La question est à double détente. Qu'une cité puisse être trop grande découle logiquement d'Aristote. La pluralité de fait est inévitable. L'enjeu est plutôt d'apprécier si les raisons qui fondent toute cité interdisent une réduction ultime à l'unité.

Seize arguments militent en faveur de l'unité. Avant de les examiner avec leur réfutation, considérons les quinze raisons contraires qu'avance Oresme. Les trois premières développent l'idée d'une excessive grandeur. « Royaume est comme un corps ». S'il s'étendait infiniment, il serait monstrueux « comme les corps des geans ». Les deux suivantes s'autorisent d'Aristote pour dire que connaître et gouverner une si grande multitude outrepassent les possibilités d'un simple mortel<sup>136</sup>. En vérité, « ce ne est pas puissance humaine mes divine ». Quatre arguments mettent ensuite en jeu la diversité naturelle du monde : la diversité des moeurs qui interdit que « tous soient gouvernés par tres bonne policie » ; la diversité des régions, séparées par des obstacles naturels qui empêchent entre tous la « conversacion ... requise entre gens d'un royaume » ; et plus encore, la diversité des langues. « Nature a donné a homme parole pour entendre l'un l'autre afin de communication civile [...] Et pour ce est ce une chose aussi comme hors nature que un homme regne sus gent qui ne entendent son maternel langage ». Il ajoute, adaptant le Deutéronome (17, 15), « l'en ne doit pas avoir roy d'estrangle nation »<sup>137</sup>. Un dernier « signe naturel » est pris dans le règne animal : les abeilles ont bien leur « capitaine ou roi », mais « il est certain qu'une telle mosche ne est pas mestresse sus toutes celles du monde, mes sunt plusieurs teles. Et peut estre que semblable chose est en plusieurs autres especes de bestes ». L'argument a peu de portée, les abeilles ne pouvant former de communauté civile que par « similitude

---

134 « Et donques par soi souffisante est le terme de cité vers petitece et ordenance est le terme de cite vers grandeur. Item, entre ces deux termes ou extremités a grant latitude et grant distance ou grant moien. Et selon ce, les unes cités sunt plus grandes et les autres plus petites. Item, en cest distance le droit milieu par equale distance ne est pas le melleur, mes la plus grande cite que peut estre ordenee sans difficulté est de la melleur quantité », *LP*, p. 289b (sur 1326b 8-24)

135 *Id.*, p. 290a. La réponse s'étend jusqu'à la page 294b. Elle est présentée en détail par Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p.130-131 et 153-158 et Susan M. BABBITT, « Oresme », p.53-58.

136 Voir aussi, *LP*, p.289b.

137 L'argument est mis en valeur par Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p.332. Voir aussi la glose très brève à la question de savoir si la cité doit être formée « d'une meisme gent ou de plusieurs » (III, 3, 1276a 35) : « Ce est a dire de plusieurs nations ou de plusieurs languages. Et ne est pas expedient, mes seroit peril », *LP*, p. 118b.

ou comparaison ». Il vise surtout à retourner un texte célèbre inclus dans le Décret de Gratien, précisément intitulé *In apibus*, qui fournissait une référence forte aux défenseurs de l'empire<sup>138</sup>. Les raisons suivantes introduisent une idée de mesure. L'extension d'une cité doit être limitée « par semblable » à la mesure que doit avoir le pouvoir royal « en auctorité sus les subjects » ou qu'il a de fait en durée, car « nul royaume terrien ne peut toujours durer ». Les trois derniers arguments sont d'ordre historique. À l'époque des « bons temps héroïques », les royaumes étaient petits. Ils se sont principalement accrus « par usurpation ou tyrannie ». Et les histoires montrent qu'ils ont décliné si tôt qu'ils ont atteint une grandeur excédente. « Et donques tele excessive quantité ne est pas royaume naturel, mes est chose violente et qui ne peut durer ». L'argument a une portée générale, mais il vise plus spécialement l'empire romain, à l'aide de saint Augustin, principale autorité citée dans ces pages<sup>139</sup>.

L'idée que l'empire romain était fondé sur la violence et l'usurpation se trouvait déjà chez les juristes napolitains et, plus fortement encore, chez Oldradus<sup>140</sup>. Cette violence était même antérieure à l'instauration de l'empire. Le peuple romain n'a pu transmettre ou concéder justement à l'empereur un droit à dominer les autres nations qu'il ne possédait pas lui-même. En revanche, un royaume conquis sur les infidèles est légitime car il s'autorise immédiatement de la volonté divine<sup>141</sup>. Oresme, pour sa part, considère l'établissement de l'empire sous le seul angle

138 *In apibus princeps unus est*, Grat. 7, 1, 41. La réfutation se trouve chez Oldradus : « unus apes non est rex omnium apum de mundo », in Gerald MONTAGU, « Roman Law », p.54, 1.261-268, et de façon moins forte chez Jean de Paris, *De potestate*, p. 112, 1.20-21. Les « plusieurs autre especes de bestes » visent peut-être ENGELBERT D'ADMONT, *De ortu*, p. 754, qui voit chez tous les animaux la domination d'un supérieur, cf. Anthony BLACK, *Political Thought*, p. 146.

139 La *Cité de Dieu* est citée 8 fois, plus souvent même que l'Écriture (7 fois) ou Aristote (5 fois). Le 12ème argument d'Oresme est un argument d'autorité uniquement fondé sur Augustin.

140 « Et certe quicumque romanorum gesta resolvat non inveniet quod aliter quam per armorum fortitudinem solam et sic de facto, potius quam de iure, romani cives et imperatores sibi regna et gentes ceteras subiugaverunt », MARINUS DA CARAMMANICO, in Francesco CALASSO, *I Glossatori*, p.196-7 ; « Per quod satis colligitur monarchiam et dominium ipsum imperatorem per violentiam et tyrannidem obtinere », Oldradus da Ponte, in Gerald MONTAGU, « Roman Law », p. 49, 1.104-5, repris dans *Le Songe du Vergier*, p. 51, §13, « la monarchie et la seigneurie de l'Empereur a été acquise et conquise par force et violence ». Pour Jean de Paris, les rébellions continues des Gaulois contre les Romains prouvent que l'empire s'est fondé sur une conquête violente, *De potestate*, ch.22, p. 141. Marsile de Padoue répond à cette objection que seuls les peuples barbares ont été soumis par violence, les autres ayant choisi volontairement la domination romaine, *Defensor Minor*, c.12 §3, in *Oeuvres mineures*, p. 256-8. Engelbert d'ADMONT, *De ortu*, p.760-1, mieux informé, y ajoutait le legs testamentaire de royaumes à l'empire.

141 « ille loquitur de violentia illicita et iniusta, sed hec fuit licita quia a iure permissa [...] si nos acquisivimus ab hostibus eorum non tenemur eis restituere [...] et eam sine adiutorio eius proprio sanguine cum multis laboribus et periculis et expensis acquisivimus [...] Certe melius et iustius possunt dicere hispani quia per arma illam terram ab infidelibus acquisiverunt [...] non est potestas nisi a deo [...] Et tamen, benedictus deus, nos gaudeamus commodo possessionis et libertatis », in Gerald MONTAGU, « Roman Law », p.53-54, 1.218-42 (je corrige, à l'aide du *Somnium Viridarii*, en « Et tamen », la formule « Et cum » donnée par G. Montagu qui indique sur ce point une corruption du texte) ; « lez roys de France, par juste conquete en espendent leur propre sanc et en la suer de leur corps, ont le país de France dez mecréans acquis et subjugué [...] et ainsint, la seignourie telement conqueteé devoit estre leur, et selon droit divin, naturel et civil ... le roy de France est en possession de franchise et de liberté [...] il ne tient son royaume, for de Dieu seulement », *Le Songe du Vergier*, p. 54-55, §33 et 37. L'adaptation du thème de la conquête du royaume rend un son étrange, dans la mesure où toute l'historiographie française cherche, depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, à gommer cet aspect, cf. Colette BEAUNE, *Naissance*, p. 31-32.

politique. Le peuple romain s'est asservi lui-même en abdiquant sa propre puissance. Par ce geste, il a perdu les prétentions à l'excellence qu'il aurait pu avoir et qui auraient pu éventuellement justifier, par l'excès de vertu, ses premières conquêtes. Sous un gouvernement tyrannique de telles conquêtes deviennent simplement injustes. Avec le changement de régime, la policie romaine a véritablement changé d'être et ne conserve rien de ses qualités antérieures<sup>142</sup>. Le déclin de l'empire est dès lors inéluctable<sup>143</sup>. Et pour Oresme, cet empire semble à présent presque défunt, sinon tout à fait<sup>144</sup>. L'histoire romaine lui permet ainsi d'illustrer le cycle des régimes décrit par Aristote<sup>145</sup>. À proprement parler, Oresme n'utilise donc pas vraiment Oldradus. Il n'y renvoie qu'en tant que démonstration parallèle à son propos, tant par l'objet que par la forme. Car c'est bien une note discordante que jette Oldradus parmi les juristes, en contestant l'autorité du droit romain à l'aide d'arguments historiques et bibliques<sup>146</sup>. En cela, il rejoint très précisément les critiques qu'Oresme adresse aux juristes. Ce dernier le range du reste aux côtés des historiens.

La détermination générale qu'il offre ensuite est très brève : « Et respon ... que royaume est de quantité modérée et mesurée et qu'universele monarchie temporele ne est pas juste ne expediente »<sup>147</sup>. Mais la démonstration n'est pas achevée tant

142 « toute foiz que la policie est muée l'en peut dire que la cité est muée ou faicte autre », *LP*, p. 119a, « Car quant la policie est muée ce n'est plus le royaume qui estoit devant mes est une autre espece de royaume ou est tyrannie, combien que le nom demeure toujours un », *Id.*, p. 120a.

143 « Et pour ce quant le peuple de Romme translata ou donna au prince toute la puissance sus teles choses, Aristote diroit que tele multitude fist comme une multitude bestial. Et pourroit dire aucun qu'il appert asses parce qu'on temps devant quant il gouvernoient leur policie en cest partie selon la doctrine dessus dite leur domination proceda en prosperité et en cressance. Mes apres elle est venue en appetizant en tant que la prophecie que Balaam pronuncha de eulz est aussi comme accomplie », *Id.*, p. 138a ; « Et pour ce le princey des Rommains est venu en aminuisant et appetizant depuis que le peuple translata ou donna au prince toute le posté [...] et diroit Aristote que ceulz furent folz du donner et le prince du recevoir », *Id.*, p. 178b ; « les policies des Romains fu jadis royal et aristocratique, tant que leur domination vint et proceda en cressance de prosperité et de estension ou estente. Mes depuis que le peuple transporta ou bailla toute posté au prince et que il mist le prince sus la lay assés tost apparu que leur policie ala en empirance et leur prosperité en deffaillant et leur domination en declinant », *Id.*, p. 242b-243a. Jean de Paris fait également référence à la prophétie de Balaam, et à la Glose ordinaire sur Daniel 7, 7 (« regno Romanorum nihil fortius fuit, et nihil in fine debilius aut fragilius erit »), *De potestate*, ch. 22, p.141.

144 Il est si diminué qu'on peut se demander « se il dure encore », *Id.*, p.243b. Oresme en parle parfois au passé : « le royaume ou emperois de Romme estoit une cité », *Id.*, p. 120a, « le royaume ou empire de Rome fu les plus grant de tous », p. 293b. Ce qui demeure n'est en tout cas pas l'empire des anciens : « il est certain par experience que les Grecs ne ont plus celle domination [...] ni les Romains », *Id.*, p.298a.

145 « Item, qui considere la policie des Romains des le commencement siques a Jules Cesar selon les escriptures de Titus Livius, de Salluste, de Tullies et de Lucan, il semble que elle ait eu en partie tel proces comme Aristote met ici », *Id.*, p. 152b.

146 Gerald MONTAGU, « Roman Law ». Pour cette raison, le consilium 69 a fait l'objet de critiques très violentes jusqu'au XVIe siècle, cf. Eduard WILL, *Die Gutachten*, p.53-55. Pour sa part, Jean Bodin le cite comme première définition imparfaite de la souveraineté : « ce qui est general à tous estats de monarchie, comme dit Oldrad parlant des rois de France et d'Espagne qui ont dit-il puissance absolue », « il y a un docteur espagnol (Petrus Belluga) qui dit que le roy de France ne recognoist ni de faict ni de droict Prince du monde; comme aussi fait Oldrad, le premier de son aage », *Les Six livres de la République*, Paris, Dupuis, 1583, repr. Aalen, 1977, I, 8, p.130 et I, 9, p.190. Sur la critique historique du droit romain par celui-ci, cf. Julian H. FRANKLIN, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York, 1963.

147 *LP*, p. 292b.

que les arguments adverses ne sont pas réfutés. Aux raisons qui invoquent l'unité du genre humain, Oresme oppose les arguments qu'il vient de mettre en œuvre : la multitude humaine n'est pas un corps unique<sup>148</sup>, Dieu seul peut la connaître parfaitement et peut être dit « prince de tout le monde ». Au modèle de l'unicité de la première intelligence, il oppose celui de la pluralité des archanges. Mais il n'a pas d'argumentation proprement politique à développer face à ce type d'arguments. « Teles persuasions sunt trop loin de raison pratique et sunt aussi comme celle que Aristote appelle sophismes de policies »<sup>149</sup>. Par deux fois, il réfute des raisons qui « prises de sens mystique ou figuratif, ne font pas certification »<sup>150</sup>. Face à l'argument qui comprend le défaut de monarchie universelle comme « peine de péchié », Oresme renvoie à la postille de Nicolas de Lyre (sur Proverbes 28, 2) qu'il commente ainsi : « en un royalme ou princey aucune foiz pour le pechié du peuple les princes durent peu de temps et sunt mués trop souvent »<sup>151</sup>. Le chatiment divin ne devrait concerner que les seules « policies malveses ». En outre, la division n'est pas mauvaise par elle-même. Elle peut être expédiente « comme quant en une maison soient faictes pluseurs »<sup>152</sup>. L'unité de la monarchie spirituelle du pape ne peut fournir un modèle à la « policie temporelle », car ces deux ordres ne sont pas gouvernés par les mêmes règles<sup>153</sup>. L'autorité des lois romaines est révoquée pour les raisons qu'on a déjà vues<sup>154</sup>. L'argument, tiré d'Aristote, d'une domination naturelle des Grecs sur les peuples du nord, trop peu subtils, et ceux du sud, trop faibles « concludt ... seulement selon la latitude. Et non pas a quelcunq

---

148L'argument, fondé sur *In apibus*, qu'un corps doté de plusieurs têtes serait un monstre est cité par Oldradus, « et si sunt multi erunt multa capita quasi monstrum », art. cit., p.45, l.15-6, mais c'est un lieu commun de la culture juridique qu'on trouve déjà chez les canonistes du XIIe siècle, cf. Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought. 1150-1650*, Cambridge, 1982, p. ix. La figure du corps politique, et de ses déformations monstrueuses, est aussi obsédante que malléable dans la pensée politique médiévale et moderne. Le monstre, pour Oresme, est le géant mondial.

149LP, p.293a.

150« Teles choses sunt plus a dire prechemens que argumens », « ce seroit une consequence prise de sens mystique et non necessaire et de peu d'apparence », *Id*, p. 293a-b. Oresme suit la règle fournie par Thomas d'Aquin, reprise par Jean de Paris : « mystica theologia non est argumentativa », *De potestate*, ch.15, p.128 qui récuse de la même façon l'interprétation d'Innocent III sur Genèse 1, 16 « Fecit Deus duo magna luminaria » (*Décrétales*, I, 33, 6, éd. Friedberg, col. 198). Voir aussi *De potestate*, ch. 19, p. 135, l.7-10 et ch. 20, p. 136, l.35-36 où Jean se réclame, comme le fait Oresme, de l'autorité d'Augustin : « allegoria non sufficit ad probationem », *Epistola ad Vincentium* (Oresme ajoute sur ce point un référence à Contra Donat.). Cf. Beryl SMALLEY, «Use of the 'Spiritual' Senses of Scripture in Persuasion and Arguments by Scholars in the Middle Ages», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 52, 1985, p. 44-63 et Philippe BUC, *L'Ambigüité du livre*, p.255-256.

151LP, p.293b.

152La division des maisons renvoie aux origines mêmes de la cité : « Car quant les enfans d'une maison sunt multipliés et parcreus il se departent et font pluseurs maisons, et en ceste maniere font leur enfans et leur neveux. Et pour ce, selon ordre de nature, voisineté de gens d'un lignage vint d'une maison par propagacion et par generacion qui est chose naturele », *Id.*, p.47b. Cf. Marsile de Padoue, *Defensor Pacis*, I, 3, §3.

153LP, p. 293b. C'est le passage que choisit Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p.112 pour illustrer les « hésitations » d'Oresme à critiquer l'Église. Le choix est contestable. Jean de Paris présentait déjà des arguments semblables, voir notamment *De potestate*, ch.18, p. 132, l.18-35.

154« Ce sunt status tyranniques et de trop grande presumpcion [...] Et teles choses sunt plus dignes de derision que de allegacion ou de autres response [...] Et a dire verité, ce est deffaut de prudence de ce croire », LP, p.293b.

distance, pour les difficultés et impossibilités desus mises »<sup>155</sup>. Quant à l'argument de fait, il ne lui suffit pas de répéter que de tels empires furent en fait « usurpations violentes et tyranniques ». Les appeler universels est un excès de langage qui relève d'une « commune maniere de parler »<sup>156</sup>, car même l'empire de Rome « ne eut onques seigneurie sus toutes gens »<sup>157</sup>. De même pour ce qui est d'une prétendue prospérité sous ces régimes, car « les hystoriens et les poètes entendoient plus a decrire tele prosperité des princes que la misere et povreté des subjects »<sup>158</sup>. On ne saurait certainement les dire prospères du point de vue de la vie vertueuse. Et c'est à nouveau « la diversité des langages » qui justifie, avec l'autorité de saint Augustin, un « arrest ou proces de la uniement » par lequel se construit la cité<sup>159</sup>. Sur tous ces points, les réfutations ajoutent peu aux démonstrations précédentes. En revanche, le dernier argument qui veut faire d'un « monarque general et prince souverain » le seul garant possible de la paix terrestre, en tranchant « par jugement et voie de raison » les « controversies et dissensions », demande une discussion plus élaborée<sup>160</sup>. Il s'agit en fait, très précisément, de l'argument central avancé par Dante en faveur d'un tel monarque<sup>161</sup>. Face à lui, Oresme mobilise toutes ses ressources. C'est pour y répondre qu'il fournit ses arguments les plus décisifs.

«... je di premierement que se tous vouloient toujours estre sans guerre et obeir a un souverain qui toujours sceust et peust bien tout jugier et bien tout ordener en la maniere mis en cest argument, ce seroit bele chose si comme il semble. Mes ce est aussi comme une fiction poëtique ou comme une

---

155 *Id.*, p. 293a.

156 « Aussi quant plusieurs cités ou paiz ont aucune calamité, l'en seult dire que tout le monde est perdu », *Id.*, p. 293b. La critique linguistique s'applique également aux paroles divines : « la sainte Escripiture [...] se conforme en ceste partie a la maniere de commun parler humain aussi comme elle fait en plusuers lieux, si comme la ou il est escript que Dieu se repenti et que il se courrousa et rapaisa et teles choses qui ne sont pas du tout comme la lettre sonne », *LCM*, p. 530.

157 *Ibid.* C'est sur ce point précis qu'il renvoie à Oldradus.

158 *Ibid.* Comme on le voit, Oresme n'est pas sans esprit critique face à ses sources historiques. Pour d'autres exemples, cf. p.59b (« mes ce semble une fable »).

159 « Saint Augustin met arrest ou proces de la uniement touchié pour la diversité des langages », *Id.*, p. 294a.

160 « Item, chescun diroit que miex est que les controversies et dissensions soient terminées par jugement et voie de raison que par fait de guerre et par les malz qui sunt fait en guerres. Et donques aussi comme les controversies et queeles qui sunt entre 2 citoiens ou plusieurs sunt jugiés par leur princes ou par aucun commis de par leur princes, semblablement selon raison lez contentions qui sunt entre deux rois ou prince ou pluseurs devroint estre terminées et jugiés par un monarque general et prince souverain », *Id.*, p. 291a.

161 « Partout où il peut y avoir litige, il doit y avoir un jugement. Autrement (les choses) seraient imparfaites et sans (leurs moyens) propres de perfection, ce qui est impossible puisque Dieu et la nature ne sont pas déficients envers (les choses) nécessaires. Entre deux princes, dont l'un n'est sujet de l'autre d'aucune façon, des litiges peuvent apparaître par leur propre faute, ce qui est évident. Il faut donc qu'entre eux puisse être un jugement. Et puisque l'un ne peut connaître (les causes) de l'autre, car ils ne sont pas assujétis l'un à l'autre - il n'y a pas en effet d'autorité entre égaux - il doit y avoir une juridiction tierce plus grande qui puisse les soumettre tous deux dans l'orbite de son autorité. Celle-ci sera le Monarque ou ne sera pas. S'il est tel, nous avons atteint notre conclusion. S'il n'est pas tel, il est nécessaire qu'il y ait un autre tiers (supérieur). Et ainsi, soit on procédera de la sorte à l'infini, ce qui ne peut être, soit il conviendra d'en arriver au juge premier et suprême devant qui tous les litiges se terminent, de façon médiate ou immédiate. Et celui-ci sera le Monarque ou l'Empereur. La Monarchie est donc nécessaire au monde. Et le philosophe avait en vue cette raison lorsqu'il disait : 'les choses ne veulent être mal disposées ; mais une pluralité de principats est mauvaise ; le prince est donc un' », DANTE, *Monarchia*, p. 152-153.

ymagination mathématique. Car comme si je ay dit autre foiz, le monde ne est pas gouverné par teles conditioneles suppositions. Il le convient prendre tel comme il est»

On retrouve ici le type d'argumentation présenté plus haut. La « science de politiques » doit partir des faits, et non d'un idéal, même s'il doit en coûter d'y renoncer. La « bele chose » que serait cette paix n'est qu'une « fiction poétique ». L'allusion vise précisément Dante qui conçoit la politique comme moyen d'une perfection propre du genre humain<sup>162</sup>. L'« ymagination mathématique » qui considère les possibles logiques peut avoir son utilité dans la spéculation sur le monde physique<sup>163</sup>. Transposée dans le domaine de la raison pratique, elle ne produit que des illusions dangereuses. Mais prendre le monde tel qu'il est ne revient pas à s'enfermer dans une imperfection qui pourrait n'être que passagère. « Par aventure est il miex ainsi que autrement, qui tout pourroit considérer », écrit-il ensuite. À tout bien considérer, rien n'indique qu'un meilleur monde humain serait possible. Car, comme le dit Boèce, « Dieu ordonne tout a bien »<sup>164</sup>. Ce monde doit être tenu pour le meilleur monde possible. La raison naturelle n'autorise pas à le penser « autrement que il n'est ».

«Item, a prendre le monde tel comme il est selon son cours naturel, ce ne est pas bonnement possible que un soit souverain monarche, et ne pourroit estre longuement. Et sans les raisons et les causes dessus mises, encore posé que il fust fait par election ou par succession ou comment que fust, pour certain les difficultés seroient innombrables et merueilleuses, et les dissensions et rebellions perilleuses, et pluseurs guerre et plus males que quant il est autrement, si comme il est vraiesemblable ; car chescun de pluseurs voudroient avoir ceste monarchie».

L'argument, qui peut sembler elliptique, a une portée considérable. Il met en jeu les principes de base de la pensée politique d'Oresme. La cité est construite par la réunion d'humains qui ont un besoin mutuel de vivre ensemble<sup>165</sup>. Mais elle-même « est en partie une chose naturele et en partie artificiele »<sup>166</sup>. Naturelle par ce qui la fonde, mais artificielle dans son effectuation, elle échappe à ce besoin naturel de

---

162Oresme dénonçait plus haut comme « fiction poétique » un vers de Virgile, *Imperium sine fine dedi* (*Énéide*, I, 278), *LP*, p. 292a. S. M. BABBITT, « Oresme », estime que c'est la même critique qui est ici reproduite. Toutefois, il ne s'agit plus de la fiction d'un empire perpétuel, mais de celle d'un empereur, juge pacifique des conflits entre royaumes, qui correspond, comme on l'a vu, au modèle de la *Monarchia*. Il n'est pas certain qu'Oresme sache que Dante est un aussi grand poète que Virgile. La première admiratrice de la *Commedia* en France semble être Christine de Pisan, cf. Werner P. FRIEDERICH, *Dante's Fame Abroad, 1350-1850*, Rome, 1950, p. 58. Il aurait d'autres motifs d'associer les deux auteurs, car l'*Énéide* scande chaque page du second livre de la *Monarchia*.

163Sur le « possible a ymaginacion » en philosophie naturelle, cf. Henri HUGONNARD-ROCHE, « Modalités et argumentation » et Jeannine QUILLET, « L'ymagination selon Oresme », *Archives de Philosophie*, 50, 1987, p. 219-227.

164Boèce, *Consolatio philosophiae*, IV, 6, 201. La même citation est reprise ailleurs, voir note 263.

165« par voie de generacion toutes communautés partiales tendent par nature a communauté de cité, qui est communite parfaite. Et donques elle est naturele », *LP*, p.48a.

166« Et royalm est en partie une chose naturele et en partie artificiele, si comme il fu dit en exposant le texte », *Id.*, p. 291a, qui se réfère à la glose suivante : « Apres il met exemple des choses faictes par art ; car cité est chose naturele, si comme il appert par le secont chapitre du premier, et est aucunement artificiele en tant comme par art et prudence elle est adrecié à sa policie », *Id.*, p. 288b.

réunion. L'ensemble des cités, chacune « a soy souffisante » et parfaite, n'a aucun motif à s'unir pour former une cité unique. Or tout pouvoir politique ne peut qu'émaner d'une cité. Dès lors, la position du souverain monarque est strictement inoccupable. À supposer toutefois qu'une telle position de pouvoir suprême soit créée, elle met aussitôt en branle une compétition pour ce pouvoir qui devient proprement interminable. Située au-delà du politique, cette position de juge suprême déchaîne des ambitions, mauvaises mais naturelles<sup>167</sup>, qu'aucun principe de justice ne peut arrêter. Et ce conflit est doublement destructeur des liens politiques. Chaque prince est issu d'une cité (c'est le sens des mots cruciaux : « chescun de pluseurs ») et c'est une appartenance « naturelle » dont il ne peut se défaire. Or toutes cités ont, en tant que telles, une dignité égale, et une répugnance égale à être dominées par des étrangers. Comment que ce monarque soit fait, « les difficultés seroient innombrables » car toutes, ou du moins les plus vertueuses d'entre elles, auraient des titres égaux à revendiquer pour l'un d'eux ce pouvoir suprême. La domination d'un appelle sa contestation par tous les autres. C'est pourquoi « les dissensions et rebellions perilleuses » sont inévitables. De plus, la fiction d'une cité mondiale abolirait les limites entre cités. Toute guerre, qu'elle soit de conquête ou de résistance, sera par là même rébellion et conflit civil. Mais ce serait une rébellion contre une autorité envers laquelle nul n'est tenu par le lien d'obéissance que crée l'institution politique. Les revendications à occuper la position suprême se valent, mais elles sont toutes par essence également tyranniques. Une fois qu'est ouverte la perspective d'une domination universelle, aucune guerre ne peut être juste. Aucun pouvoir supérieur, représentant l'unité des peuples, ne peut y mettre un terme et trancher « les controversies et dissensions [...] par jugement et voie de raison ». C'est bien pour ces raisons que les guerres seront alors « plus males que quant il est autrement ». La fiction d'un souverain pacifique universel engendre précisément les maux qu'il était censé empêcher.

Ce passage peut se comprendre comme retournement contre lui-même d'un argument de Marsile de Padoue. À plusieurs reprises, celui-ci lie la nécessité d'un pouvoir judiciaire unique dans la cité, dotée d'une force coercitive, aux menaces que les rixes et rebellions font courir à l'existence même d'une communauté civile. Dans son expression la plus forte, cette idée prend appui sur une malédiction célèbre de l'Évangile : « il est nécessaire que les scandales arrivent » (Mt 18,7)<sup>168</sup>. La justice coercitive prend sens en réponse à cette nécessité du mal. La cité est fondée sur une union naturelle de ses membres<sup>169</sup> mais elle ne peut subsister qu'à

167 « ce que Saint Augustin appelle *libido dominandi*, ce est aussi comme friandise de seigneurir », *Id.*, p. 154a.

168 Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, I, 15, §6, *Le défenseur de la paix*, p.135 : « Mais si le gouvernement n'existe pas, la communauté civile ne peut se maintenir ou du moins se maintenir longtemps, car 'il est nécessaire que les scandales arrivent', comme il est dit dans Matthieu. Ces scandales sont les injustices réciproques ; s'ils n'étaient pas vengés ou mesurés la règle du juste, c'est à dire la loi, et par le prince dont c'est la fonction de mesurer ces conflits selon la loi, il se produirait la guerre et la séparation des hommes réunis dans la société et finalement la destruction de la cité en même temps que la perte de la vie suffisante ». Voir aussi I, 3, §4 ; 4, §4 ; 5, §8 ; 14, §8-9. Oresme emploie la même citation dans un autre contexte, en suivant la formulation de Luc 17, 1, *LP*, p. 205a. Il évoque ailleurs Platon sur ce thème : « Et tiennent aucun que Socrates disoit que vertu est don de Dieu. Et malice est née en nous dès le commencement ; et pour ce, vertu nous plaist et est selon nostre volenté. Et malice est de nécessité, de nature, et contre nostre volenté », *LE*, p.196.

169 On a parfois tiré argument de l'absence chez Marsile de la définition de l'homme comme animal

travers la mise en oeuvre d'une force légale unique. C'est bien une telle conviction qu'Oresme oppose à l'idée d'un souverain monarque. Le gouvernement universel ne peut exister, les cités sont vouées à la guerre et la séparation. Les princes ne sont pas des sujets, leurs litiges ne peuvent se résoudre devant un juge qui leur serait, de droit, supérieur.

Il n'est pas excessif de dire qu'Oresme a décrit par avance, dans ce court paragraphe, les « difficultés innombrables et merveilleuses » de l'équilibre des nations européennes, hantées par la résurgence des prétentions impériales, au cours des six siècles qui nous séparent de lui. Il y oppose la fin véritable de la politique, qui doit interdire tant la guerre civile que la guerre de conquête. Seule une division irréductible des entités politiques souveraines permet que chacun reste chez soi pour y faire régner la justice et se garder de ses voisins, mais en se retenant aussi de les agresser injustement.

«Item, en mettant que pluseurs royalmes ou princeys soient selon ceste science et sans tel souverain, le remede contre les guerres est que chescun royalme ou cité tienne justice en soy et ne face injustice as estranges, et que il ait puissance d'armes pour soi garder et pour resister a ceulz qui le voudroient injustement grever».

Là s'arrête la conclusion proprement politique d'Oresme. Mais il lui faut ensuite expliciter le fondement anthropologique qui gouverne sa démonstration. Si la paix universelle est impossible, et la division politique nécessaire, c'est que la nature humaine a une propension à la violence que la raison ne peut dominer.

«Item, non obstant ces guerres sunt souvent pour le deffaut des choses dessus dictes. Et tel est le cours du monde et l'inclination qui vient des corps du ciel sus la nature de la partie sensitive irascible et concupiscible et meismement sus la vertu et puissance irascible, ce est a dire sus celle qui conneut ou esmeut les gens a ire».

L'ire, ou la « chaude cole » des lettres de rémission, c'est cette passion étrange qui traverse l'homme « comme un valet trop hastif qui se prent tantost a executer le commandement de son maistre avant que il ait tout entendu »<sup>170</sup>. La colère et la haine, la convoitise, le goût des honneurs et l'appétit de pouvoir sont ces maux dont est affligée la nature humaine. Elle n'en guérira pas dans ce monde. La violence ne cessera pas tant que le siècle restera tel qu'il est. L'allusion aux influences célestes ne doit pas surprendre, de la part d'un critique virulent de l'astrologie. Il ne s'oppose avec constance qu'à la seule astrologie judiciaire qui prétend déterminer des événements futurs ou guider la conduite humaine. Il admet volontiers que les configurations du ciel influent sur les accidents terrestres ou l'inclination générale des personnes. Mais elles n'agissent jamais comme des causes uniques et suffisantes. Elles n'indiquent au mieux qu'un possible qui ne peut être connu avec certitude. En aucun cas elles ne peuvent rendre inutile la

---

politique pour y voir une fondation volontariste de la politique, cf. Georges de LAGARDE, *La Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t.3. *Le Defensor pacis*, nouvelle édition, Louvain-Paris, 1970, p. 323. Mais il demeure trop fidèle à Aristote sur la naturalité de la cité pour qu'une telle interprétation soit recevable.

<sup>170</sup>LP, p. 240a. « L'en doit savoir que yre est une passion et un mouvement de l'appetit sensitif a pugnacion ou vengeance. Et quant tel mouvement est trop grant e il n'est pas ordené par raison et refrené, il empesche bon et vray jugement et trouble l'entendement ; et est vice que nous poons appeler felonnie », LE, p. 260.



« prudence humaine » et le recours aux arts pratiques<sup>171</sup>. Ces déchaînements de violence sont inévitables. Mais ils sont aussi imprévisibles et rien ne peut les prévenir. Citant l'Écclésiaste, Oresme ajoute alors : « Il est un temps de guerre et un autre temps de paes et sans grand intervalle ». Puis c'est par un parfait petit quatrain de quatre pieds qu'il traduit cette prière du missel :

«Et selon ce, prions nous Dieu que il nous doint paes en nos temps»

Si la vérité s'énonce d'elle-même en poésie, on peut dire qu'Oresme parle ici du fond de son âme. La démonstration s'achève enfin sur une nouvelle critique de la politique prise au sens mystique :

«Et par ce appert que uns faulz prophetes ne sunt pas a creire qui, contre ce qui est dit et contre l'Evangile et les saint docteurs, promettent au monde une paes generale proceine a venir et dient qu'elle durera mille ans, laquele ne peut estre se Dieu ne faisoit le siecle autre que il est».

La perspective millénariste et l'idée d'une mission apocalyptique de l'empereur pouvaient en effet fournir un appui redoutable, quoiqu'ambigu, aux défenseurs de l'Empire<sup>172</sup>. Des prophéties anciennes annonçaient qu'un empereur réunirait les peuples dans la prospérité, pour s'effondrer avant la chute finale de l'Antéchrist. Les visions eschatologiques de Joachim de Flore faisaient intervenir un autre empereur chargé de détruire l'Antéchrist. Ces deux figures antagonistes pouvaient être identifiées, alternativement, à un troisième Frédéric ou un second Charles<sup>173</sup>. Toutefois l'abbé calabrais n'identifiait pas le septième et prochain âge de l'Église, marqué par un « état de compréhension spirituelle », au règne de Christ et ses saints pendant mille ans promis par l'Apocalypse (20, 1-10). Saint Augustin avait expliqué qu'une telle durée ne devait pas s'entendre pas littéralement, et désignait de façon générale l'ensemble de la durée de l'Église. Joachim accepte son autorité et ne place, à la suite de Jérôme, entre la chute de l'Antéchrist et le Jugement qu'une période de 45 jours, auquel pourrait s'ajouter un supplément indéfini<sup>174</sup>. Ce n'est qu'à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, et particulièrement dans le commentaire de l'Apocalypse de Pierre de Jean Olivi (1297), que ce moment prend une vraie consistance temporelle<sup>175</sup>. Jean de Roquetaillade, au milieu de XIV<sup>e</sup> siècle, semble

---

171 « Et aussi selon aucuns, de chescun homme sa vie a un certain terme le quel peut estre bien prevenue ou avancié, mes il ne peut estre passé [...] Et de ce parle la partie d'astrologie qui traicte des nativités. Et peut estre que semblablement Plato disoit que royalme a certain temps par quoy il peut durer. Et de ce parle la partie de astrologie qui est des grandes conjunctions. Et met regles de la duration des cités et des royalmes selon les constellations ou figures du ciel qui sunt en leur commencemens. Mes teles regles sunt incertaines. Et ces causes ne sunt pas politiques ou pratiques ou souffisans. Car qui avroit dit a un homme par la figure de sa nativité combien il doit vivre, il ne devoit pas pour ce lessier la cure du gouvernement de son corps. Et convient assigner autres basses causes de sa maladie et de sa corrupcion. Et semblablement est il a ce propos », *Id.*, p. 253b. Cf G. W. COOPLAND, *Nicole Oresme and the Astrologers*, Liverpool, 1952.

172 Par exemple, Engelbert d'ADMONT, *De ortu*, p. 768, 771, 773.

173 Marjorie REEVES, « Joachimist Influences on the Idea of a Last World Emperor », *Traditio*, 17, 1961, p. 323-370.

174 Robert E. LERNER, « Refreshment of the Saints : The Time after Antichrist as a Station for Earthly Progress in Medieval Thought », *Traditio*, 32, 1976, p. 97-144.

175 David BURR, *Olivi's Peaceable Kingdom. A Reading of the Apocalypse Commentary*, Philadelphie, 1993, p.167-172. Les computations complexes d'Olivi aboutissent à un septième âge d'une durée de 700 ans, qui commencera au plus tard vers le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Au même moment, et dans la même région, Arnaud de Villeneuve se contente de transformer les 45 jours en

le premier à le faire durer mille ans, en accordant au roi de France le rôle d'empereur des derniers temps<sup>176</sup>. C'est bien contre un impérialisme mystique français qu'Oresme met en garde, tel qu'il refait surface dans les années qui suivent avec Télesphore de Cosenza. Qu'il ait été rigoureusement hostile à de telles visions ne surprend pas. L'avenir est pour lui chose incertaine. En connaître le déroulement outrepassé les pouvoirs humains. Le vouloir est signe de faiblesse. Il revient à la seule « prudence humaine » de tenter de s'y diriger, sans l'appui de prophéties ou divinations d'aucune sorte<sup>177</sup>.

### *La clôture de l'espace politique*

Si l'on se reporte maintenant à la formulation de la question traitée ici, cette ultime réfutation semble bien en constituer la réponse principale. Les arguments précédents la préparent. Mais il lui faut répondre à Dante, en abordant de front la question de la guerre, pour affirmer enfin que « plusieurs royaumes doivent être ou monde non subjects a un ». La discussion précédente, on l'a vu, relève plus d'un dialogue de sourds. Les arguments impérialistes se situent pour la plupart dans la perspective d'une unité métaphysique du monde humain. Ils s'ouvrent précisément sur une citation célèbre de la *Métaphysique* d'Aristote : « les choses du monde ne veulent être mal disposées » (XII, 10, 1076a 3). Elles demandent à être ordonnées selon un ordre hiérarchique qui culmine dans l'unité du premier moteur. Depuis le commentaire de saint Thomas, cette phrase était comprise comme justification la plus forte d'une unité ultime du monde politique. C'est en ce sens que l'emploient Dante et Marsile de Padoue<sup>178</sup>. Les arguments suivants n'apportent que des variations sur ce thème. L'inscription du monde humain dans le monde naturel, et son raccord hiérarchique à l'au-delà ne peuvent être pensés que sur le mode de la similitude. L'unité de Dieu et celle de la création réclament l'unité de son peuple. Une telle perspective laisse ouverte des divergences considérables d'appréciation quant à l'articulation effective des pouvoirs qui découle d'une telle unité. Elle constitue néanmoins le fonds commun que partagent défenseurs de l'empire et ceux de l'autorité pontificale. Mais plus la dimension strictement humaine de la politique est marquée, plus la nécessité de l'unité se fait sentir, comme chez Dante pour qui l'accomplissement de l'humanité (individuelle et générique, indissociablement) réclame l'union politique universelle<sup>179</sup>. Face à cette destination métaphysique de l'ensemble de la vie humaine, Oresme cherche à maintenir, non pas l'autonomie, mais la spécificité de la dimension politique. Elle doit être pensée

---

45 années.

176 JEAN DE ROQUETAILLADE, *Liber secretorum eventuum*, éd. Christine MOREROD-FATTEBERT, comm. Robert E. LERNER, Fribourg, 1994.

177 Il oppose au désir de connaître l'avenir, l'« engin et naturelle de savoir par bonne prudence, tout ce qui nous loit savoir et que nous est mestier », G. W. COOPLAND, *Nicole Oresme and the Astrologers*, p. 78.

178 *Entia nolunt male disponi ; malum autem pluralitas principatuum : unus ergo princeps*, cité par DANTE, *Monarchia*, I, 10, p.153 ; MARSILE DE PADOUE, *Defensor pacis*, I, 17, §9, *Le défenseur de la paix*, p.160 ; *Le Songe du vergier*, I, 37, §5, t.1, p.58 (suivant le *Somnium* de Jean de Legnano).

179 Ernst KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study of Medieval Political Theology*, Princeton, 1957, ch. 8 « Man-Centered Kingship : Dante », p. 451-495, trad. fr. *Les Deux corps du roi*, Paris, 1989, p.326-358.

à partir de ses propres données et selon des règles qui ne découlent pas par similitude de l'ordre de la création. La concevoir de la sorte revient, selon lui, à user d'analogies mal fondées ou commettre des abus de langage. C'est sa rigueur de traducteur qui lui permet justement de restreindre la portée de la citation d'Aristote au seul plan métaphysique. L'ambiguïté du latin *principatum* autorisait une interprétation politique. Oresme le rend par « principe » au lieu de « princey » comme il le fait habituellement dans des contextes politiques. Il peut alors retrouver sans difficulté l'intention véritable de la formule. « Et parle illeques Aristote contre ceulz qui mettoient deux principes contraires, si comme faisoient Empedocle et Anaxagoras »<sup>180</sup>.

Son argumentation se situe résolument sur le seul plan de la politique. Les thèses qu'il avance étaient déjà familières à tous les lecteurs d'Aristote. L'idée qu'une cité dût avoir une quantité mesurée n'était pas contestable. L'impossibilité pratique à gouverner directement l'ensemble des peuples était déjà évoquée par Jean de Paris<sup>181</sup>. De même, étaient reçus comme évidences les thèmes de la diversité des moeurs, des régions et des langues<sup>182</sup>. Oresme se distingue toutefois sur ce dernier point en cherchant à le prendre comme argument en faveur d'une division ultime. De toutes les raisons qu'il avance, celle-ci est la seule à être marquée d'une forte coloration religieuse. La pluralité des langages a été voulue par Dieu. Il n'a accordé le don des langues aux apôtres qu'au moment précis où il a voulu que soit réalisée la seule union légitime des peuples qui soit, leur union dans sa foi. « Et selon ce, quant Jhesu Crist voulu unir le monde a sa foy, il fit que ses apostles estoient de tous genz entendus »<sup>183</sup>. C'est sans doute là sa réponse la plus forte au principe d'unité métaphysique. La division des peuples par leurs langues est signe de l'infériorité ontologique de ce monde. Elle est naturelle, au sens d'une nature humaine corrompue par le péché originel. Mais elle n'est pas le châtement d'un péché supplémentaire qui pourrait être effacé à l'avenir. La diversité est, sur terre, indépassable. C'est elle qui rend l'art politique nécessaire.

Toutefois, l'argument du langage a une fonction essentiellement négative. Il ne suffit pas à construire la quantité pertinente des entités politiques souveraines. Ce

---

180LP, p. 292b. On notera toutefois qu'Oresme esquivait la seconde ambiguïté de la formule, plus lourde encore, du terme « princeps ».

181« Le pouvoir spirituel peut facilement transporter sa censure chez tous, tant chez les (peuples) proches qu'éloignés, puisqu'il est verbal. Mais le pouvoir séculier ne peut transporter aussi facilement avec effet son glaive chez les (peuples) lointains, puisqu'il est manuel. Il est en effet plus facile de faire porter le verbe que d'étendre la main », *De potestate*, ch. 3, p. 111, l.57-60.

182Par exemple, Thomas d'AQUIN, *Summa Theologiae*, Ia IIae, q. 95, art. 3-4 ; Jean de PARIS, *De potestate*, ch.3, p. 112, l.7-9 ; Marsile de PADOUE, *Defensor pacis*, I, 17, §10, Le défenseur de la paix, p.160, et DANTE, *Monarchia*, 1, 14. Inversement, la communauté de langue avait pu fournir un argument à Huguccio en faveur de l'unité de la latinité sous un empereur, cf. Gaines POST, « Two notes », p. 300.

183« Et selon ce, quant Jhesu Crist voulu unir le monde a sa foy, il fit que ses apostles estoient de tous genz entendus. Et de ce, en une sequence que fist un roy de France, si comme l'en dit : 'Chante Sainte Eglise', en disant au Saint Esperit : *Tu divisum per linguas mundum et ritus adimasti, Domine*. Et pour ce, est ce une chose aussi comme hors nature que un homme regne sus gent qui ne entendent son maternel langage. Et est contre l'ordenance de Dieu en Deuteronomie, la ou il dit a son peuple *Non poteris alterius generis regem facere*, etc. (17, 15). L'en ne doit pas avoir roy d'estrange nation. Et pour ce, au contraire, Nostre Sire prononcia sovent par ses prophetes comme mal et comme peine, en menaçant le peuple d'Israel que il le mettroient mains de gens estranges et d'autre langues», LP, p. 291b-292a. Il est remarquable que l'épisode de la tour de Babel ne soit pas mentionné ici.

n'est pas la communauté de langue qui détermine l'étendue du royaume mais, dans une certaine mesure, l'inverse. La communication civile qui fonde la cité réclame une possibilité minimale de compréhension mutuelle. Le roi et son peuple doivent pouvoir s'entendre et se parler, ce qui n'implique pas que tous partagent la même langue. Seule est nécessaire la conséquence négative. Il est inacceptable qu'un roi ne puisse se faire comprendre de son peuple. Des événements politiques récents pouvaient illustrer cette idée, que ce soit le rejet de la domination française sur les Flamands ou celui des prétentions d'un Anglais au trône de France. De plus, cette importance politique du langage a une signification très forte pour Oresme. C'est elle, comme on l'a déjà souligné, qui justifie l'ensemble de sa démarche de traducteur et d'introducteur en français de la philosophie politique.

Mais si l'on excepte cette insistance particulière sur la question des langues et, dans un autre registre, son recours à la preuve historique, les seuls arguments tirés des *Politiques* d'Aristote ne suffisent pas à s'opposer, de façon concluante, à l'idéal d'une unité politique ultime. L'argument du langage peut être facilement minoré, et la preuve historique retournée à peu de frais, comme le fait Marsile dans le *De translatione imperii*<sup>184</sup>. Tout ce qu'enseigne Aristote sur la diversité politique, et ce qu'on peut tirer de lui en le combinant à d'autres sources, s'accommode sans mal de l'horizon d'une unité métaphysique. Cet accord se réalise, dans des styles et avec des visées très différentes, chez les auteurs les plus puissants de la souveraineté interne des corps politiques, tels que Balde ou Marsile de Padoue<sup>185</sup>. À quelques exceptions près peut-être, jusqu'à Oresme les deux dimensions tiennent ensemble sans se heurter de front. En revanche, la confrontation s'engage dès qu'est posée la question d'une coexistence de ces entités souveraines, et de l'extériorité de la cité<sup>186</sup>. C'est alors seulement qu'il dépasse le point admis dès le départ : « posé que sous lui soient plusieurs cités et royalmes partialz ».

Si celles-ci sont des cités au sens plein du terme, suffisantes à elles-mêmes, et cela quelque soit la forme de leurs polices, il ne peut rien exister en dehors d'elles, sinon des êtres « incivils par nature »<sup>187</sup>. L'espace de la vie politique est circonscrit dans les limites de chaque cité. C'est à l'intérieur de ces bornes seulement que peut prendre place une communication civile et que des lois peuvent être contraignantes. Et chaque cité est entourée de voisines, gouvernées chacune par une police et des lois qui s'accordent aux mœurs de son peuple. Ces lois positives sont, par définition, différentes selon les cités même si toutes s'accordent au droit naturel. Celui-ci n'est contraignant qu'une fois mis en forme positivement, à l'intérieur d'une cité. S'il constitue un fonds commun à tous, aucun juge suprême ne peut l'énoncer immédiatement pour trancher des conflits entre cités. De plus, la justice

---

184 Bernard GUENÉE, « Marsile de Padoue et l'histoire ».

185 Cette dimension métaphysique échappe totalement au plus récent traitement de la question par Cary J. NEDERMAN, « From *Defensor Pacis* to *Defensor Minor* : The Problem of Empire in Marsiglio of Padua », *History of Political Thought*, 16, 1995, p. 313-329. Elle est au contraire bien marquée par Jeannine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, p. 66-69 et 101-105.

186 En tant qu'indice linguistique, on peut signaler la récurrence d'une opposition entre le « dedans » et le « dehors » de la cité, *LP*, p. 96a, 225b, 228a, 240b. Oresme parle des « termes (des territoires) » de la cité, id., p. 99b ou des « limites de la police », id., p. 119a, mais il connaît pas le mot récent de « frontière ».

187 *Id.* (trad.), p. 48b.

ne peut être effective que « par force et contrainte »<sup>188</sup>. Le juge suprême, s'il existe, doit bien être un souverain monarque, doté également d'une puissance supérieure. À ce titre, il n'a de sens qu'en tant que prince d'une cité mondiale. Mais, comme on l'a vu, la fiction d'un tel empire pacifique s'effondre aussitôt dans une guerre civile interminable. Si les cités sont réellement suffisantes à elles-mêmes, et Oresme pense qu'elles doivent l'être, elles doivent donc nécessairement coexister entre elles. Et parce que la nature humaine est violente, elles ne peuvent coexister dans la paix, même si c'est à cette fin qu'elles doivent tendre.

On a parfois cherché à voir chez Marsile ou Ockham une « crise de l'universalisme médiéval »<sup>189</sup>. Le terme, qui est abusif, s'appliquerait certainement mieux à Oresme. Il peut désigner l'opération par laquelle Oresme inscrit la réflexion de Marsile dans le cadre de cités partielles souveraines. Cette opération éclaire ainsi un aspect du *Defensor pacis* sur lequel les interprètes sont divisés. Dans son ouvrage principal, Marsile n'indique en aucun point l'unité politique pertinente<sup>190</sup>. L'absence de toute réflexion sur la guerre entre cités fournit pourtant une indication importante<sup>191</sup>. La cité marsilienne est une « universitas » abstraite qui peut s'incarner tant dans l'empire que dans les cités italiennes. Mais c'est une cité sans extériorité. La paix qu'il défend est une paix civile, menacée seulement par la discorde intérieure et l'intervention du pouvoir spirituel dans les affaires temporelles. Le fait qu'elle puisse atteindre une dimension universelle signifie bien que les cités partielles sont imbriquées les unes dans les autres, selon un ordre hiérarchique qui culmine dans l'unité impériale. Le seul passage où Marsile aborde la question d'une monarchie unique, en renonçant à la trancher car, dit-il, « c'est là l'objet d'un examen attentif de la raison, distinct du présent propos », fournit un dernier indice. Il demande seulement si la division est convenable « un certain temps », pour évoquer ensuite les guerres et les épidémies comme moyen naturel de modérer la propagation des hommes. La division et la guerre ne seraient conçues que comme moment nécessaire en vue d'une restauration de l'équilibre et de l'unité, dans cette réponse que du reste Marsile n'assume pas<sup>192</sup>. Oresme, tout au contraire, considère la division comme définitive et nécessaire à l'équilibre du monde humain.

Le thème de la genèse des nations européenne est généralement pris, de la façon la plus évidente, comme développement d'un sentiment d'appartenance et

---

188 « il convient que telz genz sunt, comme princes et gouverneurs et juges etc., aient puissance de deffendre la cité des estranges dehors et de refrener les malices qui sunt dedens et qui ne pevent estre repremé fors par force et par contrainte. Et pour ce dit le Sage : 'Ne quier pas estre fait juge se tu n'as puissance et vertu de rompre les iniquités' (Eccle. 7, 6) », *Id.*, p. 98a.

189 Gian Franco MIGLIO, « La crisi dell'universalismo politico medioevale e la formazione ideologica del particolarismo statale moderno », in A. Checchini et N. Bobbio éd., *Marsilio da Padova. Studi e raccolti nel VI centenario della Morte*, Padoue, 1942, p. 229-238.

190 Walter ULLMANN, « Personality and Territoriality in the *Defensor pacis* : The Problem of Political Humanism », *Medioevo*, 6, 1980, p.397-410, repris in *Law and Jurisdiction*.

191 Deux des très rares mentions de la guerre extérieure qui apparaissent sont directement reprises d'Aristote : la partie militaire de la cité sert à la défendre d'opresseurs étrangers (mais même là, Marsile met davantage l'accent sur la protection contre les rebelles intérieurs) et la guerre fait partie des modes d'acquisition initiale de la royauté, *Defensor pacis*, I, 5, §8 et I, 9, §5, *Le défenseur de la paix*, p.73 et 94. (Cf. Aristote, *Politiques*, III, 14, 1285b 25-28 et VII, 8, 1328b 9-10). On peut trouver d'autres allusions éparses (I, 4, §10 ; II, 28, §24) mais de peu de poids face à l'omniprésence de la dissension intérieure. Pour une dernière mention, voir la note suivante.

192 *Defensor pacis*, I, 17, §10, *Le défenseur de la paix*, p.160-1.

affirmation de soi<sup>193</sup>. Mais en réalité, la question de la reconnaissance d'autrui est tout aussi décisive. Il n'y a pas de nation isolée. L'idée même de nation implique le pluriel<sup>194</sup>. Le mot de nation ne renvoie au XIV<sup>e</sup> siècle qu'à une appartenance ethnique. Son sens moderne est alors plutôt désigné par le terme de peuple, mais c'est avec les notions de « cité » et de « policie » qu'Oresme s'en approche le plus. S'il peut avoir quelque titre à être, en ce sens là, l'un des premiers auteurs à tenter de penser la politique en termes nationaux, ce n'est pas à son attachement au royaume de France, ni à son sens des diversités linguistiques qu'il le doit en premier lieu. C'est bien plutôt dans sa capacité à penser la clôture des cités sur elles-mêmes et à les considérer depuis leur extérieur qu'on peut le sentir. On mesure mieux de la sorte l'enjeu réel de la question. Il ne s'agissait bien sûr pas d'affirmer, une fois de plus, l'indépendance des rois de France face à l'empereur. Depuis deux siècles, l'affirmation successive des indépendances française, espagnole et sicilienne n'étaient chacune présentées qu'en tant qu'exceptions à la domination universelle. Celle-ci perdait ainsi de sa substance, mais ni son sens ni sa force symbolique. Oresme cherche au contraire à tirer toutes les conséquences de la ruine de l'empire pour faire de la pluralité des cités un point de départ de la pensée politique. Si l'empire romain s'est effondré, c'est qu'il était vicié par une injustice constitutive, et l'empire d'Alexandre n'a pas survécu non plus<sup>195</sup>. L'excès de vertu ne suffit pas à justifier la conquête du pouvoir, pas plus à l'extérieur qu'au dedans du royaume. Encore moins le pourrait un seul excès de puissance qui ruinerait toutes les modalités raisonnables de la vie politique<sup>196</sup>. De tels exemples d'empires, si glorieux soient-ils, ne sont pas à suivre pour établir une policie durable. Celle-ci ne peut subsister que par la justice, tant envers ses propres sujets qu'envers les peuples voisins. Ces deux dimensions sont tenues dans un rapport réciproque. Elles constituent les deux faces de la paix et du repos dans lesquels le royaume peut atteindre la félicité politique. De cette visée découle, comme conséquence implicite, un droit des peuples voisins à vivre en paix. De telles notations sont trop limitées pour qu'on puisse y voir véritablement le fondement d'un droit international public<sup>197</sup>. Du moins en ouvrent-elles la possibilité, à l'aide des seuls éléments fournis par Aristote. La réflexion sur la diversité des régimes,

---

193 Pour la France, voir Colette BEAUNE, *Naissance de la nation France*.

194 Cette évidence est opportunément rappelée par Marcel GAUCHET, « Le mal démocratique », *Esprit*, 9, nov. 1993, p. 81-82 : « La nation, ce sont des nations. La nation est constitutivement pluraliste » et de cette pluralité découle la possibilité « d'une société de nations à base de coexistence pacifique entre entités égales, abstraction faite de leurs forces ».

195 Seuls les conseils qu'il reçoit d'Aristote font d'Alexandre une figure positive (*LP*, p.44b). Ailleurs, il apparaît comme un conquérant qui fait se plier devant lui la philosophie : « Et combien que ce que Aristote dit soit tout certain, toutesvoies il dit "par aventure". Et peut estre que il ne osoit pas ceste chose affermer plainnement pource que le roy Alexandre conqueroit telement seigneurie », *Id.*, p. 283b. Cf. aussi *Id.*, p. 297a.

196 « Car les (Spartiates) ne mettoient cause pour quoy il deussent mettre en servitude une cité voisine fors seulement pource qu'ils estoient les plus fors, combien qu'ils feignissent aucunes autres occasions injustes. Et par semblable raison, un citoien pourroit subjuguier ceulz de sa cité se il estoit fort », *Id.*, p. 327a.

197 Outre le texte cité plus haut, voir aussi par exemple : « Les gens de teles cités (guerrières) veulent bien que l'en leur tienne justice ; mes il ne la veulent faire as estranges », *Id.*, p. 281b, « Ce est a dire que (le conquérant) fait plus de mal en ostant as autres leur domination que il ne feroit apres de bien en gouvernant. Et posé que il feist apres assés de bien, toutesvoies selon la doctrine saint Paul et selon philosophie moral, nul ne doit faire mal afin que bien viene [...] Mes en plusieurs cités, chescun tienne seul son princey franchement et paisiblement », *Id.*, p. 283b.

confrontée à l'horizon impérial, se transforme en reconnaissance de la pluralité des cités. Cependant, le maintien d'un droit naturel commun à l'ensemble des communautés humaines interdit d'y voir une véritable rupture avec «l'universalisme médiéval». Ainsi s'éclaire un paradoxe remarquable. C'est en traduisant les Politiques dans une langue vernaculaire, en vue d'un contexte bien particulier, qu'Oresme découvre l'universalité contenue en puissance dans le modèle aristotélicien - non pas l'universel d'une cité englobante, mais l'universel des entités particulières souveraines, celui que nous entendons précisément à travers l'idée de nation<sup>198</sup>.

### *Les lieux de la guerre*

On n'a pour l'instant considéré en détail qu'un seul fragment de ce long texte. Même s'il constitue l'un des pivots de son argumentation, il est nécessaire de confronter les leçons qu'on a cru pouvoir en tirer aux autres passages qu'Oresme consacre à la guerre et à la coexistence des cités souveraines<sup>199</sup>. On peut en relever au fil des pages près d'une quinzaine, plus ou moins développés. Mais c'est l'absence d'une question d'ensemble sur le problème de la guerre juste qui doit d'abord être notée. Le thème est reconnu, mais il n'a, semble-t-il, que valeur d'exception. Au rebours d'une tradition déjà bien établie<sup>200</sup>, ce n'est pas à partir de lui qu'Oresme pense la guerre.

Du point de vue politique, la guerre ne peut être pensée qu'à partir et en vue de la paix. À la suite d'Aristote, Oresme le répète à plusieurs reprises. La guerre est ordonnée à la paix et non l'inverse. Elle n'a pas sa fin en elle-même<sup>201</sup>. Elle ne peut être ainsi saisie qu'en tant que limite, et ce d'une double façon : comme limite de la politique, en même temps que limitée par la finalité paisible de la vie politique. « L'en fait guerre pour paes avoir et non pas pour opprimer le voisin »<sup>202</sup>. Les voisins ne sont pas toujours des ennemis. Seules les policies guerrières «sont adversaires a tous estranges»<sup>203</sup>. Au contraire, les gens d'armes d'une bonne policie «se portent amiablement et deument as estranges se il ne sunt adversaires»<sup>204</sup>. En certains cas, ces derniers méritent d'être traités avec honneur, mais plus rarement que le roi n'honore les siens<sup>205</sup>. Il est toutefois nécessaire de se méfier de ceux qui habitent la cité, car «mout de cités ont esté destruites par gens estranges que il avoient receus avecques eulz»<sup>206</sup>. Oresme ne donne pas

198 Sur les tensions inhérentes à cet universel-particulier, voir les remarques importantes de Gillian ROSE, *The Broken Middle. Out of our Ancient Society*, Oxford, 1992, p. 238-246.

199 Certains de ces passages sont présentés par Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p.150-151.

200 Peter HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, 1983, malgré son titre, explore en détail les discussions médiévales. Voir aussi Frederick H. RUSSELL, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975.

201 « Et aussi la guerre ou bataille est ordenée pour avoir paes, mes la paes ne est pas en fin de guerre », *LP*, p. 104b. Cf aussi p. 282a, 325b, 328a, 330a et *LE*, p. 191.

202 *LP*, p.282a.

203 *Id.*, p.281a.

204 *Id.*, p.299b.

205 « le roi ... est familiare as siens et lez festie et honore plus qu'estranges, fors en certains cas et peu souvent », *Id.*, p. 247a.

206 *Id.*, p.289b.

d'amplification notable à ce thème de la méfiance envers les étrangers, très présent chez Aristote. C'est plutôt, comme on le verra plus loin, l'alliance de ceux de l'intérieur avec les ennemis du royaume qui le préoccupe. La guerre et la sédition proviennent des mêmes causes. Fréquemment, elles semblent s'impliquer mutuellement, mais elle naissent toujours de dérèglements intérieurs. « Et pour ce disoit Orosius que les Athéniens qui furent les tres plus sages de tous, apristrent par les malz que il souffrirent que de toutes choses, soient bonnes soient males qui sunt faictes de dehors, la racine et la naissance de elles est dedens »<sup>207</sup>. Le bon gouvernement, qui doit empêcher ces deux maux, dicte l'attitude, faite de respect et de méfiance, qu'il convient d'adopter face à ses voisins.

C'est dans un contexte différent qu'apparaît la vérité ultime de la guerre. Menée à son terme, elle s'achève par l'asservissement du vaincu. Une telle guerre n'est évoquée que dans le cadre d'une domination naturelle, lorsque celle-ci réclame l'usage de la violence. « Toute chose qui est naturellement subjecte, se elle contrarie et fait rebellion, ce est juste chose de la reduire et ramener a son ordenance naturel par force »<sup>208</sup>. C'est en vertu d'un droit naturel imprescriptible que l'humain peut combattre les animaux sauvages ou fugitifs, et le maître ses serfs rebelles. Oresme prolonge ici ce que dit Aristote de la chasse comme « art naturel d'acquisition ». Le choix de gloser le terme « guerre » et non « bataille », employé dans la traduction, et celui de l'appeler « guerre première » sont significatifs de la portée qu'Oresme lui accorde. Cette guerre n'est pas « pour cause de nouvel survenue ». Elle est inscrite dans les rapports de pouvoir que porte en elle la nature humaine. Nature ordonne une hiérarchie des êtres, qui n'est pas violente par essence, mais ne peut se maintenir que par l'emploi de la force des supérieurs contre les inférieurs. Entre humains, une telle guerre relève d'une domination d'ordre « despotique » des maîtres sur les serfs et à ce titre ne demande aucune autorité spécifique. Antérieure à la politique, cette domination lui est cependant nécessaire. Oresme évoque ailleurs ce *bellum servile* qui trouble la policie, qu'une notation marginale d'un manuscrit traduit par « jaquerie »<sup>209</sup>. Cette « guerre première » indique donc quelque chose du concept général de guerre, et précisément sa finalité qui est d'asservir à soi l'adversaire. Une guerre ne sera juste que dans la mesure où le sera l'asservissement d'autrui. Ainsi est limitée la portée de la « servitude de guerre » qui n'est juste qu'envers les prisonniers de nature

207 *Id.*, p.240b. Cf. Orose, *Adversum paganos*, II, 17.

208 « toute chose qui est naturellement subjecte, se elle contrarie et fait rebellion, ce est juste chose de la reduire et ramener a son ordenance naturel par force. Et tele guerre est dicte premiere pource qu'elle n'est pas pour cause de nouvel survenue, mes quant as sers elle est pour la rebellion qu'il ont de leur mauvestey contre l'ordenance de la nature qui les fiz sers des leur nativité. Et contre les bestes tele guerre est dicte premiere, car elle est de toute espece humaine contre toutes bestes rebelles ou fuitives qui sunt de nature subjectes a homme. Et pour ce, nul ne peut justement commander a homme qu'il porte paiz a teles bestes, ne deffendre que il ne les puisse conquerer et acquerir par guerre se il ne sunt siennes, ou pour autre cause raisonnable; si comme en deneant qu'il ne entre en son propre funs ou autrement », *Id.*, p.62a (sur I, 8, 1256b). Le thème est repris dans le commentaire du passage capital pour ce sujet où Aristote condamne la constitution guerrière de Sparte (VI, 14, 1333b 5-1334a 9), *LP*, p.327b.

209 « Et treuve l'en es hystoires que aucune fois les sers ont fait rebellion et guerre contre leur seigneurs. Et ce appelloient les anciens *bellum servile* - jaquerie. Et par ce estoit la policie troublée ou alterée, *Id.*, p. 189a (« jaquerie », en marge du ms Bruxelles, Bibl. Roy. 2904). L'expression *bellum servile* se trouve notamment chez Augustin, *De civitate dei*, III, 25, Turnhout, 1955, t. 1, p. 93.



servile : « quant un seigneur a un tel serf et il aperçoit clairement que il est franc de nature et de meurs, le seigneur fait bien se il luy donne franchise et liberté »<sup>210</sup>. Seul celui qui ne sait obéir à la raison, et ne peut y être conduit par la discipline, doit être soumis par force<sup>211</sup>.

L'un des développements les plus intéressants sur la guerre proprement dite intervient en réponse à une affirmation choquante d'Aristote selon qui la guerre rendraient les hommes plus vertueux. Oresme y oppose les maux innombrables des guerres<sup>212</sup>, avant de répondre en distinguant deux formes de guerres. L'une est guerre « civile » qui se produit au sein de la cité, et l'autre guerre « hostile » tournée vers les étrangers<sup>213</sup>. Le choix de ce terme n'est pas sans importance, de la part de quelqu'un qui possédait au moins des rudiments de droit romain<sup>214</sup>. La loi *Hostes* (Dig. 49, 15, 24) désignait précisément comme « hostis » l'ennemi extérieur à l'empire, antithèse du « cives », citoyen romain. C'est un tel couple qu'Oresme choisit de traduire, reportant ainsi les « limes » de l'empire aux portes de la cité. Bartole semble le premier à avoir transposé les effets de la loi *Hostes* aux conflits internes à l'empire. Oresme suit sans doute plutôt Innocent IV qui, décrivant la « guerre au sens propre », la réservait aux « princes qui ne reconnaissent pas de supérieur ». Thomas d'Aquin après lui insiste sur l'autorité du prince que doit avoir la guerre pour être juste<sup>215</sup>. Oresme se distingue pourtant de cette tradition. La guerre qu'il conçoit n'est pas celle du prince, mais de la cité tout entière. La cité doit ainsi comprendre une partie militaire, afin de pouvoir se défendre des oppresseurs. Cette considération dicte aussi la taille qu'elle doit avoir pour être capable de résister aux invasions : « royaume ... doit estre souffissamment grant et assés fort »<sup>216</sup>. Il est de plus préférable que ces gens d'armes soient recrutés parmi les citoyens<sup>217</sup>. Ceux-ci doivent être maintenus de façon permanente par des exercices « afin que l'en ne soit despourveu ne inexpert se guerre commençoit »<sup>218</sup>. C'est à travers de tels exercices, qui enseignent prudence et fortitude, que la guerre peut rendre les gens vertueux, non dans sa pratique elle-même<sup>219</sup>. Croire que la

---

210 «... Car autrement feroit il contre droit naturel, ja soit que il ne puisse estre contraint a le franchir par la lay positive», *LP*, p.59b, «combien que servitude violente ne soit pas de droit naturel», *LE*, p.303.

211 *Id.*, p. 322b-323a. Les serfs de nature se reconnaissent facilement «par la figure de leurs corps et par la reudece de leur entendement », *Id.*, p.57b.

212 « de fait, l'en voit comment par guerres sunt faites pilleries, roberies, exactions, prisons, tourmens, homicides, arsons, depopulations et malx innombrables », *Id.*, p. 328b.

213 « combien que les hystoires mettent plusieurs manieres de guerres, toutesvoies deux me souffissent a propos. Une est appellée civile ou mixte de hostile et civile, et est par ceulz dedens [...] Mes autre est guerre appellee hostile contre gens estranges qui se efforcent de subjuguier injustement le royaume ou la cité », *Id.*, p. 328a (sur VII, 15, 1334a 26 - p.5 01).

214 Il connaît mieux le droit canon : le Décret de Gratien et les Décrétales sont souvent allégués. Il cite ou fait allusion généralement aux seuls prologues des livres de droit romain (*Institutes*, p. 105a, 327b et *Digeste*, p. 335b) ou à des maximes célèbres (p.243a), mais la discussion de la servitude, p.59a-b, ou de la sédition, p. 204a, prouvent une familiarité plus précise. Quoiqu'il en soit, les textes dont il est ici question sont également connus et commentés par les canonistes.

215 Peter HAGGENMACHER, *Grotius*, p.111-126.

216 « Et donques tant comme royaume est bien gouverné en soi, a poine le pourroient grever gens estranges ; mesmement car il doit estre souffissamment grant et assés fort », *LiP*, p.240b.

217 « les citoiens gardent le roi par armes, et gens estranges gardent les tirans. Et pour ce dit Vegece que il vault miex introduire les siens en armes que louer estranges a gages », *Id.*, p.235a.

218 *Id.*, p.329b.

219 « les gens communement en temps de paes et de prosperité deviennent effeminés et perdent

guerre puisse apporter par elle-même une forme de félicité était l'erreur des Spartiates<sup>220</sup>. La fortitude, qui est un milieu entre couardise et hardiesse folle<sup>221</sup> consiste «principalement en non avoir peur de la mort». Comme toute vertu, elle doit tendre à bonne fin. On ne s'expose jamais raisonnablement au péril de mort pour son bien propre, « car le bien ne vient pas a celui quy meurt, mais as autres »<sup>222</sup>. Ce ne peut être que pour un bien commun, « si comme pour la deffense du pays, pour garder les loys, pour liberté, pour ses amis, pour sa famille »<sup>223</sup>. Destinée à faire face au péril, plutôt qu'à le rechercher, fortitude est plus une vertu de résistance que d'action : « les assaillans ou emprenans se réputent plus fors et doivent mieulx savoir ce que il ont a faire, et quant et comment, que les attendans ou deffendans ; et ainsi est ce plus fort de soy bien deffendre, par quoy il appert que ceste vertu est plus principalement en deffendant que en assaillant »<sup>224</sup>. La vertu guerrière permet seulement de résister au mal, sans apporter d'autre bien. « Aucune fois operacion vertueuse est avecques tristece, et tele est operacion de fortitude en fait de bataille »<sup>225</sup>.

La partie militaire de la cité est ainsi ordonnée à la défense de la cité. Lorsque le conflit survient, elle demeure soumise au pouvoir politique. La décision et la conduite de la guerre sont elles mêmes action politique. Elles réclament, autant que la fortitude des combattants, la prudence du prince et de ses conseillers. C'est précisément cette situation qu'Oresme prend en exemple, en glosant, dans le *Livre de Ethiques*, la notion de conseil. La fin principale de la policie est toujours la « pais du peuple (qui) est aussi comme la santé de la cité et du païs »<sup>226</sup>. En temps de guerre, le conseil doit tout d'abord établir « les moiens prouchains de venir a telle fin », en choisissant entre la recherche de la paix par traité avec l'ennemi, le combat ou des mesures de politique intérieure qui empêcheraient l'agresseur de « mal faire ». Oresme ne donne pas de précisions sur le contenu de telles mesures. On peut toutefois les mettre en rapport avec le mouvement de constructions de fortifications urbaines, ordonnées précisément à cette période par Charles V. Son exemple se concentre sur le choix de la guerre. Une fois celle-ci choisie, il faut ensuite décider des moyens de sa mise en oeuvre, des plus généraux aux plus précis, « en poursuivant la fin establee par les moiens delibérés »<sup>227</sup>. Cette glose

---

prudence et puissance. Et par ce sunt de legier subjugués par estranges », *Id.*, p. 327b, « Et oveques ce, l'en les fait armer et excerciter en operations de fortitude et de lessier oisiveté. Et par ce, il sunt plus attempés (tempérés) et cessent de suir leur concupiscences et pensent de eulz garder et deffendre et apprenent prudence », *Id.*, p. 328b-329a.

220 « Et donques entre tels gens les principals honeurs sunt a ceulz qui sunt fors en armes et cruels as adversaires. Et comme dit est, teles gens sunt adversaires a tous estranges ; car il reputent tres grande felicité quant il pevent autres gens subjuguier comme que soit. Et pour ce, il querent occasion de guerre et couleurs justes et injustes. Et aucunes foiz ne pretendent autre cause fors leur puissance, que il appellent le droit de l'espée. Et semble que tel opinion eut Nabugodonosor quant il proposa en son conseil que il vouloit tout le monde mettre en sa subjection », *Id.*, p. 281a, « Et donques ne est pas felicité en opprimer autres gens par puissance d'armes », *Id.*, p. 282a.

221 « de celui qui excède en oser, l'en dit que il est trop hardy ou fol hardy », *Id.*, p. 208.

222 *LE*, p.208.

223 *LE*, p.205-6. Le thème de la mort pour la patrie n'est évoqué qu'en référence au passé classique : « Les gouverneurs des cités et les roys qui sont monarchs en leurs royaume honoroient grandement ceulz qui es batailles se mectoient en peril de mort pour le bien du pays », *ibid.*

224 *Ibid.*

225 *Id.*, p.475.

226 *LE*, p.191.

227 « Et ainsi appert que en conseiller l'en doit premierement establir la fin que l'en quiert, comme

d'apparence anodine est chargée d'un enseignement politique très précis. Elle rappelle en effet au roi l'exemple de son père qui avait convoqué l'assemblée de décembre 1355 afin de prendre conseil sur le fait des guerres, et demander un financement des campagnes conseillées<sup>228</sup>.

Dans la très grande majorité des cas, la guerre n'est donc présentée, de l'intérieur de la cité, que de façon défensive contre une agression injuste. On trouve pourtant quelques remarques qui la considèrent comme effet récurrent des relations entre cités frontalières. Les cités voisines, à l'instar des oiseaux qui combattent pour leur nourriture, s'affrontent souvent « pour les termes de leur territoire ou de leur seigneurie ou pour autre injure »<sup>229</sup>. Le terme d'« injure » évoque la *repulsio iniuriae* du droit romain. On pourrait être tenté de lire ce type de conflit comme définition précoce d'une guerre « vindicative » restreinte à l'espace extérieur à la cité<sup>230</sup>. Mais l'intérêt est ailleurs. Il réside plutôt dans la capacité à s'abstraire du point de vue de l'intérieur de la cité, pour saisir la bilatéralité de la guerre. Et plus encore, de l'appliquer strictement à la question des frontières. S'il n'y a rien entre les cités, les « termes » de l'une touchent ceux d'une autre. De ces rapports de voisinage naissent fatalement des litiges qui ne peuvent se régler que par la guerre. C'est là une tendance naturelle des polices, « car aussi comme en choses naturelles un contraire se efforce de détruire son contraire »<sup>231</sup>. Dans cette façon de poser le problème, la justice ne trouve plus sa place. Ou plutôt, elle est indistinctement des deux côtés du conflit.

L'irascibilité, on l'a vu, est la cause naturelle de telles guerres, que détermine parfois le jeu des influences célestes. Ceux « dont la partie irascible ne peut estre oiseuse », incapables de dominer leurs appétits de vengeance, sont portés au combat par la faiblesse de leur nature<sup>232</sup>. Mais le plus souvent, cette faiblesse de

---

seroit en temps de guerre la paix de la cité ou du païs. Après l'en doit penser, querir ou trouver les moiens prouchains de venir a telle fin, comme seroit traiciter as ennemis ou les combattre ou ordener son païs et gouverner si qu'il n'y puisse mal faire. Après l'en doit eslire par bon jugement aucun de ces moiens comme seroit combattre les. Après l'en doit conseiller comment ce pourra estre et quant et par quelz gens et en quel nombre. Après et eslire les et faire les armer et exercer et ainsi en descendant siques au point ou il convient commencer l'execucion, comme querir peccune ou faire armeures ou aucuns commandemens selon la deliberation faite, et proceder oultre en procurant et poursuivant la fin establie par les moiens delibérés », *Ibid.*

228 « ... nous ayons fait appeller et assembler les bonne genz de nostre royaume [...] pour avoir avis, conseil et deliberation sur la maniere de resister a nozdiz ennemis et a leur emprise, si nous ont conseillé, par bon advis et deliberation eue entre euls, d'un commun accort et assentement, que il est bon et expedient pour la deffence de nostre royaume, nous guerreons nozdiz ennemis tant par mer comme par terre, si efforcement comme plus pourrons ; et pour ycelle guerre mettre a fin seront mis et employez noz gens d'armes [...] Et pour ce faire ladite armée, et payer les frais et despens d'icelle, ont regardé et avisé que par tout le pays coustumier, une gabelle soit mise et imposée sur le sel... », *Ordonnances*, t.3, p. 22.

229 « Car si comme dit Aristote ou *Livre des Bestes*, c'est chose naturele a toute beste de soy combattre pour sa viande et pour son habitacion et pour a lignée. Et pour ce, les oyseaux qui ont leurs nis pres l'un de l'autre s'entrecombatent souvent. Et semblablement est il des cités qui sunt voisines pour les termes de leur territoire ou de leur seigneurie ou pour autre injure, etc. », *Id.*, p. 99a-b.

230 « a ce que dit la lay que il list rebouter force par force, ce est assavoir entre ceulz dont un ne est pas subject et l'autre seigneur ; car il ne list pas au subject contre son seigneur », *id.*, p.204b.

231 « [...] semblablement est il des policies », *id.*, p.224b.

232 « Aucunes gens sunt desquelz la vertu ou partie irascible ne peut estre oiseuse. Et pour ce, quant il ne ont contention ou guerre a estranges, il contendent ensemble entre eulz ... Et par ce, il sunt feibles », *id.*, p.220b.

l'instinct guerrier est mise en branle « par malveses ymaginations et par fales suspensions ou malveses suggestions »<sup>233</sup>. C'est là un point qu'Oresme aborde à plusieurs reprises dans ses questions quodlibétiques. Cherchant à ramener la plupart des phénomènes singuliers (*mirabilia*) à des explications naturelles, il évoque, à la suite des suggestions trompeuses des sens, les « suspensions » qui, propagées par la rumeur, finissent par produire naturellement leurs effets. Il suffirait qu'un homme dise à son voisin qu'il s'attend à une cherté prochaine, et pour cela, diffère la vente de sa récolte, pour que, chacun agissant de même, la cherté et la disette se produisent effectivement dans tout le pays<sup>234</sup>. Un raisonnement assez voisin décrit les dommages causés à la communauté par la mutation des monnaies, dont les maux sont précisément comparés à des « maladies contagieuses »<sup>235</sup>. De la même façon, un mauvais conseiller, indûment élevé à ce rang, pourrait par ses paroles audacieuses exciter le roi et la patrie entière à la haine contre un pays voisin, si nombreux sont les motifs possibles de haine. Il serait frivole de « courir au diable ou à la fortune » en guise d'explication. La cause est ici sans commune mesure avec l'effet, puisqu'un seul mot, prononcé devant le roi, suffit à provoquer la guerre<sup>236</sup>. S'il est une cause purement humaine à la récurrence des conflits, elle tient dans cette tromperie possible de la parole. Les mots déraisonnables qui amplifient une mauvaise appréciation du juste, constituent en même temps une erreur sur la finalité de la vie politique.

Le lien qu'on apercevait plus haut entre la fatalité des guerres et la nécessaire clôture sur elles-mêmes des cités est pleinement confirmé. C'est pour qu'existe au moins un espace de paix à l'intérieur de chaque cité qu'il doit y avoir des frontières. Le trait le plus notable dans ce traitement simultané de la souveraineté intérieure et de la naturalité de la guerre réside dans une capacité à se voir du dehors de soi-même, et saisir ainsi la bilatéralité des rapports entre cités. On ne peut s'empêcher de mettre en rapport ce trait avec la méthode d'investigation d'Oresme en philosophie naturelle. Le passage le plus célèbre du *Livre du ciel et du monde*, dans lequel est évoquée la possibilité d'un mouvement de rotation diurne de la terre, en fournit le meilleur exemple. Son argumentation se limite à montrer qu'il n'est pas possible de prouver par la raison l'immobilité de la terre. Il s'agit aucunement de remettre en cause le dogme qui l'affirme, ni la cosmologie

---

233 *Ibid.*

234 « est et possibile quod unus homo aliqua de causa motus, quia multa possunt esse, dicat vicino suo 'Nolo vendere bladum meum quia suscipior ne tempus fit carum', vel et cetera. Et vicinus inde motus sic dicet tertio, et tertius inde motus sic dicet quarto, et sic in tantum quod maior pars ville ad hoc monebitur et sic in villa vendetur carum et cetera. Et alia villa vicina inde monebitur, et sic tandem tota patria et cetera », Bert HANSEN, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature. A Study of his De Causis Mirabilium, with Critical Edition, Translation and Commentary*, Toronto, 1985, p. 266-268 et note.

235 TM, ch.20-21.

236 « Unde sepe garciones et miseri apud principes elevantur et sunt apud eos privati et crediti et plus audent loqui et referre et cetera quam multi magni et valentes. Et sic multis de causis moti odio contra unam patriam vel dominium alium possunt suum dominium commovere etiam ad odium et iram et dare sibi false intelligere et cetera [...] Tunc ad propositum est possibile esse in mundo vel patria sicut in domo scilicet ad effectum commune mundi vel patrie cause erunt indifferentie [...] Vides igitur quam frivolum est currere ad dyabolum aut fortunam et cetera quia, si bene consideres, ista libere sunt possibilia et cause satis apparent consideranti et veritatis inquisitionem non despicienti », Bert HANSEN, *Nicole Oresme*, p. 269, note, et « pro uno verbo unius quandoque fit guerra », *Id.*, p.280.

aristotélécienne qui en fait l'un de ses points centraux, mais au contraire de montrer que cette immobilité ne tient qu'à un décret de la toute-puissance divine<sup>237</sup>. En effet, les mouvements relatifs de deux mobiles ne peuvent être qu'apparents l'un pour l'autre en l'absence d'un troisième point de référence. Un homme à bord d'un navire, qui n'observerait que le déplacement par rapport à lui d'un second navire, serait incapable de dire si c'est lui qui bouge ou l'autre qui s'avance tandis qu'il demeure immobile. Il en va de même pour les mouvements respectifs de la terre et du ciel : « se un homme estoit ou ciel, posé que il soit meue de mouvement journal, et cest homme qui est porté aveques le ciel voioit clerement la terre et distinctement les mons, les vaulz, fleuves, villes et chastiaulz, il lui sambleroit que la terre fust meue de mouvement journal, aussi comme il semble du ciel a nous qui sommes en terre. Et semblablement, se la terre estoit meue de mouvement journal et le ciel non, il nous sembleroit que elle reposast et le ciel fust meue ; et ce peut ymaginer legierement chascun qui a bon entendement »<sup>238</sup>. Le point de vue de l'extérieur permet ainsi de se déprendre d'une adhésion immédiate à la vérité des apparences. La critique de l'attitude des juristes face au droit romain reposait sur une idée similaire et c'est, comme on l'a suggéré, l'ensemble de son recours à l'histoire ancienne qui fonctionne sur le même modèle, en libérant de l'enfermement unilatéral dans la coutume. Le trait est plus notable encore dans le traitement de la pluralité des cités. Si le droit naturel est universel, la justice ne s'exprime et ne s'exerce qu'à l'intérieur d'une policie. Les policies peuvent être plus ou moins bonnes, mais aucun droit positif n'est plus juste qu'un autre. Le simple fait d'observer la différence du voisin se renverse en reconnaissance de sa propre particularité. De la sorte, pour en revenir au modèle fourni par le raisonnement astronomique, la justice d'une guerre offensive ne peut être qu'apparente pour l'assaillant, en l'absence du regard d'un tiers.

C'est très exactement en ces termes que se pose la question de la guerre juste. Elle est mentionnée par deux fois comme mode d'acquisition initial d'un royaume. Oresme cite en exemple la conquête de la France ou l'invasion de l'Angleterre<sup>239</sup>. Une telle guerre ne peut toutefois s'autoriser d'aucune loi positive ou naturelle qui permettrait de saisir le bien d'autrui : « les conquestans ne avoient nul droit selon les lays humaines ». De plus, elle contrevient directement à la règle qui interdit qu'on ait un « roi d'estrangle nation ». Mais c'est Dieu qui intervient ici, comme « roy des roys et distributeur des royalmes », pour punir un peuple pécheur ou un roi tyrannique en attribuant le royaume à un peuple et un roi meilleur, afin qu'ils le gouvernent mieux<sup>240</sup>. Si tout pouvoir est tenu de Dieu, il peut être forfait devant lui.

237 « Mais considéré tout ce que dit est, l'en pourroit par ce croire que la terre est ainsi meue et le ciel non, et n'est pas evident du contraire [...] ce que je ay dit par esbatement en ceste matiere peut aler valoir a confuter et reprendre ceulz qui vouldroient nostre foy par raysons impugner », *LCM*, p. 536-8. Cf. en dernier lieu Edward GRANT, « Jean Buridan and Nicole Oresme on Natural Knowledge », *Vivarium*, 31, 1993, p. 101-103.

238 *Id.*, p. 532.

239 « Item, conquerir un paiz pour le mieux gouverner et par juste guerre, si comme les premiers dux ou roys de France conquererent cest paiz, et si comme dux Guillaume duc de Normandie conquist Engleterre », *Id.*, p. 147b

240 « Une est conquerir un paiz auquel les conquestans ne avoient nul droit selon les lays humaines, mes les tenant ont deservi a le perdre. Et est semblable comme quant un citoien pour aucun crime forfait sa terre, et le prince la donne a un autre. En ceste maniere quant aucuns princes abusent de leur posté ou dignité ou le peuple est fait pervers et donques Dieu qui est roy des roys et distributeur des royalmes qui les translate et establist selon l'Escripture [...] Et par ce appert que

La victoire finale du juste conquérant, et l'instauration durable d'une meilleure policie, est le seul signe évident de son jugement. Mais un simple excès de vertu ne suffit pas à justifier la guerre de conquête. Il faut aussi que le peuple conquis soit fondamentalement mauvais, comme le sont les peuplades barbares<sup>241</sup>. Le critère qui la distingue d'une usurpation tyrannique n'est pas accessible à la prudence humaine. La guerre juste offensive est exorbitante de l'ordre politique. À ce titre, elle ne peut être pensée que comme exceptionnelle. Elle ne peut même être pensée comme telle qu'après coup. Les cités, pour accomplir leur fin, doivent demeurer en paix et repos pour honorer Dieu<sup>242</sup>. L'accomplissement de la justice intérieure demande la paix<sup>243</sup>. La seule guerre légitime du point de vue politique est bien celle qui protège la cité.

Pour extraordinaire qu'elle soit, la guerre juste remplit toutefois une fonction précise dans la pensée politique d'Oresme, qui est celle d'une fonction limite. Il est en effet remarquable que la guerre juste ne soit pas présentée comme celle que la cité pourrait mener, mais comme celle qu'elle pourrait subir en châtiment de ses péchés. Pour s'en tenir au langage aristotélicien, elle constitue la menace d'une sanction ultime contre un peuple mal gouverné. Si la multitude devient servile et bestiale par ses moeurs, ou si elle accepte d'être servilement soumise à la domination despotique d'un tyran, elle méritera de recevoir un roi étranger. On retrouve ainsi le concept de la «guerre première» comme asservissement et retour à l'ordre naturel, mais fondé cette fois sur plus haut que le droit naturel. Le peuple servile doit être soumis à un roi meilleur qui pourra le ramener à sa nature vertueuse. Une telle menace doit s'entendre en arrière-plan du mot d'ordre qui scande l'ouvrage : « tyrannie ne peut longuement durer »<sup>244</sup>, qui sous-entend : « Dieu ne le permettrait pas ». C'est ainsi en dehors d'elle-même, sous cette menace, que la cité trouve la justification ultime de la vie bonne et du bon gouvernement. Ce thème fait écho à la place centrale que tient le « cultivement

---

le prince et le peuple se doivent garder a grant sollicitude de faire telz mals par quoy il forfaicent leur pais devant Dieu. Une autre maniere de venir a royalme est quant les conquestans ne ont justice et ceulz contre lesquelez il funt ne ont injustice. Et ce est usurper malvesement par violence ou par fraude ce que ne est pas sien », *Id.*, p. 156a-b.

241 « en Alemaigne jadis aucunes nations [...] estoient barbariques et de estranges conversation. Car si comme dit l'estoire, il estoient en partie nus et en partie couvers de peaux et sans verconde et approuvoient larrecins et pilleries sus ceulz qui ne estoient de leur communauté, et avoient plusieurs autres corrupteles. Et pour ce, leur policie estoient ou tyrannie ou tres malvese democracie. Et leur communauté ne estoit pas digne de estre dicte cité, me estoit un salvage convent », *Id.*, p. 304b. Contre eux peut s'appliquer la «guerre première», *Id.*, p. 62b. Mais le thème de la croisade et de la guerre sainte est totalement absent de ces pages. Du point de vue politique, un peuple qui honore convenablement un dieu, quelqu'il soit, ne mérite pas d'être conquis : « les paiens [...] tenoient que la divinité a cure des hommes et pugnist les injustes et remunerere les justes. Et ce souffisoit aucunement pour ataindre as choses desus mises et requises en cité comme sunt justice et amisté », *Id.*, p. 304a.

242 « la fin principal de chescun citoien singulier et de toute la cité est contemplation, laquelle est en vacation et repos », *Id.*, p. 328a.

243 « l'en ne pourroit si bien entendre a garder justice ne si bien contraindre les gens a la faire en temps de guerre comme en temps de paes. Et a cest propos saint Augustin et saint Jherome alleguent un ancien proverbe qui dit ainsi : *Inter arma silent leges*. Les lays se taisent et ne ont lieu entre les armes. Et pour ce Ysaïe le prophete met comme vertus compaignes paes et seurtés et justice ... Car paes et justice sunt aussi comme deux amies. Et selon ce dit le prophete *Justicia et pax osculate sunt* [...] Et aussi l'en peut entendre plus liberalment ou divin cultivement en temps de paes », *Id.*, p. 328b-329a.

244 *Id.*, p. 142b, 252a, 253a, 313b et *TM*, ch. 25.

divin » dans la cité, et à ce qui le rend politiquement nécessaire. La punition des péchés occultes échappe à la justice humaine. Il ne peut y avoir de vie juste sans la crainte d'un jugement « après la mort »<sup>245</sup>. De même qu'il juge les âmes, Dieu juge les polices, par une justice qui s'incarne dans la guerre, qui pourrait s'incarner dans toute guerre, sans que les humains aient le moyen de le savoir, et de la juger telle d'eux-mêmes. Mais il est notable que le châtement ne puisse venir que de l'extérieur. Aucune contestation interne de la tyrannie ne pourrait s'autoriser de la sorte.

Cette contestation est constamment désignée sous le terme englobant de « sédition ». L'appellation, unique dans le texte, de « guerre civile » ne s'explique que par l'opposition dressée entre la guerre intérieure nuisible et la guerre extérieure nécessaire. Elle permet en outre de désigner une forme « mixte de hostile et civile » qui fait apparaître le motif de la trahison<sup>246</sup>. Une autre glose permet de l'appréhender plus précisément. Oresme y développe un trait des gardiens de la République platonicienne qui doivent avoir deux visages : l'un débonnaire envers les leurs, et l'autre cruel envers les ennemis. Ce trait se transforme ici en vertu proprement chevaleresque<sup>247</sup>. Se dévoile alors la réalité des « gens d'armes » qui composent la partie militaire de la cité. Leur puissance est certes mise au service du bien commun à titre d'office public. Mais c'est une puissance qu'ils détiennent d'eux-mêmes, et qui justifie par avance qu'ils exercent les fonctions militaires publiques<sup>248</sup>. De plus, les chevaliers dont parle Oresme sont susceptibles de piller leurs « voisins » plutôt que de les protéger en combattant les « ennemis du païs ».

---

245 « amer Dieu et honorer est vie necesaire a toute bonne policie [...] les lays humaines ne souffissent pas a resprimer ceste malice, car par elles ne sunt pas faictes pugnitions des pechiés occultz ne de pluseurs autres [...] Et donques la crainte de la divine puissance est necessaire, car l'en ne pourroit autrement bonnement converser civilement... communauté civile ne peut bien estre sans estimation de pugnition et de remuneration apres la mort », *LP*, p. 303b-304a.

246 « Une est appellee civile ou mixte de hostile et civile, et est par ceulz dedens - *bellum intestinum*. Et est quant aucuns de la cité ou du royaume se esrescent (dressent) traitreusement contre le bien publique ou par soy ou oveques estranges. Tele division et tele guerre est cause de la dissolution ou empirement de la policie et de pluseurs grandes iniquités et injustices », *Id.*, p. 328b.

247 « Or appert donc par Plato, par Aristote et par sa raison, par Virgille et par la Sainte Escripiture que tout bon chevalier doit estre doulz et debonnaire a ceulz de sa policie ; et cruel et felon as adversaires. Et ce est signe de noblesse de cuer et de franchise de courage. Et au contraire ceulz sunt villains en cuer et indignes de participer en quelcunques honeur qui sunt dures et aspres a leur subjects et a leur voisins, et sunt moulz et courtois as ennemis du païs, hardis et prests a battre et a piller leur voisins, couars pour les deffendre, et tels ne sunt pas frans de cuer, mes sunt serfs par nature ou par leur malvestié. Car si comme dit Aristote [...] soutenir les injurians et despire les familiaires, ce est chose servile. Et me semble qu'il ont les deux faces de quoi parlait Plato tournées à la renverse. Car il ont devers les leur face ou visage de lyon, et vers les estranges ont visage et cuer de lievre. Et pour ce, si comme il appert en l'ystore des Bretons, Androgenes disoit que prince qui est tel ne fait pas a amer [...] qui est debonnaire en guerre et felon en paes. Mes pour ce, il ne convient pas estre ami a tous ceulz de sa policie ne a tous ses citiens. Mes est expedient de estre aggreste et terrible a aucuns de eulz », *Id.*, p. 300a. Une glose très proche apparaît aussi p. 247a. La remarque de Platon n'est pas citée par Aristote. Oresme la connaît sans doute par un commentaire de Macrobie qu'il cite ailleurs : « un commentateur sur Macrobes declare gracieusement comment Plato en X volumes que il fist de la chose publique », *Id.*, p. 302b.

248 « il est necessaire que des gens qui sunt puissans d'armes soient constitués, faiz et establis les dux ou connestables des osts et les gouverneurs des cités et les tres plus principalz princeys », (trad.) « il convient que telz genz [...] aient puissance de deffendre la cité », *Id.*, p. 96a (sur II, 8, 1268a 22).

Agissant de la sorte, ils sont « indignes de honneur de chevalerie et sunt villains natifs et sers en cuer et en meurs. Et est grant doleur qu'il n'en ont cel estat. Mais la fortune aveugle fait libres ceux-là que la nature avait fait serfs »<sup>249</sup>. Face à de tels personnages, qu'on peut à bon droit considérer comme des ennemis, il faut savoir se montrer « aggreste et terrible ». Une telle situation désigne très exactement l'attitude d'un bon nombre de seigneurs, aquitains ou normands, qui avaient pris parti pour Édouard III lors de la première phase de la Guerre de Cent Ans (1337-1360). C'est contre eux qu'était devenue plus fréquente, à partir de 1345, l'exécution pour crime de lèse-majesté<sup>250</sup>. Oresme ignore volontairement ici la notion romaine de lèse-majesté pour ne concevoir qu'une trahison « contre le bien publique »<sup>251</sup>. Encore une fois la cité même est visée et non son seul prince. C'est sa fondation naturelle qui est ruinée par la défection de ses citoyens qui se comportent en serfs en se retournant contre elle.

On touche ici un point où le modèle aristotélicien achoppe sur la réalité féodale. L'appartenance ethnique à la cité, sa transcendance sur les citoyens qui la composent et son ancrage religieux dans des cultes civiques sont des évidences qu'Aristote présuppose et qui lui permettent précisément de concevoir une naturalité de la vie politique. Il n'en va pas de même pour les proto-nations médiévales. Elles se construisent, en tâchant d'inventer des équivalents à ces dimensions fondatrices qui leur font défaut, mais à partir de prémisses toutes différentes qui les portent dans une direction inédite. Jusqu'à un certain point seulement, Aristote permet de penser la politique médiévale. Le problème de la trahison, où se conjoignent les questions de l'appartenance et de la violence privée, sont typiquement de ceux face auxquels ses commentateurs sont impuissants.

### *La menace de la sédition et le cercle de la raison politique*

C'est à partir du thème de la sédition au sens strict que la question peut être traitée. Oresme choisit d'en faire l'un des fils conducteurs de sa lecture des Politiques, pour des motifs qu'il convient de préciser. Mais avant de le suivre, une remarque préliminaire s'impose. Dans l'ensemble des passages qui concernent l'extériorité de la cité, il était possible de s'en tenir à ce concept général, abstraction faite de son régime. C'est d'ailleurs là l'un des traits les plus remarquables de son analyse. Dans leurs rapports mutuels, hormis le cas de la guerre juste et de celui des barbares qui n'ont pas de véritable policie, les cités se reconnaissent sans juger du régime d'autrui. En revanche, du point de vue de l'intérieur de la cité, la question du régime occupe l'essentiel de la réflexion. Contrairement à Aristote, il pense, avec la plupart des commentateurs latins, qu'un régime puisse être absolument supérieur aux autres, à savoir la royauté. Cette

<sup>249</sup>*Id.*, p. 247a.

<sup>250</sup>S. H. CUTTLER, *The Law of Treason and Treason Trials in Later Medieval France*, Cambridge, 1981, p. 152-153.

<sup>251</sup>Il y fait référence ailleurs, cf. note 259 et LE, p.292 « qui fiert le prince, il fait injure a la chose publique et est coupable de lese majesté », mais la notion de « majesté » est très rare sous sa plume. La punition des puissants qui mettent en péril la policie doit d'autre part être exempte de cruauté : « Mes l'en doit tousjours mettre le plus gracieus remede et la plus douce medicine que l'en peult ou tele chose, et non pas par haine ou par envie ou autre malice, mes pour le bien commun », *LP*, p.144b.



supériorité n'est cependant à aucun moment argumentée. Elle est reçue comme une évidence, en sollicitant des ambiguïtés du texte et de la traduction. Et ce que disent les Politiques de la rareté de ce régime le conforte encore dans sa position<sup>252</sup>. L'intention générale de l'ouvrage s'en trouve ainsi modifiée. La description des constitutions et des causes de leur changement devait permettre au législateur qu'Aristote entendait éduquer de porter chaque situation, même la pire, à son excellence possible<sup>253</sup>. Oresme partage cette visée pédagogique, mais il s'agit essentiellement pour lui de « reformer » la policie royale afin de la rendre plus durable, en évitant qu'elle dégénère en tyrannie. C'est en fonction de ce souci de perpétuation du royaume qu'il faut apprécier son opposition radicale à la sédition. Sur ce point, il sépare vigoureusement de saint Thomas pour qui la défense du bien commun contre le tyran pouvait justifier l'action violente<sup>254</sup>.

Le livre V est intégralement consacré à ce thème<sup>255</sup>. Plutôt que de se laisser guider par le texte pour conclure après coup, Oresme prend ici les devants. Dès la première apparition du mot, il en donne une définition extensive qui épuise toutes les possibilités sémantiques et logiques de la division interne<sup>256</sup>. Le risque même de division, quelle que soit sa forme, précède et surplombe les finalités possibles de la sédition. Quelques lignes plus loin, la glose suivante réfute l'interprétation thomiste, résumée à travers le commentaire de Pierre d'Auvergne<sup>257</sup>. Même si la cause était juste, et le succès assuré, la sédition serait répréhensible car elle ne vient jamais sans grands maux<sup>258</sup>. « Et toutes telz seditions sunt sans auctorité ordinaire, sans ordre de justice et sans procès de droit, et ne sunt pas commandées ne

252 « Et ce est policie royal tres bonne en excellence. Mes selon Aristote, tele chose ne est pas commune. Et pour ce dit ... que royalmes ne sunt pas faiz souvent », *Id.*, p. 324a.

253 La question des rapports entre les livres IV-VI considérés comme « réalistes » et les livres VII-VIII « idéalistes » fait l'objet d'âpres débats. Il semble raisonnable de suivre Pierre PELLEGRIN, qui estime que « l'étude objective [...] sert les ambitions normatives », « Introduction », p. 52. C'est également la lecture qu'en fait Oresme, cf. *LP*, p.322a-b, cité plus haut note 75.

254 Plus précisément, c'est le tyran qui est jugé séditieux de semer la discorde dans le peuple. Son renversement ne relève pas de la sédition, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 42, art. 2, ad 3. Cf. Richard J. REGAN, « Aquinas on Political Obedience and Disobedience », *Thought*, 56, 1981, p. 77-88.

255 Les développements qu'y consacre Oresme sont présentés par Ulrich MEIER, « Molte rivoluzioni, molte novità. Gesellschaftlicher Wandel im Sipegel der politischen Philosophie und im Urteil von städtischen Chronisten des späten Mittelalters », in J. MIETHKE et K. SCHREINER édés., *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsforme, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*, Sigmarigen, 1994, p. 127-133.

256 « Seditio, si comme il me semble, est conspiration ou conjuration ou commotion ou division ou dissention ou rebellion occulte ou manifeste d'un membre ou partie de la cité ou de la communauté politique contre une autre partie, si comme seroit de gens seculieres contre gens de Eglise ou de povres contre riches ou de non-nobles contre nobles ou d'un lignage ou d'un mestier ou d'une société contre autre ou d'aucuns subjects contre les princes, ou d'une partie d'un ost contre autre. Et est communelment faicte afin de mutation de gouvernement et de policie ou de seigneurs ou afin de vengeance », *LP*, p. 203b. La division la plus souvent évoquée passe entre les riches et les pauvres : « Car combien que les riches ne soient pas amis ensemble, toutesvoies la grant paour que il ont les fait tenir ensemble contre les populaires », *Id.*, p. 215a.

257 « [...] que un homme eut juste cause et puissance de venir a son intention et sans damage du bien commun, il pourroit raisonablement mouvoir seditio et se il ne le faisoit, il pecheroit. Ce est ce que dit Maistre Pierre d'Auvergne », *Id.*, p. 203b.

258 « se il tent a bonne et il est seur de obtenir, encor fait il mal de mouvoir seditio se certain est ou vraisemblable que en la seditio sera fait aucun grant mal, si comme seroit larrecin ou homicide. Or est ainsi que seditio ne peut communelment estre mise a effect sans grans malz », *Id.*, p. 204a.

approuvées par lays »<sup>259</sup>. L'obéissance au mauvais prince est commandée par Dieu<sup>260</sup>. Le seul pouvoir que conserve la communauté, si elle est raisonnable, est un pouvoir de correction du prince et de réformation de la policie, pour lequel elle est souveraine. Cette action ne peut toutefois être menée « fors par bon moyen ». Elle réclame en outre l'unanimité de la multitude. De la sorte c'est la division, constitutive de la sédition, qui est évitée. « Quant tous ensemble ou les deputes a ce funt teles corrections d'une volenté, ce ne est pas sedition et si ne resistent pas a la posté car il ont puissance souveraine »<sup>261</sup>. La multitude servile doit, elle, supporter le mauvais prince pour peine de ses péchés. Le droit à la légitime défense ne peut valoir contre son propre prince<sup>262</sup>. Toutefois, comme le bien peut provenir du mal, la sédition qu'on ne doit pas vouloir pourrait parfois amener un meilleur prince<sup>263</sup>. À l'exception de ce dernier passage d'interprétation difficile, sur lequel on reviendra plus loin, Oresme n'envisage jamais clairement la possibilité du tyrannicide, et le recommande encore moins. Les exemples de meurtres de tyrans qu'évoque Aristote sont ainsi étendus aux périls que le roi pourrait courir afin de dire seulement la nécessité d'une protection efficace du roi<sup>264</sup>.

Jacques Krynen souligne à juste titre ce qu'une telle condamnation de la sédition doit au souvenir de la « révolution parisienne » d'Étienne Marcel<sup>265</sup>. Oresme a fait l'expérience de ses maux innombrables. Mais la thèse qu'il énonce ainsi conserve sa pleine portée. L'obéissance au pouvoir prime sur la conscience individuelle du bien commun. Celui-ci demeure le principe régulateur de la vie politique. C'est lui que visent les lois qui organisent la policie, et lui qui inspire la prudence politique du prince. Mais il ne peut être défendu que selon les formes politiques de la constitution mixte qu'Oresme envisage sous la forme d'une

---

259« mes sunt reprovées et deffendues tres anciennement sur peine capital, si comme il appert es lays romaines : Ad legem Juliam, de Vi publica, et un autre titre qui se commence : de sediciosus », *Ibid.* (« tres anciennement » signifie que le droit romain est ici pris comme exemple historique, mais la formulation pourrait aussi indiquer une validité actuelle, par conformité au droit naturel).

260« Et apres ce que Saint Paul a dit que il n'est posté fors de Dieu, il dit que qui resiste a la posté, il resiste a l'ordenance de Dieu. Et selon la glose, ce est a entendre et de la posté bonne et de la posté male des princes asquelz l'en doit obeir, se il ne commandent pechey », *Id.*, p. 204b.

261 *Ibid.* Jean de Paris ne reconnaît un pouvoir de correction du roi qu'aux seuls pairs du royaume, *De potestate*, ch. 14, p. 127, l.19.

262« Et a ce que dit la lay que il list rebouter force par force, ce est assavoir entre ceulz dont un ne est pas subject et l'autre seigneur ; car il ne list pas au subject contre son seigneur, mes doit soustenir en patience et s'en passer», *Ibid.*

263« semblablement aucunes foiz de sedition vient grant bien et peut estre expediente. Car si comme dit Saint Augustin, Dieu fait venir le bien du mal. Et Boece dit qu'il s'adresce toutes choses a bien », *Id.*, p. 204a-205b.

264« Et toutes les causes desus mises pevent avenir en tirannie et en royaume ; car de la quarte de quoi moins sembleroit, selon laquelle l'en occist un tiran pour honneur, aussi peut estre que l'en occist un roy pour excessive haine ou pour avoir renommée, non obstant que celui qui ce fait cuide morir. Si comme à Rome un mist le feu ou Capitoile et es temples afin seulement que l'en parlat de lui. Et donques pour les perilz desus mis ou pour autres, ce ne est pas mal que le roy se face bien garder », *Id.*, p. 238b.

265 Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p. 427-428. L'expérience de ces années de crise transparait en bien d'autres passages. On l'a vu avec la mention de la jacquerie et de la trahison des nobles, et de façon plus générale, à travers la menace d'une conquête étrangère. On peut aussi y ajouter une allusion à la grande peste : « si comme nous voions que les mortalités sunt aucunes fois grandes et les mors frequentes », *LP*, p. 254b.

division de la souveraineté<sup>266</sup>. La multitude raisonnable, à travers les élus qui la représentent lors des assemblées, a souveraineté sur les lois. Son triple pouvoir d'élire le prince, de le corriger s'il abuse de sa dignité et d'établir et changer les lois<sup>267</sup> peut être englobé dans l'idée générale d'une « reformation de la policie »<sup>268</sup>. Le prince souverain, soumis aux lois, n'a de souveraineté que dans l'exercice de la justice et l'emploi de la force qu'elle suppose<sup>269</sup>. Il est très précisément le gardien des lois que tous ont approuvé<sup>270</sup>. Son jugement ne peut se séparer de la loi que selon l'équité (« epyeke »), en faisant rémission pour le bien public<sup>271</sup>. Lui attribuer une « plénitude de posté » (*plenitudo potestatis*) au sens où l'entendent les juristes serait faire une confiance aveugle à sa seule volonté<sup>272</sup>. S'il était libre de faire seul la loi, celle-ci serait la simple expression de cette volonté, sans garantir de l'intérieur d'elle-même sa conformité au bien commun<sup>273</sup>. La communauté doit

266 C'est un régime mixte de royauté et d'aristocratie, qui n'inclut pas d'élément démocratique : «le jugement de plusieurs sages vault plus que de un seul. Et donques se il estoit un roy qui vousist jugier et condempner lui eul, tel princey ou royalme ne seroit pas tres bonne policie ... Mes se un roy fait ses jugemens par la deliberation de plusieurs sages ... ce est tres bien fait. Et aussi comme une mistion de royalme et de aristocratie, qui est plus eslisible que royalme selon la première manière, ne que aristocratie seule», *id.*, p.152b.

267 «En un livre intitulé Defensor Pacis ceste raison est alleguée a montrer que lays humaines positives doivent estre faictes, promulguees, corrigees ou muees de l'auctorité et consentement de toute la communauté ou de la plus vaillant partie», *id.*, p.137a (cf. Defensor pacis, I, 12 §3-5 et I, 13, §4), «Et donques convient il que la multitude desus dicte ait souveraineté sus les lays positives», *id.*, p.274b, «Mes tele multitude peut avoir domination quant a trois choses, ce est assavoir quant a l'election des princes toutesfoiz que tele election a lieu. Item quant a la correction des princes ou cas que il abuseroient de leur dignité et que il dissiperoient et destrueroient le bien publique [...] Tiercement, quant a la constitution ou mutation des lays», *Id.*, p. 142a. Il n'est pas besoin d'insister sur ce que cette perspective doit à Marsile de Padoue.

268 « Semblablement quant a la correction ou mutation des lays et a la reformation de la policie, nul ne peut si bien savoir que est expedient a touz comme peut toute la multitude ensemble. Et aussi peut l'en dire quant a la correccion et election des princes », *Id.*, p. 137a.

269 « Se la multitude est raisonnable et honorable, encor me semble que il ne entent que elle doit tenir le princey et le gouvernement cotidian quant a distribution d'offices et quant a jugemens, mes doit estre un souverain ou plusieurs qui tiennent le princey et l'exercent selon les lays», *Id.*, p. 142a ; « Mes il sembleroit que selon Aristote la distribution des tres grans honneurs de cest estat [sacerdotal] et la souveraineté de la garde de teles lays appartient au prince de toute la policie, lequel nous appelons prince seculier », *Id.*, p.311b,

270 « royalme [...] est une dignité et une seigneurie et une honnourableté qui requiert industrie de gouverner et de garder le bien commun du peuple », *Id.*, p.109a, « Et donques les princes qui doivent garder la policie, se il ne faisoient selon les lays, il feroient contre leur dignité et contre leur office », *Id.*, p. 137b, « les princes sont pour garder justice et bonnes ordenances », *Id.*, p.185b, « le prince est garde de droit et de justice », *id.*, p. 234b. « Garder » a le triple sens de respecter et faire respecter et préserver.

271 «le prince ne peut jugier autrement que par la dit lay se ce ne est par une vertu ou par un droit appellé epyeke. Car par ce il ne fait pas contre l'intencion du legislateur ne contre justice ... Et tele chose est quant le prince dispense ou fait remission de peine pour le bien publique ou pour equité naturele et non pas pour autre affection», *id.*, p.137b, et LE, p.319.

272 «Et dient que le prince peut planter, esracher, edifier et detruire, promouvoir et deposer, instituer et destituer, transmuier ou translater, condempner et pardonner, tout a sa pleine volenté. Lesquelles choses Aristote diroient estre non pas royals mes tiranniques», LP, p.243a, «ce ne est pas bien de lessier en volenté de homme chose qui puisse estre determinée par lay. Et pour ce, de tant comme plusieurs de teles choses demeurent en la volenté des princes, de tant est la policie moins bonne et plus proceine a tirannie», *Id.*, p. 159a.

273 « Mes il me semble que peu a de difference se aucuns gouvernement selon leur volenté ou se il gouvernement selon lays lesqueles eulz meismes ont faictes sans le consentement de la multitude en leur faveur et a leur profit ou propre conferent et contre le bien publique », *Id.*, p.178a-b.

donc conserver sur lui un pouvoir de correction. Mais elle ne peut contraindre le prince à agir en vue du bien commun que par la parole et la raison. Dans son gouvernement quotidien, le roi s'entoure d'un conseil qui augmente sa prudence et son expertise, et qu'il doit écouter attentivement avant de trancher<sup>274</sup>. Le roi et son conseil ne forment toutefois qu'un petite partie de la multitude raisonnable qui a, collectivement, une plus grande expérience<sup>275</sup>. Les lois selon lesquelles le royaume est gouverné doivent être stables. Les circonstances exigent parfois qu'elles soit modifiées<sup>276</sup>. C'est dans cet exercice, rare et intermittent, qu'intervient la communauté. Le cas des mutations monétaires fournit l'un des meilleurs exemples de ce partage de la souveraineté. Si la monnaie doit être stable, il est parfois nécessaire de la conformer aux situations nouvelles, quand varie la masse métallique disponible dans le pays. C'est à la communauté qu'il revient d'en prendre la décision. Le prince l'applique, mais il garantit aussi, par son empreinte apposée sur les pièces, leur conformité à la loi et leur valeur publique. L'exemple illustre à merveille la fonction de continuité, effective et symbolique, que remplit l'autorité royale.

On peut également saisir la dépendance de cette autorité royale envers la communauté à travers le sens très large d'office public que donne Oresme au concept de « princey », qui traduit le latin *principatus*<sup>277</sup>. Il revient au roi de distribuer l'ensemble des offices nécessaires à la vie de la cité, mais il ne le fait qu'en tant que détenteur lui-même d'un « princey souverain » qui lui a été confié par la communauté et auquel il ne succède pas comme à un bien privé<sup>278</sup>. Ce concept lui permet également de dépasser l'opposition entre constitution royale et constitution politique, dont jouaient les précédents commentaires. Le « princey politique » s'exerce sur chacune des « cités partialz » qui composent le royaume, et se trouve à ce titre soumis au « princey royal »<sup>279</sup>. L'ensemble de la vie publique est ainsi régie par une hiérarchie d'offices publics auxquels ont accès tous les

274« il doit eslire gens de grande prudence et experts, et qui ont a cuer le bien publique [...] il doit en toutes manieres exhorter les et adjurer qu'il donneront conseil juste et expedient pour la chose publique, chescun selon son advis liberalment et franchement sans ce que le prince monstre ne par fiat ne par signe ne devant ne apres qu'il ait desplaisance de la deliberation de quelconque de eulz ne de tous, ne de leur correction », *Id.*, p. 329b-330a.

275« Meismement car toute ceste multitude de laquelle le roy et son familier conseil sunt ne petite partie scet miex considerer et ordener tout ce qui est bon pour la chose publique. Et aussi, ce que tous funt et appreuvent est plus ferme et plus estable, plus acceptable et plus agreable a la communauté et donne moins occasion de murmure ou de rebellion », p. 274a, « Pluseurs voient ce qu'un oeil ne voit pas. Et pour ce en la cité combien que un petit nombre soit vertueus et prudens, toutesvoies aucuns de la multitude ont veu aucunes experiences et en ont euz aucunes industries profitables au conseil que les plus prudens ne ont pas », *Id.*, p. 134a.

276« Les malvese lays anciennes sunt a muer et les autres aussi ou cas que il s'ensuivroit plus grant bien que n'est le mal contraire a la fermeté et reverence des lays anciennes. Et conviendroit que tel bien fust tres grant et aussi comme désiré de tout le peuple et pour necessité ou pour evidente utilité», *id.*, p.99a.

277« par princey Aristote entend souvent, ce semble, non pas seulement la souveraine domination mes generalement quelunque posté publique ou auctorité ou office publique honorable qui resgarde toute la communauté, ou aucun membre de elle », *id.*, p. 115b et p. 373a.

278« princey royal ne est pas une possession privée ne une chose familiale a laquelle l'en doie succeder par lignage selon les lays et les coutumes des heritages des citoiens, et ne est pas chose vendable ne partable ne de quoi l'en doit faire testament », *Id.*, p. 153a, et p. 109a, 155a.

279« Princey politique et royal sont sus une grande multitude ou communauté ; et different, car princey royal est souveraine et princey politique est sous princey royal, sus une cité ou un país, et est selon les coutumes et les lais du país », *Id.*, p. 45b.

citoyens qui forment la multitude raisonnable. C'est une hiérarchie qui ne connaît que deux degrés. Tous les princeys politiques et ceux qui concernent directement le bien public du royaume sont également soumis au princey souverain. Ils n'ont aucun pouvoir l'un sur l'autre, « aussi comme l'en diroit que la Chambre des Comptes ne eust a resgarder sus le Parlement, ne le Parlement sus elle »<sup>280</sup>. Les citoyens, pris individuellement, sont soumis au prince à travers cette hiérarchie d'offices, mais dans leur collectivité lui sont supérieurs.

La construction peut sembler fragile, et sa traduction institutionnelle bien délicate. Mais c'est sa logique interne qui nous importe ici. Elle ne tient que par un appel constant à la raison. La politique n'est pensable qu'en fonction d'une croyance au jugement libre, droit et sain qui fait la dignité de l'humain, pour reprendre les termes de Dante placés en exergue. Si l'homme peut se posséder lui-même par sa raison, la communauté politique peut également avoir prise sur elle-même par l'exercice d'une raison pratique collective<sup>281</sup>. C'est une raison qui est partagée, dans les deux sens du terme. Elle est commune à tous les citoyens, mais son exercice se répartit de façon inégale. L'exercice de la justice distributive demande en dernier ressort le jugement d'un seul<sup>282</sup>. Mais le prince est un homme mortel, qui peut être trompé par ses sens<sup>283</sup>. Son commandement et son jugement doivent s'éclairer de la prudence de quelques-uns. Il revient enfin à la multitude raisonnable tout entière de s'engager elle-même collectivement par l'élaboration des lois qui règlent la vie politique, et de vérifier que le prince, ses conseillers et ses officiers ne s'écartent pas de leur tâche quotidienne. Le recours à l'expérience du grand nombre, dont on a déjà signalé l'importance dans l'argumentation d'Oresme, est l'un des motifs les plus forts à cet élargissement de la délibération politique. Mais si la raison est ainsi partagée dans son exercice, elle ne peut être divisée par des conflits d'intérêts. Le bien commun est par principe unique, même s'il ne se dévoile qu'à travers la collaboration des individus dotés de prudence. C'est précisément l'unanimité de la multitude raisonnable, dans l'obéissance quotidienne ou dans la réformation intermittente, qui en constitue la garantie la plus forte.

On touche sans doute ici l'un des ressorts les plus fondamentaux de la pensée d'Oresme. L'obéissance au pouvoir est un acte de la raison. « Le prince et le seigneur doit pourvoier, ordener et commander. Et le subject doit obeïr et supposer et considérer que le prince commande bien, se il ne appert manifestement du

---

280 *Id.*, p. 258b.

281 Il ne s'agit en aucun cas ici d'une forme de monopsychisme d'inspiration averroïste, comme on en voit la trace chez Marsile qui parle d'une « anima universatis civium » (l'âme de l'ensemble des citoyens), *Defensor pacis*, I, 15, §6-7, *Le défenseur de la paix*, p. 134-6, mais seulement de la possibilité d'une discussion raisonnable entre les membres de la cité, cf. « la substance de l'intellect agent n'est pas différente de celle de l'intellect possible, étant multipliée selon la multiplicité des sujets », DA, p.177\*, « le seigneur et les subjects participent en vertu, et non pas en une maniere. Et est dit de ce quant a vertu intellectuelle », LP, p.73a.

282 « la science et art du roy, ce est politique, laquele est architectonique, ce est a dire que au prince par ceste science appartient a ordener de tous ars et sciences et estas de la cité sans exception », *Id.*, p. 311b, « le juge c'est le prince ou celui qui tient le lieu du prince ou qui le represente », LE, p. 316.

283 « Mes ce est un homme mortel qui peut pechier par desordenance, affection, ou estre deceu par malvese suggestion ou par fausse information », LP, p. 243b, « car les roys sunt hommes et pevent pechier », *Id.*, p. 237a. Cf. Marsile de Padoue, *Defensor pacis*, I, 18, §3, *Le défenseur de la paix*, p. 110.

contraire»<sup>284</sup>. Telle est «l'opinion vraie» que le sujet doit avoir, par laquelle il se soumet volontairement au prince<sup>285</sup>. La correction du prince, «par persuasion ou bonnes paroles», ne fait pas sortir de cette unité de la raison collective. Elle est au contraire ce qui la boucle sur elle-même. La convocation de l'assemblée réformatrice constitue le point sensible de ce bouclage. En monarchie ou aristocratie, il revient aux princes de l'ordonner, quand les cas le requièrent ou quand elle est dûment requise par la communauté. D'autres solutions seraient possibles, que la convocation à dates régulières ou dans des cas précis soit prévue par la loi, ou qu'un «princey» spécifique en ait la responsabilité<sup>286</sup>. Oresme ne choisit pas entre ces formules. Il n'évoque aucune possibilité pour l'assemblée à fixer d'elle-même la date de sa réunion suivante. L'assemblée n'a de pouvoir sur elle-même que par l'intermédiaire de la volonté du prince qu'elle conseille et persuade d'agir bien, ou par celui de la loi qu'elle se donne à elle-même. La reconduction de l'assemblée de décembre 1355 avait ainsi été, au terme des discussions, ordonnée par le roi et incorporée l'ordonnance de réformation<sup>287</sup>. On peut toutefois attirer l'attention sur l'idée de l'intervention d'un tiers, qui pourrait être le conseil, tenant ainsi un rôle de médiateur entre le prince et la communauté. L'ensemble de la procédure bute cependant sur la question de la tyrannie qui est caractérisée par son opposition à de telles assemblées<sup>288</sup>.

Ces développements sur la nature raisonnable de la vie politique ne nous ont éloignés qu'en apparence du problème de la violence. Le mouvement violent est défini en physique comme l'opposé du mouvement naturel. Caractérisé par l'arrachement d'un corps à son lieu naturel, il a pour caractère central une incapacité à durer. Dans le domaine éthique, la violence est prise comme synonyme de l'injustice, et action qui échappe à la volonté raisonnable. En politique, elle se présente comme asservissement d'êtres libres par nature<sup>289</sup>, ou rébellion contre un

---

284«quant il dit que le citoyen doit avoir opinion vraie, il me semble que il doit avoir opinion que le prince ordene bien et le prince doit bien ordener. Donques le subject doit avoir opinion vraie en tant comme subject ; car le prince et le seigneur doit pourvoer, ordener et commander. Et le subject doit obeir et supposer et considérer que le prince commande bien se il ne appert manifestement du contraire», *Id.*, p. 124a.

285« en vrai royaume sunt deux choses [...] une est que le roy gouverne au profit des subjects ; autre est que il lui sunt subjects de leur volenté », *Id.*, p. 146b.

286« il est possible que par la lay est ordené et assigné temps determiné quant ceste assemblée doit estre faite ; si comme anciennement fu establi que les conciles de Sainte Eglise fussent de an en an a certain terme. Item peut estre que par la lay sunt determinés et designés certain cas lesquelz il quant il aviennent, il convient faire ceste assemblée [...] aucunes foiz un princey ou office est a ce depute et la puissance de assembler la multitude quant il semble expedient ; si comme ceulz que Aristote appelle proconsulz, et ceulz que il appelle le conseil [...] aucunes foiz en aristocratie et en royalmes, les principalz princes ont puissance de faire ceste congregation et la doivent faire toutes foiz que les cas le requierent et il est possible ou quant il sunt requis deument », *Id.*, p. 274b. Sur ce point, Marsile énonce seulement que « la manière de s'assembler [...] diffère selon la diversité des pays. Mais [elle] est toujours faite par l'autorité du législateur ... », *Defensor pacis*, I, 15, §2, *Le défenseur de la paix*, p.132.

287« Et pource que les dites aides ne sont accordées que pour un an tant seulement, les personnes des trois estaz dessusdiz par euls, ou leur procureurs souffisamment fondes, s'assembleront en nostre ville de Paris a la feste de la Saint André prochain venant pour nous conseiller et aviser sus le fait de nos guerre », *Ordonnances*, t.3, p. 25-26, art. 7.

288« l'en doit savoir qu'en tyrannie et en olygarchie les princes ou tirans tiennent la souveraineté sus tout le peuple et sus les lays et sus la policie. Et ne current de assemblées de peuple, mes les ont suspectes, et aucunes foiz les deffendent », *Id.*, p. 274a.

289« En vrai tyrannie sunt deux choses: une est que prince gouverne a son propre profit, l'autre est

assujettissement naturel. À tous ces titres, elle est rigoureusement l'autre de la raison naturelle. Elle ne se manifeste qu'à travers les défaillances de la raison. Mais par principe, cet écart de l'ordre naturel est incapable de persévérer dans sa propre durée. C'est donc au sein même de l'organisation de la raison, dans sa possibilité de défaillir, qu'il faut chercher les causes de la violence. Aristote indique brièvement, au début du premier livre, un parallèle entre structures anthropologiques et politiques. Oresme y apporte une glose importante. Il y renvoie expressément dès le *Livre de Ethiques*. Ce court passage, qui fournit ainsi une liaison entre les deux parties du corpus éthico-politique, autorise à mettre en regard de sa pensée politique sa propre anthropologie. C'est sur le modèle d'une domination de l'âme sur le corps qu'est fondée la domination naturelle des libres sur les serfs<sup>290</sup>. La domination politique s'apparente à celle, plus difficile, de l'entendement sur les appétits, qui parfois se rebellent<sup>291</sup>. Cette difficulté est particulièrement aiguë chez Oresme en raison de son option pour une dualité des formes substantielles dans l'homme. L'enjeu était de concilier la définition aristotélicienne de l'âme comme forme du corps, à la nature immatérielle de l'âme. Il lui est nécessaire de penser la coexistence dans un même sujet d'une forme matérielle du corps, et celle d'une forme spirituelle dépourvue d'extension. Écartant la synthèse thomiste, sa solution consiste à distinguer l'âme sensitive corruptible, engendrée à partir de la puissance de la matière, d'une âme intellectuelle incorruptible<sup>292</sup>. L'articulation entre celles-ci se produit sur deux versants, et trahit une instabilité constitutive. Du point de vue de la connaissance pratique, l'intellect dépend de l'appréhension par les sens qui peut être incertaine ou trompeuse. Du côté de l'action, « l'appetit ou volenté est aucune foiz meu de entendement et de raison, et aucune foiz de la sensualité ». Ce sont précisément par ces deux failles que peut s'engouffrer la violence qui emporte l'être humain hors du règne de la raison. Mais cet écart, qui assure à l'âme intellectuelle sa liberté par rapport aux sens, constitue en même temps la distance à partir de laquelle elle peut s'imposer à leurs suggestions. Pour saisir les modalités de cette domination, à travers laquelle l'humain accède à son statut d'animal rationnel, un second point est à considérer. Dans l'âme intellectuelle, l'intellect et de la volonté sont indissolublement liés. Ils ne forment pas deux puissances distinctes, mais se présentent comme « deux actes et deux mouvements de l'âme »<sup>293</sup>. L'assentiment est subordonné causalement à une appréhension première qui lui présente le bien auquel elle ne peut qu'opiner. L'acte qui est propre à la volonté est celui par lequel elle peut « suspendre la prosequcion ou accion et soy arrester et deliberer plus a plain »<sup>294</sup>. Cette notion d'une volonté

---

que il opprime ses subjects par force et par violence et tient en servitude contre leur volenté », *Id.*, p. 147a.

290 « Et l'ame a sus le corps domination et princey despotique » (trad.), ainsi glosé : « Car aussi comme le serf, en ce qu'il peut faire, est du tout en obeissance du seigneur et ne peut resister ne contrarier, semblablement est le corps et les membres ou resgard de l'ame », *Id.*, p. 53b.

291 « Car aussi comme les citiens qui sunt frans pevent non obeir au prince, semblablement l'appetit peut desobeir a l'entendement ou a raison. Et la cause de la difference dessus dicte est car le corps ou les membres, comme sunt lez mains, sunt meuz de l'ame seulement, mez l'appetit ou volenté est aucune foiz meu de entendement et de raison, et aucune foiz de la sensualité, comme seroit par concupiscence. Et pour ce ne est il pas du tout subject a raison », *Ibid.*

292 Benoît PATAR, *DA*, p. 170\*-177\*.

293 *DA*, L.3, q. 17, p. 441-447, « Utrum intellectus et voluntas in eodem supposito distinguantur ».

294 « Se l'ame intellectuelle fust corporele comme est l'ame sensitive, elle feist toutes ses operacions selon l'inclination de la complexion du corps et selon l'inclination qui est causée des corps du ciel ».

« suspensive » est directement reprise de Buridan<sup>295</sup>. Elle permet, lorsque le jugement semble incertain, de retarder sa mise en oeuvre dans l'attente d'une délibération plus complète. De la sorte, c'est la connaissance imparfaite d'objets particuliers qui peut être surmontée. Sur l'autre versant, la maîtrise de la concupiscence par l'appétit intellectif se réalise à travers l'habitude par laquelle se construit la vertu qui « encline toujours a eslire bien »<sup>296</sup>. Elle réclame une constante discipline sur soi-même. En l'absence de celle-ci, la volonté se laisse aller aux sollicitations des sens, jusqu'à brouiller les possibilités d'un jugement raisonnable. Le point ultime est atteint dans le cas de l'incontinence qui est comme une « maladie continue et incurable »<sup>297</sup>.

Cette structure anthropologique est transposée dans le domaine politique. Les mêmes concepts se retrouvent dans les deux champs, sans que leur contenu se transforme. On a déjà vu comment Oresme expliquait l'acte intellectuel intérieur du conseil en donnant en exemple l'activité extérieure du conseil politique. De l'un à l'autre domaine, il n'y a cependant pas de rapport simple d'analogie. Tout l'enjeu est de déterminer les points d'applications pertinents de ces fonctions intellectuelles qui permettent à la policie d'accéder, à l'image de l'humain, à une maîtrise d'elle-même. La différence essentielle entre les deux ordres tient à la médiation du langage par laquelle passe l'exercice collectif de la raison politique, ainsi qu'à l'existence nécessaire d'un lieu supérieur du pouvoir qui constitue l'unité de la communauté politique. On peut attirer l'attention sur l'argument qu'Oresme oppose à l'idée que l'humanité entière pourrait être comparée à un microcosme. C'est « la difficulté de converser ensemble civilement et [...] la impossibilité de estre sous un homme » qui est en cause<sup>298</sup>. À l'inverse, ces deux dimensions sont essentielles à l'existence d'une communauté politique suffisante à elle-même.

Ces deux éléments déterminent les conditions de possibilité de la vie politique. Celle-ci s'organise à travers un acte réflexif qui seul assure que la volonté d'aucune partie de la cité ne se laissera aller à l'injustice et la violence. Il est possible de le décrire sous la forme d'un cercle de la raison. Oresme, on l'a suffisamment montré, a conscience des faiblesses humaines. La domination de l'intellect n'est jamais assurée ni stable. Il n'est pas possible de loger le principe régulateur dans une seule

---

en sa nativité ou autres, et ne eust point de liberté. Mais l'ame intellective n'est pas corporele ne materiele, mais est incorporele et espirituele. Et pour ce, combien que la complexion, qualité et condicion du cors humain et les passions ou desiriers de l'ame sensitive enclinent celle partie intellective a aucunes operacions ou li actraient, toutesvoies n'est ce pas de necessité ne par contrainte. Car elle y peut resister par sa liberté. Et posé que la chose li appere bonne de premiere face et de premier mouvement, neent moins elle peut suspendre la prosequcion ou accion et soy arrester et deliberer plus a plain », *LE*, p. 201-202

295 Jack ZUPKO, « Freedom of Choice in Buridan's Moral Psychology », *Medieval Studies*, 57, 1995, p. 75-99.

296 *LE*, p.184.

297 « Une personne, quant elle par incontinence poursuit des delectacions et procede en tant qu'elle est encheue ou vice de desactrempance (intempérance), elle est aussi comme celui qui est en maladie continue et incurable », *LP*, p. 184b.

298 « chescun homme est un petit monde : homo est microcosmos. Et aussi chescun royaume ou cité peut estre dit un petit monde ; mes la multitude universele des hommes, pour la difficulté de converser ensemble civilement et pour la impossibilité de estre sous un homme, ne peut estre dit un corps ne un royaume ne un petit monde. Mes est plusieurs petis mundes, ce est assavoir, plusieurs personnes, plusieurs royaumes et cités qui sunt parties du grant monde », *Id.*, p. 292b.



personne, ni même dans la multitude entière. Si vertueux que soient les humains, ils ne le sont que par la force de l'habitude. La loi, au contraire, « est plus durable et n'est pas si variable »<sup>299</sup>. Elle constitue « un entendement, pource qu'elle est selon pure raison, sans mixtion de appetit sensitif »<sup>300</sup>. La domination de la loi est au coeur de la vie politique. C'est elle qui lui donne sa forme, « car cité est cité et a son estre par ordenance »<sup>301</sup>. Inversement, « là ou les lays ne ont domination, ce ne est pas proprement policie, mes est corrupcion de policie »<sup>302</sup>. Si les bonnes lois ne sont pas scrupuleusement respectées, « toute la policie se deffait peu a peu »<sup>303</sup>. Oresme insiste souvent sur la nécessité de ne laisser à l'arbitrage des juges aucun cas général qui pourrait être fixé par la loi<sup>304</sup>. Ce statut cardinal de la loi permet de comprendre la supériorité du droit écrit sur la coutume. Si la loi est pure raison, elle ne peut être inhérente à des pratiques corporelles, ni même à des habitudes vertueuses. Elle s'abstrait de ces pratiques pour établir une norme en regard de laquelle peuvent être jugées les actions humaines. C'est également le statut de l'oral par rapport à l'écrit qui est en jeu. « Loy est la descripcion de droit en escript ou en pensée ou en mémoire »<sup>305</sup>. La loi peut être saisie en langage mental et conservée par la mémoire, mais elle se communique et se préserve dans l'espace politique sous une forme écrite qui garantit contre les défaillances de la parole. Le droit est écrit pour pouvoir être dit et redit sans que sa lettre varie. Si la loi fournit une mesure des actions, comme la monnaie procure une mesure des choses, elle doit être proportionnée aux personnes qu'elle juge. Le droit positif n'est pas donné par Dieu, mais établi par les citoyens. Il ne peut être meilleur que ce que permet de concevoir l'expérience et la vertu de la multitude. Mais puisque les faits humains sont changeants, sa conformité à la matière qu'il informe a besoin d'être régulièrement réformée. On découvre ainsi l'arrière-plan de la notion centrale de « reformation ». Le terme n'indique bien sûr pas une amélioration, mais au contraire un retour à l'ordre. Il conserve cependant une dimension créatrice. La réformation ramène en effet le prince et ses officiers aux devoirs de leurs dignités en même temps qu'elle adapte la loi aux circonstances ou au nouvel état du peuple.

L'accès à la politique passe par l'abstraction de la loi. Elle seule peut exprimer une permanence de la raison. Mais sa mise en oeuvre parmi les hommes faillibles

---

299 « Mais toutefois, la bonne loy fait plus au gouvernement que ne le fait le bon prince, pour ce que elle est plus durable et n'est pas si variable comme le prince, ne comme la volenté du prince », *LE*, p. 301.

300 « Et donques est il plus expedient de estre gouverné par lay que par volenté de homme », *LP*, p. 158b.

301 *Id.*, p. 115b. L'ordonnance est synonyme de la loi : « bonnes ordenances lesqueles sunt equivalentes as lays et a drois et sunt drois », *id.*, p. 109b. Cf. aussi « Car les hommes ou les gens sunt la matiere de la cité, mes l'ordenance et la gubernation de elle, ce est la forme de elle. Et policie, ce est l'ordenance dez habitans de la cité », *Id.*, p. 119a.

302 *Id.*, p. 159b.

303 « prevarication est quant aucune bonne lay, coustume ou ordenance est delessié ou cassée ou rompue. Et ce doivent soigneusement eviter les gouverneurs de la policie, car autrement toute la policie se deffait peu a peu... quant ceulz qui doivent gouverner la policie lessent passer ou enfreindre ou eulz meismes muent aucune ordenance, combien que ce semble peu de chose, il avient apres que une autre chose est muée et puis une autre ; en tant que finalement toute la policie est altérée et ne est pas telle comme devant », *Id.*, p. 225a-b.

304 « Car si comme il appert ou commencement de Rhetorique de Aristote, nulle chose que l'en peut determiner par mettre lay ne doit estre commise ou lessié en l'arbitrage ou volenté des juges », *Id.*, p. 102b et p. 159a, 243b ; *LE*, p. 317.

305 *LE*, p. 300.

réclame une scission intérieure. C'est alors qu'apparaît le cercle de la raison pratique, qui reproduit dans l'espace collectif le contrôle mutuel qu'exercent dans l'âme l'intellect et la volonté. Obéissance et correction réciproques en sont les deux moments liés. C'est en obéissant aux lois que le prince peut commander et réprimer par la force les « malices » de ses sujets<sup>306</sup>. Son jugement, ramenant une loi universelle<sup>307</sup> à des cas particuliers, peut se heurter à l'injustice apparente de la loi générale. La volonté suspensive fait alors appel à la vertu d'« epyeke » qui transcende le droit positif<sup>308</sup>. De même, dans ses commandements, cette volonté retarde la décision jusqu'à ce que la délibération et le conseil soient mûrs. Les sujets obéissent par la raison aux ordres justes. Mais ils disposent également d'une volonté suspensive qui s'exprime face à des actes du prince manifestement injustes. La suspension de l'obéissance n'est alors pas une désobéissance<sup>309</sup>, mais la réclamation d'une conformité de l'ordre à la loi générale. De plus, cette réclamation ne peut être individuelle, mais collective et unanime. Le cercle ne se boucle enfin que lorsque la raison du prince fait droit à cette suspension de l'obéissance en acceptant la correction. Le bien commun se dévoile ainsi continuellement dans ce cercle de la raison, et seulement là. Le refus de la solution séditeuse, c'est à dire de la correction violente, est inscrit principiellement dans la possibilité même d'une vie politique.

On comprend mieux ainsi le problème insoluble que pose le cas d'un prince qui abuserait de sa dignité et se refuserait à entendre raison. Le thème du tyran incorrigible, prototype même de l'incontinent invétéré, semblerait rendre inévitable la sédition. « Mes est aussi comme une chose laquelle l'en peut bien rompre et depecier, mes l'en ne la peut ployer ne drescier »<sup>310</sup>. Une communauté raisonnable ne pourrait longtemps supporter un prince injuste<sup>311</sup>. Mais d'une certaine façon, ce type de situation semble être presque impensable pour Oresme. La policie est par définition conforme au peuple qui la compose. Il y a comme une identité nécessaire entre la nature du prince et celle du peuple<sup>312</sup>. L'extériorité divine qui commande l'obéissance au mauvais roi semble fournir la règle de cette identité. Distributeur des pouvoirs, Dieu attribue à chaque peuple le prince dont il est digne. Son décret

---

306 « les malices qui sunt dedens [...] ne pevent estre repremé fors par force et par contrainte », *LP*, p. 96a.

307 « Et ne peut l'en faire les lays escriptes fors en universel », *Id.*, p. 98b.

308 La plus longue question posée par Oresme dans le *Livre de Ethiques* résout ainsi la question de savoir « se le juge doit condempner celui que il scet certainement estre innocent ou cas que il seroit prouvé par tesmoins en forme de droit que il est coupable », *LE*, p. 316-321.

309 « Et ideo est differentia inter nolle et non velle, quia nolle est fugere, immo est velle agere, sed non velle est simpliciter negatio », *DA*, p. 446.

310 « le tiran ne ses conseillers ou complices ne pevent estre corrigiés par persuasion ou par bonnes paroles ... Et donques appert que coaction ne persuasion ne bon mouvement ne pevent communelment ceste tirannie corriger ou reduire a bon princey. Mes est aussi comme une chose laquelle l'en peut bien rompre et depecier, mes l'en ne la peut ployer ne drescier », *Id.*, p. 184a.

311 « injustice ce est chose violente et contraire a la nature de la communication politique. Et donques elle ne peut durer longuement ne franche multitude et qui ne est vile ou bestial ne le peut longuement endurer », *Id.*, p. 313b, « Car se le peuple avoit princes contre sa volenté et il ne peust corriger leur malz et leur oppressions, il seroit serf. Et pource que il ne pourroit endurer tele servitude, il feroit rebellion », *Id.*, p. 112b. Cette situation explique la seule glose où Oresme reconnaît qu'il faut vouloir la sédition : « Car tirannie est communelment destruite par la sedition ou la conspiration des subjects, et a ce convient povoir et vouloir », *Id.*, p. 248a.

312 Une telle identité est marquée absolument chez Engelbert, qui juge impossible d'avoir un prince juste sur un peuple injuste, ou l'inverse, *De ortu*, ch. 11, p. 760-761.

rend juste la soumission d'un peuple pécheur aux injustices d'un mauvais roi. La multitude devenue totalement servile et bestiale serait incapable de corriger son tyran, « par sa misere et pour son pechey elle ne est digne de povoir et de savoir et vouloir ce faire »<sup>313</sup>. C'est justement qu'elle tombe sous le joug de la domination despotique qu'elle mérite<sup>314</sup>. Dans une telle policie vicieuse, à suivre Cicéron, on pourrait juger la « chose publique » totalement abolie<sup>315</sup>. Un autre passage indique qu'une telle multitude serait d'elle-même incapable de former une communauté politique<sup>316</sup>. À sortir du cercle de la raison, sans possibilité de retour, on tombe hors de la vie politique proprement dite.

Mais s'il reste quelque trace de raison au sein de la communauté, elle doit avoir un moyen de corriger son prince, et lui d'être corrigé, « et meismement quant les oppressions et tyrannies sunt tres excessives »<sup>317</sup>. Oresme n'énonce pas clairement jusqu'à quel point peut être poussée cette correction de l'incorrigible. La déposition du tyran - qui ne présente aucune difficulté pour Marsile de Padoue - n'est qu'évoquée, sans être nommée, à travers les exemples de Néron et d'Athalie. Le problème est en réalité insoluble pour le philosophe, et c'est le théologien qui doit prendre la parole<sup>318</sup>. « Comme le peuple est puni par le prince qui en ce fait mal, semblablement peut estre que le prince est puni par sedition, laquele est mal ». Ce n'est pas la violence qui s'oppose à la violence, mais le mal qui répond au mal. L'équation est particulièrement périlleuse, puisqu'il s'agit de concilier saint Paul (« la damnation de ceulz est juste qui dient : faisons malz afin que biens viennent ») et saint Augustin (« Dieu fait venir le bien du mal »). C'est la parole du Christ, déjà entendue chez Marsile dans un tout autre contexte, qui résout la tension : « il est nécessité que esclandes viennent, et toutesvoies celui est maudit par qui esclande vient ». Le meurtre fait passer, pour un instant, hors politique, au-delà de toute raison humaine. C'est l'inconnaissable de la volonté divine qui se manifeste à travers ce bien paradoxal. « Et Boece dit qu'il s'adresce toutes choses a bien »<sup>319</sup>.

---

313 LP, p. 204b.

314 « Un autre cas seroit se la multitude subjecte devenoit ou fust faite vilz, bestiale et servile [...] Et que elle ne fust plus digne de gouvernement royal, et que par sa misere eust deservi soustenir princey despotique, ce est a dire, qui tient les subjes en sevitute [...] Mes ce ne seroit plus policie royal », *Id.*, p. 244a-b.

315 « Aristote distingue ces gouvernemens sous le nom de policie et Tullus les distingue sous le nom de chose publique et dit qu'es trois malvès gouvernemens la chose publique ne est pas vicieus si comme il avoit dit devant, mes elle est simplement et du tout nulle. Et tout ce peut estre acordé par raison, car la chose publique, ce est le bien commun et est la fin a quoy tent bonne policie. Et donques la chose publique est nulle en malveses policies [...] Et toutesvoies, sunt ce policie, mes il sunt vicieuses », *Id.*, p. 128b.

316 « se telle multitude servile estoit, elle ne feroit pas communion ou communauté politique et ne seroit pas cité, car cité est de gens frans », p. 150a. Seul un civilisateur venu de l'extérieur peut « assembler gens espartis et presque salvages et les enduire a vie civile et conversation politique », *Id.*, p. 147b.

317 *Id.*, p. 204b.

318 James Morgan BLYTHE, *Ideal government*, p. 238-9, se montre ici peu attentif à la difficulté du texte et à ses changements de registres.

319 « mes est aussi comme le peuple est puni par le prince qui en ce fait mal, semblablement peut estre que le prince est puni par sedition, laquele est mal. Si comme fu Jules Cesar et David par la sedition que fist Absalon son filz. Et est possible d'une chose que un la faice injustement et l'autre la seuffre justement. Et aussi comme nostre seigneur dit que 'il est nécessité que esclandes viennent, et toutesvoies celui est maudit par qui esclande vient' (Lc 17, 1) ; semblablement aucunes foiz de sedition vient grant bien et peut estre expediente. Car si comme dit Saint Augustin, Dieu fait venir le bien du mal. Et Boece dit qu'il s'adresce toutes choses a bien », *Id.*,

Cette formule, qui jouait un rôle crucial dans la réfutation de l'empire, signifie tout autre chose qu'une immanence de la justice divine dans ce monde. Elle pointe, au contraire, l'infinie distance de Dieu, et l'opacité de sa volonté à la raison humaine. Le mot de tyrannicide n'est pas prononcé, mais l'allusion à Jules César ne peut laisser planer aucun doute sur ce dont il s'agit. Cet acte n'est donc ni recommandable, ni justifiable. Le meurtrier est «maudit» par son geste, même s'il pourra peut-être ensuite être pardonné. Si le meurtre peut être accueilli avec soulagement, il n'en manifeste pas moins un échec de la vie politique.

Il ne peut y avoir, en fait, de solution politique au dilemme du prince incorrigible. Le thème est repris une seconde fois, en un point du texte qui ne le nécessitait guère. Il s'agit en fait pour Oresme d'opposer un contrepoids rhétorique à l'exposé des méthodes quelque peu amoraux qui permettent aux tyrans de se maintenir. Réprouvant violemment ces techniques, il annonce alors, plus qu'il n'expose, à l'aide d'une série d'arguments scripturaires que de tels tyrans ne peuvent longuement durer. Le dernier d'entre eux, qui est le seul à dire comment le tyran chutera, ramène au thème de la guerre juste : « Et aucunes foiz gens estranges destruisent telz tirans »<sup>320</sup>. Le cas du tyran incorrigible fonctionne, comme celui de la guerre juste, en tant que situation limite et péril qui menace la société politique. Par contraste, il permet de mieux faire ressortir les traits d'une policie vertueuse, sa fragilité, et les moyens de la préserver.

Dans cette perspective, la question de la vertu du prince, et de son éducation, doivent tenir une place centrale. Le choix fait par Oresme, après la faillite des états, suffirait à le montrer. Aristote semble indiquer que « le roy doit excéder tous les autres en excellence de vertu »<sup>321</sup>. La vertu propre au prince est une prudence politique qui ne se compare pas directement à la « sagesse » des contemplatifs<sup>322</sup>. Mais même dans ce registre, Oresme demande seulement une prudence suffisante, et non la plus haute qui puisse être. L'excès de prudence ne doit pas autoriser la contestation des pouvoirs installés, pour la simple raison que le respect du pouvoir est constitutif de cette prudence<sup>323</sup>. Le même raisonnement s'appliquait déjà au respect des polices voisines. Oresme le fait également jouer pour la distribution des offices inférieurs<sup>324</sup>. Si la prudence est nécessaire pour que le prince

---

p. 204b-205a.

320 *Id.*, p.252a.

321 *Id.*, p.109b. Jean de Paris est le premier auteur latin qui cesse de définir le roi par sa vertu exceptionnelle, cf. Thomas RENNA, « Aristotle and the French Monarchy, 1260-1303 », *Viator*, 9, 1978, p. 309-324.

322 « il ne s'ensuit pas que un homme contemplatif doit estre prince pour ce que sa vie est plus digne et plus beneurée que la vie des autres », *Id.*, p. 286b, « il ne convient pas que celui qui ordene les gens en aucuns sieges soit plus digne que chescun dont il ordene », *Id.*, p. 312a.

323 « Car se [le roi] fust souffisant [...] il ne est pas a entendre que il deust estre destitué ou frustré de son droit pour cestui (plus vertueux). Item, se un roy avoit en son royaume un ainsi excellent en prudence politique et approuvé en vertu ou plusieurs, comment que il fust des autres biens, il les devoit honorer et amer. Car jamais ne voudroient faire fors bien », *Id.*, p. 145b.

324 « considéré la souffisance de deux personnes selon les accidens pertinens a tele office ou honneur [...] se le prince ou prelat prefere a tel office le moins souffisants, combien qu'il soit souffisant, devant le plus souffisant, il fait injustice [...] Mes pource que comparoisons sunt haineuses et qu'en ce seroient difficultés innombrables et plais ou controversies interminables et que celui qui a fait tele distribution pourroit dire que il cuidoit bien faire et qu'il peut estre que le recevant accepte et tient justement le benefice, pour ce est il nulle lay ne ne doie estre par quoy tele collation doit estre rappelée ou adnullée [...] ou par quoy le distribuant puisse estre repris ou pugnè », *Id.*, p. 139b. Cette argument développe une question sur les *Sentences*, Ph. Böhner, «Eine

accomplisse sa fonction, elle doit également lui permettre d'agir sur lui-même. Comme on l'a vu, il est en effet nécessaire que le roi puisse réfréner de lui-même la tendance naturelle à l'accroissement du pouvoir<sup>325</sup> et se soumettre à la correction raisonnable du conseil et de l'assemblée. L'exigence d'une telle vertu intellectuelle fait de la folie un empêchement évident à exercer la dignité royale<sup>326</sup>.

L'exercice de la raison collective passe par la parole mais celle-ci peut être trompeuse. Elle fait appel aux sens. Elle n'agit qu'en mettant les passions en mouvement. De la sorte, elle possède un pouvoir inquiétant qui peut, sous de fausses apparences, faire passer le mal pour le bien. Deux figures symétriques, qui jouent abusivement de ses pouvoirs de la langue, menacent en permanence l'exercice public de la raison. Ce sont d'une part les « adulateurs » qui flattent la tendance naturelle à l'accroissement du pouvoir. À travers ces mauvais conseillers, Oresme vise le plus souvent les juristes qui font croire au roi comme au pape qu'ils sont au-dessus des lois<sup>327</sup>. Mais il existe aussi une autre forme de flatterie tout aussi dangereuse. Ce sont les « démagogues » qui font croire au peuple qu'il doit détenir tout le pouvoir et le poussent à se rebeller contre les princes et la loi<sup>328</sup>. « Tele multitude est comme une chose impetueuse, et est tantost tournée d'une part puis d'une autre a la persuasion de telz demagoges », écrit Oresme qui a vu la foule parisienne séduite par Étienne Marcel<sup>329</sup>. Ces deux figures jumelles sont le plus souvent présentées ensemble<sup>330</sup>. Au-delà des apparences, elles commettent en effet la même erreur qui est d'exciter la volonté de l'une des parties détentrice de la souveraineté contre l'autre, rompant ainsi l'exercice réflexif de la raison politique. La volonté seule, hors du contrôle de la raison, incline à l'injustice et la violence tant le prince que le peuple et mène à la tyrannie. La préservation de la bonne police réclame de plier ces volontés à la raison, par la scission de son exercice. On retrouve bien ainsi le motif fondateur de la constitution mixte et de la domination de la loi. Contre de tels flatteurs, le conseiller prudent doit chercher à faire entendre

---

Quaestio», art. 5, p. 327 : « Utrum preponens scienter insufficientem in electione seu promotione ecclesiastica vel prelativa peccent [...] omnis talis peccet mortaliter et graviter ; et nihilominus lex ista humana est sancta et iusta que non admittit istam oppositionem nec permittit in foro exteriori super hoc fieri questionem ».

325 « Semblablement la posté royal aussi comme vertu est en un moien. Et nul roy ne est enclin a la appetissier mes plus a la accrestre. Et pour ce, aussi comme naturellement elle va en cressant, se par tres grande excellence de prudence les roys de eulz meismes ne chastient et refreinent ou repriment ceste inclination », *Id.*, p. 243a.

326 « Car si comme dit l'Escripture : *Rex insipiens perdet populum suum* (Eccl. 10, 3). Un roy fol met son peuple a perdicion. Et pour ce, se celui a qui vient la succession estoit ydiot ou tres pervers, l'en y devroit pourveoir de remede », *Id.*, p. 109b, 156a, 241a.

327 « par la fausse opinion et malvese suggestion de telz adulateurs ou flateurs ont esté faites ou temps passé aucunes lays lesquelles attribuent as princes qu'il sunt par desus les lays », *Id.*, p. 243a, « plusieurs par adulation ou par ignorance ont persuadé as Sains Peres que il usoient de plenitude de posté », *Id.*, p. 160a, 178b, 184b, 227b, 243b, etc.

328 « pour ce que le peuple ne veult estre gouverné par lay, il convient qu'il soit mené par aucun qui le conduist a la volenté du peuple et a la sienne. Et tel demagoge fu en Flandres, un appellé Jaques d'Artevele. Et es cités d'Ytalie ont esté plusieurs telz », *Id.*, p. 174a, 175a, 215a, 216a, etc.

329 *Id.*, p. 174b.

330 « comme les demagoges flatent le menu peuple et leur funt acroire que tel peuple a toute puissance civile, et par ce, il les menent jusques a la derreniere espece de democracie qui equipper a tyrannie ; semblablement les adulateurs ou flateurs traient les roys a tyrannie et les funt issir du moien et passer la posté modere desus dite », *Id.*, p. 243b, « Et telz sophismes funt les flateurs et les demagoges as princes et as peuples », *Id.*, p. 226a.

la parole vraie. Une fois encore, l'entreprise de traduction d'Aristote se révèle comme une véritable intervention politique. Si la parole seule peut mettre en danger le royaume, le seul élargissement du vocabulaire politique de la langue française est déjà une contribution majeure à la « la reformation et salvation du bien publique »<sup>331</sup>.

Il est toutefois notable que, de sa lecture de Cicéron, Oresme ne développe aucune théorie de l'éloquence. La persuasion a constamment chez lui une connotation négative. Elle désigne, dans l'argumentation scientifique, les raisonnements qui ne concluent pas avec certitude, et, en politique, les discours qui portent à suivre les passions. La parole juste est au contraire celle qui amène autrui à reconnaître, en soi-même, la pure intellectualité du vrai et du bien. C'est la structure même de son anthropologie qui l'empêche de penser l'éloquence autrement que comme flatterie. « Et donques quicunques conseille au roi pour lui faire plaisance chose qui est contre le bien publique de son royaume, il ne est pas ami du roy »<sup>332</sup>. La double vertu de justice et d'amitié se noue ici en amour du bien commun autant qu'en exigence de parole sincère. À ce titre seulement, un citoyen pourrait se dire «ami du roi».

La prudence politique doit aussi chercher à prévenir les causes possibles de ces expressions exacerbées de la volonté. La modération des pouvoirs du prince et son éducation en constituent l'une des faces. La prévention des occasions de sédition en est le symétrique. Aristote indique les causes principales des dissensions par lesquelles les polices sont changées. Tout au long de ses gloses, Oresme y revient sans relâche. L'inégalité excessive des possessions attise les convoitises et les conflits entre riches et pauvres<sup>333</sup>. On voit déjà ses effets à l'oeuvre au sein de l'Église elle-même<sup>334</sup>. La distribution injuste des offices<sup>335</sup> ou l'élévation soudaine de certains aux plus hauts honneurs<sup>336</sup> peuvent aussi causer les mêmes effets. Et comme la levée d'impôts produit également de telles rebellions<sup>337</sup>, le roi doit vivre de ses revenus propres<sup>338</sup>.

---

331 *Id.*, p. 205a.

332 « Et donques quicunques conseille au roi pour lui faire plaisance chose qui est contre le bien publique de son royaume, il ne est pas ami du roy », *LP*, p. 162a.

333 « Quand les uns sunt tres povres et les autres tres riches et les autres sunt moiens, il avient communelment que les tres povres ou les tres riches funt les seditions et commotions et rebellions. Et sunt souvent contraires les uns as autres », *Id.*, p. 187a, 88b, 91a, 94b, 144b, 189a.

334 « Et appert assés par ce que nous voions, jouxte ce que fu dit ou chapitre precendent, que ja pieça aucuns povres de ceste policie murmurent et parlent contre les autres en disant que gens d'Eglise ne doivent pas avoir teles possessions et que les premiers prestres ne menoient pas tel estat. Et les autres au contraire ont ces ici en despit et les reputent envieus, mescheans et truans », *Id.*, p. 189b.

335 « Car quant il considerent que ceulz les veulent tousjours tenir en subjection, qui ne sunt pas melleur que eulz, adonques il funt seditions. Et par ce, presque tous les royaumes anciens ont esté transmués ou adnullés », *Id.*, p. 323b.

336 « Car telz, soudainement eslevés, sunt souvent prejudiciables a la policie tant pour ce que aucuns telz par ingratitude machinent contre les princes qui leur ont bien fait [...] Ou pour ce que plusieurs aiment moins les princes et leur gouvernement pour teles promotions et en ont envie et despit et sunt meus soudain a faire sedition. Et comme dit Aristote, teles grandeurs soudaines sunt souvent tost passées », *Id.*, p. 227b.

337 « pource que ceulz de Crete ne avoient pas guerres leur princes ne faisoient pas grans tailles pour quoy le peuple eust acheson de faire murmure », *Id.*, p. 107b.

338 « le roy doit estre par soy souffisant en tous biens sans indigence », *Id.*, p. 145b.

## *La continuité du royaume*

« La principal chose a quoy tout legislateur doit entendre, ce est a eviter sedition »<sup>339</sup>. Le débat sur la meilleure forme d'accession au pouvoir fournit l'un des points d'application les plus forts de cette règle. Elle en révèle en fait l'enjeu ultime. L'exigence d'unité et d'unanimité forme une condition indispensable de la continuité de la policie. Le concept de policie fait tenir ensemble, inséparablement, un peuple et un type de gouvernement. Oresme ne dispose d'aucune autre notion qui pourrait exprimer une subsistance autonome du corps politique, par delà les aléas de son existence quotidienne. Si la déposition ou l'élection du prince ne posent guère de problème à Marsile, c'est qu'en dernier ressort il identifie le destin de l'empire à celui de la société chrétienne. La survie d'un royaume particulier, privé de cette base universelle, ne relève pas d'une semblable évidence. Si l'on prend au sérieux le fait que la sédition, amenant un changement de régime, transforme l'être même de la policie, au point qu'elle n'a plus rien de commun avec ce qu'elle était auparavant, il y a de quoi voir toute sédition comme une mise en danger de son existence même. Tout l'effort d'Oresme doit alors se comprendre comme la recherche de ressources internes à la policie qui permettent d'assurer « la continuation ou durée du royaume pour le temps avenir »<sup>340</sup>. La division de la souveraineté qu'on vient d'examiner n'est pas qu'une façon de réactiver le principe d'un consentement du peuple à la loi donnée par le roi. Bien plus profondément, elle exprime l'idée que le pouvoir ne tient qu'à une relation nouée entre le roi et les sujets<sup>341</sup>. Elle constitue cette relation sous la forme d'un dispositif visant à produire, de l'intérieur même de la communauté politique, le principe de sa perpétuation. La façon dont est abordée la question de la succession au trône permet d'en donner un aperçu plus complet, en apportant une nouvelle dimension à ce dispositif. Celle-ci, comme on le verra, est en fait sa véritable dimension fondatrice.

Dans sa discussion des mérites comparés de l'élection et de la succession, Oresme puise très largement parmi les arguments avancés par Marsile<sup>342</sup>. Le remaniement qu'il opère lui permet cependant d'en tirer une conclusion opposée, en accordant une valeur prééminente aux risques de sédition que ferait courir l'élection du roi. La raison qui doit faire préférer l'élection est évidente. Il n'y a pas de meilleure façon de s'assurer de la vertu du prince. Toutefois, l'autorité d'un roi élu serait plus faible, sur les grands du royaume qu'il n'oserait corriger aussi fermement, et sur le peuple qui obéit mieux par accoutumance<sup>343</sup>. La nouveauté en

---

339 *Id.*, p. 91a.

340 *Id.*, p. 243a.

341 Oresme relève bien du courant de pensée que présente Alain BOUREAU, « Pierre de Jean Olivi et l'émergence d'une théorie contractuelle de la royauté au XIII<sup>e</sup> siècle », in Joël BLANCHARD (ed.), *Représentation, pouvoir et royauté à la fin du Moyen Age*, Paris, 1994, p. 165-175.

342 *LP*, p.153a-156b. La dépendance envers le *Defensor pacis*, I, 16, s'établit ainsi, pour les arguments en faveur de la succession : *DP* §1 = *LP* arg. 1, 6 ; §2 = arg. 2, 3 ; §3 = arg. 14 ; §4 = arg. 8 ; §5 = arg. 10-12 ; §7 = arg. 9 ; §8 = arg. 2 ; §9 = arg. 15 ; § 10 = arg. 13. Pour les arguments en faveur de l'élection, §12 = arg.7-8 ; §14 = arg. 3. Les arguments sont souvent retravaillés. Cf. Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p.128-129.

343 « le nouvel esleu ne oseroit pas si bien faire justice en punissant les grans du royaume, car il doubteroit que ceulz que il avroit courciés ne grevassent ses hers apres sa mort, car il ne avroient grant puissance. Mes celui dont les hers succederoient au royaume feroient plus hardiment justice

tant que telle est source de sédition : « car nouveauté engendre discorde et en viennent commotions. Et quant le roy doit estre esleu, ce est tres grande nouveauté et est tout le peuple esmeu et sunt en diverses opinions et devant l'élection et apres ». Mais la division qui surgit nécessairement lors d'une élection est encore plus menaçante : « se election estoit faictes par la multitude adonques seroit peril de sedicion et de division. Et par teles choses sunt faictes occisions de bonnes gens et pluseurs grans mals, mesmement entre gens qui se peuvent armer ». Limiter le nombre d'électeurs ne résout pas le problème car « se elle estoit faicte par certains electeurs en aucun nombre, adonques seroit peril que il n'i eust fabriqués corruptions, deceptions, dissencions »<sup>344</sup>.

L'élection, qui assure que le meilleur sera choisi, et garantit contre le danger d'un successeur « inutile »<sup>345</sup>, ne peut donc être la meilleure solution que « sous condition ». Cette condition renvoie à nouveau la solution idéale au domaine de la fiction ou de l'imagination. Il faudrait en effet que « les lays et les regles de l'élection (soient) bonnes et les electeurs les gardoient bien [...] Mes la policie ne est pas gouvernée ainsi et ne doit l'en supposer fors ce qui est de fait. Et convient prendre les choses teles comme elles sont communement »<sup>346</sup>. On retrouve ici très exactement l'argument de méthode qui s'opposait au gouvernement universel, et pour un motif qui est en fait identique. C'est la question de la vacance du pouvoir qui est une nouvelle fois en jeu, des ambitions et des rivalités qu'elle déchaîne, et de l'impossibilité de faire respecter les lois lorsque le siège du pouvoir est vide : « Car l'en ne appete pas si ardenment ce que l'en peut avoir et ne se efforce nul a venir a ce de quoy il scet que il n'y vendra onques. Et pour ce, nul ne espere ou aspire au royaulme fors ceulz qui y pourroient succeder, mes la ou il seroit fait election, pluseurs y tendroient »<sup>347</sup>. Si plusieurs peuvent revendiquer le pouvoir, ils s'affronteront nécessairement et d'autant plus violemment qu'il s'agit ici de gens en armes<sup>348</sup>.

Derrière cet appel aux faits de la dispersion féodale des forces guerrières se dessine une difficulté proprement philosophique. La vacance du pouvoir fait

[...] mutation de prince et de lays est cause de debiler et affeiblir la reverence qui leur est deue et l'autorité que il doivent avoir », *Id.*, p. 153b-154a. Ces thèmes ne s'écartent guère du texte de Marsile.

344 *Id.*, p.154a. Ces risques sont très nettement accentués par rapport à ce qu'en dit Marsile.

345 « l'en ne prendroit onques par nouvelle election nul si inutile comme pourroit estre aucun aisé filz du roy », *Id.*, p. 153b.

346 « la voie de nouvelle election est ou seroit la melleur sous condition, ce est assavoir se les lays et les regles de l'élection estoient bonnes et les electeurs les gardoient bien. Car se ainsi estoit, l'en avoit communément melleur roy par election que par succession. Et se le filz du roy estoit bon, l'en le pourroit eslire, si comme il a esté argué devant. Mes la policie ne est pas gouvernée ainsi et ne doit l'en supposer fors ce qui est de fait. Et convient prendre les choses teles comme elles sont communement. Et pour ce, je di secundement que la voie de succession par lignage bien esleu est absolument et simplement la plus expediente. Et ce me semble pour les raisons devant mises, especialment pour eviter les perils et les grans mals qui pourroient venir de discordes et divisions qui seroient vraysemblablement es elections mesmement pour grans royalmes et entre electeurs qui se pourroient armer », *Id.*, p. 154b.

347 « par ceste voie [de succession] est osté des cuers de pluseurs ambition, et de ce que Saint Augustin appelle *libido dominandi*, ce est aussi comme friandise de seigneurir ... », *Id.*, p. 154a.

348 « Mes a tout considerer, mesmement quant as royalmes de grant puissance et quant as gens qui usent d'armes, pour eviter et eschiver discordes, machinacions et pluseurs grans inconveniens, ce est le plus seur et le miex simplement que il soit par succession d'un noble lignage esleu a ce », *Id.*, p. 109a.



apparaître une rupture du cercle de la raison sur lequel repose la vie politique. À considérer la seule structure de la circularité qui l'organise, le moment de l'élection constitue un second point de bouclage. Mais à la différence de celui de la convocation de l'assemblée, il s'agit ici d'un point d'origine. D'une certaine façon, la communauté a toujours besoin d'avoir déjà un roi, d'obéir à ses propres lois avant de pouvoir les corriger. Elle n'a de pouvoir sur elle-même qu'à travers une scission qui est, avant tout, principe d'identité à elle-même et d'unité du royaume. L'absence de roi serait un instant d'absence de prise de la communauté sur elle-même. En reconnaissant que, de fait, l'élection ne peut être unanime, qu'elle oblige à la division interne, et que cette division ne peut être que violente, Oresme admet que la communauté n'a pas la ressource de se contraindre d'elle-même à observer pacifiquement ses lois.

La solution qu'il propose en tire toutes les conséquences. La garantie de vertu que procure l'élection est reportée au moment fondateur du choix d'un lignage royal. Une fois ce lignage choisi, le fils aîné doit succéder instantanément au père de façon à assurer la « continuation par plus grande unité » qui soit<sup>349</sup>. Il doit de plus succéder ainsi selon une loi qui pose les « conditions disconvenientes ou non convenables a tele dignité »<sup>350</sup> en écartant la succession par les femmes, la naissance étrangère et l'incapacité mentale. L'ensemble de ces recommandations ont été aussitôt reprises, au moment même où Oresme achevait son ouvrage, dans l'ordonnance d'août 1374 qui pour la première fois définissait les règles de la succession au trône et l'âge de la majorité des rois<sup>351</sup>.

La question de l'héritier mineur constituait l'un des points les plus faibles de l'argumentation en faveur de la succession, puisque « communelment quant le roy meurt son filz ne a pas grant eage ». De plus, « le roy est aussi comme pere de ses subjects et comme plus ancien [...] et par consequent, il convient qu'il ait eue pluseurs experiences par long temps »<sup>352</sup>. S'il faut élire des régentes qui auront la garde de l'enfant et du gouvernement, autant élire un nouveau roi<sup>353</sup>. L'argument qu'Oresme y oppose met d'abord en avant, fait notable, un exemple et un proverbe bibliques. À l'image de Tobie, le prince a seulement besoin de n'être « pas joenne en meurs », et la noblesse de sa naissance lui permettra d'atteindre rapidement la prudence requise par son état<sup>354</sup>. Le trait est d'autant plus à souligner que l'Écriture permettait très facilement de s'accorder ici à la lettre d'Aristote. Oresme fait au

---

349 « la voie de succession est plus proceine et plus semblable que l'autre au gouvernement universel de tout le monde duquel tient le princey Dieu, qui toujours est un. Or est ainsi que apres unité de personne mortele qui ne peust toujours durer, l'en ne peut faire continuation par plus grande unité que par celle qui est en succession de père a filz. Et pour ce dit l'Esriture [...] Le pere est aussi comme se il ne estoit pas mort quant il lesse apres soy son filz semblable a lui », *Id.*, p.154a-b. La première partie de l'argument est repris de Marsile, mais non la citation de l'Écclésiaste (30, 4).

350 *Id.*, p.155b-156a.

351 Cf. Jacques KRYNEN, *L'Empire du roi*, p. 140 et p. 148-150 pour la proximité du texte de l'ordonnance avec celui d'Oresme. Elle nous paraît plus grande encore qu'il ne l'indique.

352 *LP*, p.153b.

353 « Et se il sunt regens par proceineté de lignage, il est possible que il soit inutiles ou malvés ; et se il sont faiz par election, encor vausist miex estre roy », *Ibid.*

354 « je di qu'il n'est pas necessaire qu'il soit ancien de eage, mais souffist que il ne soit pas joenne en meurs, si comme l'Esriture dit de Thobie qu'il estoit bien joenne, mes il ne fist nulle oeuvre enfancible (puérite) (Tob 1, 4). Et un filz de noble nature en peu de temps et par peu de experiences est fait plus prudent que aucun autre en long temps, et pour ce dit l'Esriture que viellesce honorable ne est pas en nombre de ans (Sap 4, 8) », *Id.*, p. 155a.

contraire jouer, avec Tobie, un lieu commun de l'hagiographie, qui énonce l'habituelle sagesse miraculeuse des saints dès leur plus tendre enfance. La suite du texte mérite d'être citée intégralement :

«Et se il avenoit que le roy morust et son hoir demourast petit enfant, je di qu'il devoit avoir garde par la lay, comme dit est. Et ce que tous ceulz du royalme communement ont a lui naturele amour et reverence et esperance, et qu'il sunt unis et ont resgart a lui comme a leur chief, ce est une chose tres profitable a toute la policie»<sup>355</sup>.

La métaphore organique revient souvent sous sa plume. Elle sert généralement à dire la clôture du corps politique sur lui-même et la complémentarité de ses parties. C'est ici la seule occasion où le roi est présenté comme la tête («leur chief») du royaume, qui fait son unité. Il est tout à fait remarquable que cette idée classique soit exprimée précisément au sujet d'un roi enfant qui n'exerce pas encore les pouvoirs de sa dignité. Elle montre ainsi combien la fonction royale, antérieurement à cet exercice, remplit un rôle irremplaçable de représentation dans sa personne de l'unité du royaume. Mais pour saisir toute la teneur de ce paragraphe, il est nécessaire d'entendre aussi l'exemple édifiant qu'Oresme a trouvé dans ses livres d'histoire, et qu'il ajoute aussitôt :

«Et a cest propos raconte Justin que ceulz de Macedone une foiz apres la mort de leur roy furent vaincus et chaciés par leurs adversaires et eurent confusion, mes il retournerent autre fois et apporterent le filz du roy petit enfant, dans un berseau, en la bataille et eurent tres noble victore, ou pour la bonne fortune de l'enfant ou par la pitié qu'il avoient qu'il deust estre pris»<sup>356</sup>.

«Naturele amour et révérence et espérance» sont les dimensions d'une dissymétrie inaugurale qui précède et rend possible le cercle de la raison politique. Les deux dernières notions se laissent facilement approcher. L'espérance indique l'identité de destin qui unit le roi au royaume. L'enfance du roi épuise littéralement la puissance d'avenir dont la communauté se dépossède en plaçant en lui tous ses espoirs. La révérence marque une soumission qui n'est due ni à un excès de vertu ou de puissance, mais à la seule distance du pouvoir, d'autant plus forte que celui-ci est inopérant. Cette distance, l'amour la comble en même temps qu'il en creuse la béance. Deux gloses du livre VIII des *Éthiques* permettent de le rendre sensible. En dépit de l'inégalité des conditions, l'amitié entre le roi et les sujets demeure possible, mais elle est précisément inégale. Le prince, dévoué au bien commun, aime tous ses sujets pour eux-mêmes et le bien qu'il leur apporte, tandis que le sujet n'aime le roi que pour le bienfait personnel qu'il en reçoit<sup>357</sup>. Seul le

---

<sup>355</sup>*Ibid.*

<sup>356</sup>*Ibid.*

<sup>357</sup>« Et se aucun disoit que amistié ne puet estre entre le roy et son subject pour la tres grant distance de leur condicion [...] la response est que la distance puet estre si grande que entre eulz n'est pas amistié quant a conversacion et a similitude d'amour, et toutesvoies y est elle quant a bien vouloir et a bien faire. Et l'amour du roy au subject est amour d'amistié pour la grace du subject et pour li

conseiller, qui s'élève à l'amour du bien commun, peut être « vray ami du roy ». Le roi « superhabonde en donner », il ne mesure pas son don<sup>358</sup>. Dans sa libéralité, c'est une dette infinie qu'il offre à ses sujets. Oresme compare très justement l'amour royal à l'amour paternel, ajoutant à propos de ce dernier une remarque essentielle sur l'obligation que crée l'excès d'amour. Ce n'est pas solliciter abusivement le texte que de rapporter au roi, par transitivité, la comparaison qu'il établit avec la dette de la créature envers son créateur :

«et si est impossible que nous l'amon tant comme il nous aime»<sup>359</sup>.

La proximité de Tobie, la résonance christique de l'image de l'enfant-roi, le berceau amené dans la bataille, imposent de penser cette comparaison. La triade proposée par Oresme, « amour et révérence et espérance », doit s'entendre comme l'énoncé des trois vertus théologiques de l'obéissance politique<sup>360</sup>. Il est très possible qu'elle ne vienne pas consciemment et volontairement sous sa plume. Mais elle n'en présenterait ainsi que plus d'intérêt. La politique d'Oresme est un rationalisme dont on a pu éprouver jusqu'ici la rigueur autant que certaines limites. En cherchant à disjoindre le discours politique d'une analogie immédiate avec l'ordre de la création, elle travaille également à réduire la sublimité du roi vertueux qui infuse la plupart des discours politiques médiévaux. Son roi est plus humain qu'à l'habitude. C'est d'ailleurs la faiblesse possible de sa volonté qui impose des garanties institutionnelles. Il sait en outre pertinemment que les enfants sont naturellement plus vicieux que les adultes. L'unique soupçon de religion royale qui transparait dans son texte n'implique aucune héroïsation du roi. Ce n'est pas sa vertu qui est en cause ici, mais un bienfait spirituel infini que sa seule présence offre naturellement à ses sujets. Le reflux de religiosité se produit intégralement à l'intérieur du champ politique.

L'amour du roi pour ses sujets fait advenir la communauté à elle-même. D'avance, « il nous a connus tous et nous a tous aimés ». S'ils « sont unis et ont resgart a lui comme a leur chief », c'est qu'il est un miroir de leur existence collective. Le peuple n'existe en tant que peuple que dans sa soumission à un roi. Et puisque l'homme n'est homme qu'en communauté, c'est la complétude de l'existence même de chacun qui est suspendue à la personne royale. Seul son amour, pour tous et chacun, fait tenir et communiquer ensemble les parties de la cité. L'amitié et la justice sont des vertus jumelles, dit Aristote. L'amitié mutuelle est le vrai ciment de la vie civile, surenchérit Cicéron. Le christianisme médiéval ne peut reprendre ces idées classiques sans en déplacer les termes. Cet amour vient du dehors, celui du roi pour son peuple reproduit celui de Dieu pour ses créatures.

---

bien faire ; mais l'amour du subject est plus amour de concupiscence en raportant a soy et pour bien recevoir », *LE*, p. 437-438.

358 « en amistié utile [...] l'en ne doit pas moult peser l'affeccion du donnant pour ce que il entent principalement a son proffit [...] Item, le donnant mesure son don. Donques le recevant, quant il redonne, doit mesurer son don », *LE*, p. 448-449. En revanche, « le liberal superhabonde en donner », *Id.*, p. 449, de même que « l'amistié du roy a ses subjectz est en superhabondance de benefice », *Id.*, p.437 (trad.).

359 « Car le roy doit plus amer ses subjectz ... que converso ; premierement car le roy est plus vertueux et vraie amistié est fondée en vertu. Item, il est bienfaiteur et donques aime il plus celui a qui il fait bien que converso ... Et ainsi le filz est obligié a amer le pere et si ne pourroit selon nature tant amer le comme le pere l'aime. Et aussi nous sommes tenus et obligiez a amer Dieu et si est impossible que nous l'amon tant comme il nous aime », *Id.*, p. 438.

360 On rappelle la formule canonique : « fides, spes et caritas ».

Cet amour donné d'avance est producteur du lien social, c'est en réponse à lui que les sujets sont tenus de s'aimer et de se vouloir du bien. Mais la réponse n'effacera jamais la dette. L'amour du roi est absolu dans son antériorité et son immensité. L'amour que lui renvoient ses sujets ne sera jamais assez grand, « affection égoïste et passion pour lui, lui qui nous aime pour sa vie infinie ». L'obéissance qu'il impose, avant d'être un acte de la raison, et d'abord un acte de révérence, c'est-à-dire, de foi.

La figure paternelle permet d'exprimer plus nettement encore cette production royale de la société. L'amour « naturele » est amour de naissance. C'est une dévotion qui est due à celui qui fait naître à la vie civile. « Viellesce honorable ne est pas en nombre de ans ». Le roi, même petit enfant, est déjà le père de ses sujets. Il incarne, simultanément, le passé et l'avenir du royaume. En lui se récapitule la noblesse du lignage royal et l'espoir de sa perpétuation. Sa fonction politique est proprement celle d'un créateur permanent de la communauté politique. L'idée d'une continuité dynastique instantanée résout ainsi, avant même que la question soit explicitée, le fantasme d'un auto-engendrement de la collectivité. Mais elle est la seule à pouvoir le faire. La communauté, on l'a déjà souligné mais il vaut la peine d'y revenir, n'a de prise sur elle-même qu'à travers une dépossession et la reconnaissance d'une dette envers plus haut qu'elle, et qu'elle n'a pas les moyens de combler<sup>361</sup>.

Les développements accordés à ces quelques lignes pourront paraître abusifs. Elles les méritent pourtant. En prenant, sur ce point précis, le contrepied exact d'Aristote qui ne peut penser la royauté autrement qu'en référence à un surcroît de vertu, Oresme provoque une fracture dans son texte. Par cette fracture pénètre dans l'ouvrage un thème central du discours politique du XIV<sup>e</sup> siècle français. Les ordonnances royales, lues et répétées publiquement sur tous les carrefours et marchés des lieux notables du royaume, constituent l'un des endroits privilégiés de la parole royale. Ces textes sont constamment traversés par des déclarations et reconnaissances d'amour réciproque. Pour n'en donner qu'un exemple, on peut s'en tenir à nouveau à l'ordonnance du 28 décembre 1355. Le roi accorde ainsi les articles de la réformation demandée par les états : « pource que par la clamour de nostre peupe et de noz subgiez, il est venu a nostre cognoissance que il ont esté grevez et travaillez plus que nous vousissiens (eussions voulu), nous considerans la grant obeissance et amour que il ont eue touzjours a nous et que certainement esperons que touzjours auront, pour la grant compassion et pitié que nous avons des griefz qu'ilz ont souffers a cause de nos guerres, leur avons promis et accordé, promectons et accordons de nostre libéralité, auctorité et puissance royalle... »<sup>362</sup>. Le document n'a rien en cela d'exceptionnel. Il exprime la matière même dont sont tissés les relations politiques. À travers la brève allusion qu'y fait Oresme, c'est tout l'arrière-plan de ce discours qui s'éclaire.

Le thème du roi enfant est véritablement inépuisable. On peut voir se nouer, autour de lui, la plupart des fils suivis au cours de cette enquête. Il constitue en effet la pure figure du prince qui peut être amené, par la discipline et l'éducation, à

---

361 Sur ce point, voir l'article essentiel de Marcel GAUCHET, « La dette du sens et les racines de l'Etat. Politique de la religion primitive », *Libre*, 2 (1977), p. 5-43, qui inspire évidemment cette lecture.

362 *Ordonnances*, t. 3, p. 26, art. 8.

l'apprentissage de la prudence. À travers les tuteurs qui en auront la charge est rappelée l'importance politique du conseil. De plus, en continuant la personne de son père, il empêche tous motifs de division et de conflit violent qu'une vacance du pouvoir pourrait faire surgir. Sa faiblesse même, comme on l'a vu, désarme les oppositions. Enfin, succédant au trône selon les lois, il énonce de façon manifeste qu'il leur est soumis, puisqu'il leur doit sa dignité

Le dévoilement, à travers cette figure, de la dimension réellement fondatrice de la société politique, permet de reprendre l'ensemble de la conception que propose Oresme de la royauté modérée. C'est elle qui, en offrant la garantie d'un pouvoir raisonnable, permet la continuation du royaume. Il est possible de la résumer à présent, à travers deux modèles antithétiques donnés en exemple. Nabuchodonosor sert évidemment de repoussoir absolu. Séduit par les adulateurs qui lui firent croire qu'il pouvait posséder tous les biens de ses sujets, « comme se il fust dieu en terre »<sup>363</sup>, il proposa en son conseil d'étendre encore plus sa domination en mettant « tout le monde [...] en sa subjection »<sup>364</sup>. Aucun n'osa s'opposer à cette ambition folle. Mais la « vois du ciel » lui annonça sa punition : il vivrait « sept ans comme beste »<sup>365</sup>. À se laisser aller aux flatteries de ses mauvais conseillers et aux penchants d'un pouvoir sans limites, intérieures ni extérieures, le prince sera châtié comme l'animal déraisonnable qu'il est devenu. Le modèle positif est fourni, de façon plus étonnante, par Théopompe. Rien ne prédestinait cet obscur roi spartiate à tenir le rôle d'un personnage conceptuel central de la pensée politique occidentale, si ce n'est la mention d'un geste et d'une parole remarquables que rapporte Aristote. Il offre un cas presque unique de roi choisissant d'amoindrir volontairement son pouvoir en instituant, au dessus de lui, la magistrature des éphores. Comme sa femme lui reprochait d'avoir honteusement rabaissé le royaume qu'il léguait à ses fils, « il respondi en disant ainsi : Il ne convient pas ceste chose dire, car je le baille plus durable »<sup>366</sup>. Dans le *Traité des monnaies*, Oresme force un peu le récit pour présenter ce geste comme une remise d'impôts. La traduction française exagère même son mot, pour mieux louer son exemple: « Je faiz mon royaume perpetuel. O divin oracle! O de com grant poix fust ceste parolle et digne d'estre paincte ès salles des princes et roys en lectres de fin or. Je faiz mon regne perpetuel! comme s'il voulsist dire : J'ay plus acreu mon royaume par duracion de temps qu'il n'avoit esté diminué par modéracion de puissance »<sup>367</sup>. La prudence politique du prince, comme toutes les vertus, consiste en mesure. Elle est excellente en se modérant d'elle-même. Mais « en toutes choses le moien est fort a

---

363 « Et nientmoins aucuns sunt si pervers et si bestes que il funt croire au prince que tout est sien en propriété et que ce que un subject tient justement, il le peut prendre pour soy ou donner a un autre se bon lui semble; aussi comme se il fust dieu en terre, selon ce que fu dit [...] que les adulateurs firent croire à Nabugodonosor qu'il estoit dieu », *Id.*, p. 174b.

364 « Et semble que tel opinion eut Nabugodonosor quant il proposa en son conseil que il vouloit tout le monde mettre en sa subjection », *Id.*, p. 281b et p. 290b.

365 « et pour ce vins la vois du ciel qui dist qu'il vivroit 7 ans comme beste », *id.*, p. 174b.

366 *Id.*, p. 242b (trad.) (V, 11, 1313a 30-33, p. 396-7) « Aussi comme se il deist : Je le ay plus acreu en durée et en permanence ce que je ne l'ay appetié en puissance. Et peut l'en dire de lui ce qui dit l'Escripture : ... Le prince de celui qui est bien sensé sera estable (Eccl. 10, 1). Et donques appert clerement que en cest cas le roy Theopompe fu plus sage que le roy Solomon », *ibid.*

367 *TM*, ch.25, p.81. Au lieu de la perpétuité, la version latine s'en tenait à la lettre de l'Aristote latin, «trado diuturnius» (je le rends plus durable). Marsile exprimait le même enthousiasme pour cette vertu « presque inouïe à travers les siècles », *Defensor Pacis*, I, 11, §8, *Le Défenseur*, p.107.

tenir »<sup>368</sup>. Elle atteint donc sa perfection en instituant politiquement le principe de sa modération. C'est ainsi seulement qu'elle peut viser, bien au-delà des circonstances présentes, la perpétuation sans fin du royaume dont elle a la charge. On avait, en commençant cette lecture, laissé dans l'ombre la présence de Charles V. Le mouvement même du texte nous y reconduit pour finir. La « constitution mixte » d'Oresme n'a rien d'une constitution au sens moderne du terme. Elle ne tient que par la vertu du roi prudent qui de lui-même enclenche et rend possible la circularité de la raison politique. La communauté lui est soumise par une dette antérieure à toute décision. Elle n'a pas d'autre droit que celui de vivre une vie juste et raisonnable en dominant les tentations violentes qui menacent son existence. Mais l'exercice de ce droit est suspendu à la prudence d'un roi qui, dans sa sagesse, admet d'être corrigé. Si l'exemple de Théopompe ne peut être répété, du moins doit-il être médité.

Pour achever de boucler notre parcours, il peut être utile de revenir à présent sur la conception de l'histoire que présente Oresme. Elle permet d'offrir le cadre le plus large dans lequel s'inscrit la continuation du royaume de France. En effet, quelques pages après avoir réfuté l'idée du gouvernement universel, il y revient encore, mais sous un angle strictement historique. Au cours des temps divers empires se sont succédés, et se sont effondrés les uns après les autres. « Nul ne doute que la principal cause de ces choses ce est l'ordenance et la volenté de Dieu »<sup>369</sup>. On peut également y trouver des causes volontaires<sup>370</sup>. Mais il doit être possible à l'astronome et au physicien d'assigner à ces variations des causes naturelles. Le changement de registre produit ici un effet crucial. À bien y regarder, ce n'est pas un empire qui s'est ainsi transmis de Babylone à Rome, que ce soit par droit, bataille ou vertu<sup>371</sup>. Il s'agit plutôt d'une condition naturelle qui a donné à différents peuples successivement la « majesté du monde »<sup>372</sup>. Cette condition est, comme le disait Aristote à propos de la Grèce, la tempérance du climat. Celle-ci est déterminée par la position du soleil par rapport à la terre au moment du solstice d'été. Elle s'apprécie par le lieu du zodiaque dans lequel se trouve alors le soleil. Or, à suivre les déplacements de cette majesté, il est possible de voir se dessiner une courbe qui mène directement de Babylone en France<sup>373</sup>. Cette courbe indique un très long processus de changement climatique. Il s'explique si l'on admet, avec

---

368 *LP*, p.188b.

369 *Id.*, p.298a

370 « Verité est que pour orgueil et pour convoitise, un royalme est aucune foiz divisé et destruit par soy meisme. Et aucune foiz pour soi tourner a delices et a peresce, dont vient efféminement et couardise, il est suppedité et occupé par gens estranges », *ibid.*

371 Pour Engelbert, il y a effectivement une « successio et continuatio monarchiarum in mundo », c'est à dire continuation sans rupture de tous les empire successifs, *De ortu*, p. 764-765.

372 « le plus grant princey, la plus grande prosperite mondaine fu premierement en Babilone... Ce fu la premiere puis que le monde fu repeulé apres le deluge, et laquele fu destruite apres par guerres et depuiz deserte par nature, si comme Ysaie avoit prophetizé. Item, tele excellence fu aucune foiz en Egypte [...] Item, aucune foiz tele majesté fu en Perse et puis en Grece et puis a Rome et apres en France. Et par aventure a esté en autre lieus, mes non pas equale partout ou elle a esté », *LP*, p. 298a.

373 « Item, il semble que par proces de temps ceste chose ait procédé aussi comme par un diametre ou par un biés, en venant de entre vers midi et orient et en descendant et approçant vers septentrion et occident », *ibid* (le nord est en bas sur la planisphère médiévale). Ce mouvement était déjà noté par saint Augustin, *La cité de Dieu*, livre 5, cité par Engelbert d'ADMONT, *De ortu*, p. 765.

les astronomes, que la position du soleil s'est ainsi déplacée par rapport à la terre « en tant que par aventure depuis deux mille ou trois mille ans il a passé seulement le signe de Gemini ou pres »<sup>374</sup>. Son intérêt pour un tel phénomène doit se lire en regard de l'un des axes cruciaux de ses travaux en astronomie. Son traité sur l'incommensurabilité des mouvements du ciel cherchait en effet à montrer l'existence de configurations célestes qui ne se produisent qu'une seule fois. Il tentait, de la sorte, d'extraire le temps physique de son antique cyclicité, pour le plier aux exigences d'un temps chrétien irréversible. La signification politique d'une telle temporalité est également notable. Les royaumes ne sont pas pris dans un cycle fatal qui les ferait déchoir en tyrannie, puis s'éteindre naturellement comme les mouvements violents qu'ils deviennent ainsi. La tyrannie est le risque de la royauté, non son destin. Si « les choses humaines ne sont pas perpétuelles », l'art politique doit néanmoins s'efforcer de faire en sorte que « les royaumes et princeys [soient] maintenus tant comme [est] possible »<sup>375</sup>.

Ainsi, sur le passage des *Politiques* où les commentateurs précédents voyaient l'une des rares traces de l'empire d'Alexandre qui permettait de justifier la domination impériale du peuple le plus vertueux, Oresme peut trouver confirmation de sa thèse. L'excellence naturelle qui s'est ainsi déplacée n'emporte pas avec elle la domination des meilleurs sur tous les autres. Pour être digne de la majesté qu'il reçoit, le royaume de France doit seulement réaliser son excellence en lui-même. La prudence politique, qu'Oresme enseigne à l'aide d'Aristote, doit lui éviter de tomber dans les tentations tyranniques des empires qui l'ont précédé. En se retenant d'asservir ses voisins, c'est la propre durée de son excellence qu'il assure, tant que Dieu et nature le permettront. Le motif de la *translatio studii* qui anime l'ensemble de son projet de traducteur trouve ainsi son ancrage politique dans l'histoire universelle. C'est parce qu'elle a reçu la majesté du monde que la France peut et doit accueillir dans sa propre langue l'héritage des savoirs antiques.

### *Oresme ou la désillusion*

Au terme de cette lecture, il semble nécessaire de mettre rapport, ne serait-ce que très brièvement, et sous la forme d'une question, la pensée politique d'Oresme et ses travaux de philosophe naturel. On a déjà aperçu, à quelques reprises, des communications entre les deux versants. Ce qu'il s'agirait de dégager serait plutôt ici l'existence d'une démarche commune à ces deux parties de l'oeuvre.

Dans un article récent, Edward Grant indique le trait décisif qui sépare les

---

374« Item les astrologiens dient qu'il [le soleil] ne est pas tousjours en un lieu du zodiaque, mes est meü d'un mouvement tres long ou tres tardif en tant que par aventure depuis 2 mille ou 3 mille ans il a passé seulement le signe de Gemini ou pres. Et selon ce l'en pourroit dire que par son mouvement il a aussi comme amené plus attrempance (tempérance) es parties dont il se est approcié moderément. Et donques ce qu'il se est approcié de ces parties par deça a esté cause des transmutations des seigneuries dessus dictes, quant a venir de vers midi vers septentrion, dont il ne peut plus approcier. Et la variation des autres constellations dessus touchié a esté cause de ce, quant a proceder de vers orient vers occident », id., p. 298b-299a (il s'agit des déplacements des constellations par rapport au soleil, à propos desquels il ne livre aucune règle). Voir aussi *LCM*, p.346-352.

375 *Id.*, p. 44a. L'ensemble du texte d'Engelbert d'ADMONT, *De ortu*, est au contraire une méditation sur la décadence inéluctable de toute forme politique.

approches d'Oresme et de Buridan<sup>376</sup>. L'un est devenu théologien et l'autre non. Si Buridan semble avoir conservé une foi intacte dans les pouvoirs de la raison à déchiffrer le monde naturel, Oresme semble s'être laissé gagner par un scepticisme croissant. Dans son enthousiasme juvénile, l'un de ses premiers traités de mathématiques se proposait de représenter sous forme graphique, non seulement l'ensemble des quantités, mais aussi bien les qualités des formes étendues et leurs grandeurs intensives. Il se proposait ainsi d'ouvrir de nouvelles perspectives à la géométrie. Mais ce texte est resté sans applications ni lendemain, puisque Oresme lui-même n'y fait plus allusion dans ses textes ultérieurs<sup>377</sup>. Ce n'est pas la démarche savante qu'il semble avoir abandonné, mais seulement la possibilité de connaissance effective par la seule spéculation. L'orientation de ces études pourrait rendre compte de ce changement d'attitude.

La théologie d'Oresme peut être qualifiée de négative. Elle ne s'exprime que pour marquer les limites de la raison. De plus, elle ne semble presque jamais s'explicitier. Oresme, comme tout bachelier, a commenté au moins deux livres des *Sentences*. Mais, on l'a déjà signalé, il n'a publié de ces travaux scolaires qu'un seul texte strictement théologique, qui porte sur l'aspect le plus technique du dogme de l'incarnation (la communication des idiomes humains et divins en Christ). Il est toujours dangereux de tirer des conclusions de preuves négatives. On peut toutefois juger probable que, si un esprit de cette envergure avait souhaité diffuser sa pensée théologique, il en serait au moins resté quelques traces. Le thème, presque unique, qui revient dans ses autres textes, est celui de la toute-puissance divine. On ne peut rien savoir de Dieu, si ce n'est qu'il peut tout ce qui n'est pas contradictoire dans les termes. Il peut faire venir le bien du mal, de même qu'il pourrait en un instant, annihiler la terre entière en laissant une béance dans le cosmos.

La connaissance de la nature ne procure aucune connaissance de Dieu. La nature n'est pas son reflet, mais l'instrument de sa liberté. Pourtant, face à cette découverte, la raison naturelle ne désarme pas. Son but est alors de démontrer sa propre incapacité à découvrir des nécessités naturelles. C'est là le sens, par exemple, du divertissement intellectuel auquel se livre Oresme en montrant la possibilité d'une rotation de la terre : il se pourrait qu'il en soit ainsi « et n'est pas évidant du contraire ; et toutesvoies, ce semble de prime face autant ou plus contre raison naturelle comme sont les articles de nostre foy ou touz ou plusieurs. Et ainsi ce que je ay dit par esbatement en ceste manière peut aler valoir a confuter et reprendre ceulz qui vouldroient nostre foy par raysons impugner »<sup>378</sup>. L'imagination scientifique peut découvrir des possibles contraires à la raison naturelle apparente. Mais, ce faisant, elle ne découvre que sa propre limite. La formulation est remarquable. Ce n'est pas la raison qui pourrait être contraire à la foi, mais l'inverse. La raison, ni n'en découle, ni ne s'y s'oppose, elle s'incline devant la foi qui la dépasse. Suivre les possibilités logiques que dévoile la toute-puissance n'autorise à rien d'autre que des imaginations dépourvues de force conclusive.

---

376 Edward GRANT, « Jean Buridan and Nicole Oresme on Natural Knowledge », *Vivarium*, 31, 1993, p. 84-104.

377 A. George MOLLAND, « Nicole Oresme and Scientific Progress », *Miscellanea Medievalia*, 9, 1974, Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter, p. 206-220.

378 *LCM*, p. 538.



Face à cet inconnaissable divin, la raison est elle-même en défaut. Dès la dernière partie du traité sur l'incommensurabilité des mouvements du ciel apparaissait un doute essentiel. À quoi bon chercher à savoir si les rapports de ces mouvements sont irrationnels ou non, puisque la vision ne peut offrir qu'une approximation grossière des phénomènes mesurables. À cette infirmité de la raison tributaire des sens, s'ajoute la diversité des phénomènes de la nature. Il est presque impossible d'assigner les causes particulières de chaque effet particulier. En droit, cependant tous ou presque ont une origine naturelle. Les choses singulières n'impressionnent que ceux qui ne s'y attardent pas et « courent au diable ou à la fortune ». C'est à ce travail de réduction que s'attelle l'essentiel de la seconde partie de l'œuvre scientifique. E. Grant attire à juste titre l'attention sur la protestation d'ignorance socratique, répétée deux fois dans le *De causis mirabilium*. Prendre la mesure de sa propre ignorance, pour détruire les croyances immédiates des ignorants qui s'ignorent serait alors le programme final d'Oresme, philosophe naturel. Et, son oeuvre accomplie, il aurait abandonné ces travaux pour se consacrer à ses ouailles de Lisieux<sup>379</sup>.

Y a-t-il alors matière à réunir l'œuvre du savant à celle du politique? Sous toute bonne correction, il semblerait qu'on puisse les prendre en effet comme deux moments d'une même entreprise de désillusion. On n'a peut-être pas suffisamment insisté sur le maître mot de sa démarche politique : « et ne doit l'en supposer fors ce qui est de fait. Et convient prendre les choses teles comme elles sont communement »<sup>380</sup>, « car comme si je ay dit autre foiz, le monde ne est pas gouverné par teles conditioneles suppositions. Il le convient prendre tel comme il est »<sup>381</sup>. C'est à nouveau la toute-puissance qui se tient à l'arrière plan de ce refus de la fiction politique. Le monde humain tel qu'il est n'est sans doute pas parfait, mais Dieu a voulu qu'il soit tel qu'il est, et c'est dans ce monde que les humains vivent et agissent. C'est lui seul qu'il faut connaître, pour l'habiter dignement. Il n'est pas nécessaire, comme le pensait Dante, qu'un soit souverain pour que le monde atteigne une paix universelle. L'ordre politique connaît encore moins d'ordre nécessaire que la nature. Le roi n'a pas à être le plus vertueux, mais seulement à tenir du mieux qu'il peut la place qui lui est confiée. Rien, de plus, n'est jamais assuré dans ce monde changeant. La justice et la paix sont des biens fragiles. Tout royaume peut disparaître. L'art politique ne peut qu'être une discipline collective d'un peuple et d'un roi sur eux-mêmes.

Le double programme d'Oresme pourrait alors être de montrer, sous le regard du tout-puissant, que la nature n'est que naturelle et la politique qu'humaine. À ce titre, le terme de désillusion n'est pas trop fort. Mais s'il en est ainsi, comment s'articulent entre eux ces deux versants? « Et de toute ceste doctrine la melleur, la plus digne et la plus profitable, c'est la science de moralité, contenue par especial et principalement en un livre divisé en deux, qui sont appelés *Ethiques* et *Politiques* »<sup>382</sup>. La déclaration mérite d'être prise au sérieux. La désillusion ne vise pas la connaissance pour elle-même. Elle a en vue l'éducation humaine. Pour autant, la science n'est pas vaine. Elle met en garde contre le jugement hâtif et la

---

379 Une étude des 115 sermons prononcés dans les 5 dernières années de sa vie donnerait sans doute un meilleur point de vue pour juger cette trajectoire.

380 LP, p. 154b.

381 Id., p. 294a.

382 LE, p. 97.

fausseté des apparences. Mais elle n'apporte qu'une maigre félicité si elle ne vise aucun « bien divin » comme l'est le bien commun. La philosophie naturelle n'aurait alors d'autre dignité que sa mise au service de « la tres principal et la plus digne et la plus profitable » des sciences mondaines qui « est proprement appartenante as princes »<sup>383</sup>.

Le passage au français pourrait être la meilleure preuve que ces déclarations disent exactement ce qu'elles disent. Le choix de traduire la science dans la langue commune n'a d'autre sens qu'en tant qu'intervention politique. Il n'y a pas besoin de revenir ici sur ce qu'on indiquait dans les premières pages à ce sujet. L'espace des cours princières constitue le seul lieu de culture en langue vulgaire. Mais ces espaces eux-mêmes sont suspendus à la sagesse du prince. Dans ce registre également, le roi est un miroir de son peuple. La communauté ne peut accéder symboliquement au savoir qu'à travers la médiation du roi lettré<sup>384</sup>. De même qu'elle n'a de prise politique sur elle-même qu'en se déposant de ce pouvoir sur soi pour s'en remettre à la prudence royale, elle ne s'éduque qu'en éduquant son roi. Tous les savoirs lui reviennent avant de pouvoir être divulgués. Bien au-delà du XIV<sup>e</sup> siècle français, c'est une telle structure qu'on voit fonctionner dans la récurrence des dédicaces aux princes d'ouvrages savants. Parler ici de patronage n'éclaire qu'une très faible part de la signification de ces gestes. Les arts et les lettres, sortis de l'université, ont besoin d'être offerts aux princes pour qu'une communauté savante soit en mesure de se les approprier.

Dans le cas d'Oresme, c'est le rapport même à la langue qui est en jeu. Il faut ici rappeler un fait linguistique majeur qui peut le mettre en perspective. Il sent que sa langue est jeune et imparfaite et qu'elle a besoin d'être enrichie : « latin est a present plus parfait et plus habondant langage que françois »<sup>385</sup>. Le passage, très rapide, de l'ancien au moyen français s'est effectué il y a moins d'un siècle. On ne peut qu'être frappé de la contemporanéité de ce basculement avec celui qui touche, au même moment, l'ordre politique. Le mouvement vient de plus loin, mais c'est dans les dernières décennies du XIII<sup>e</sup> siècle qu'il connaît une inflexion majeure. Il prend alors une tournure nouvelle. Il est possible de parler d'une construction délibérée de cette chose – l'État – qui demeure encore sans nom. Que la langue soit par essence politique, Oresme nous le rappelle très fortement : « parole est ordenée par nature a comunicacion civile »<sup>386</sup>. Langage et monnaie sont les deux médiations centrales de la vie sociale. Oresme ne se perd pas dans de fausses analogies pour aller droit à l'essentiel : l'une et l'autre sont ordonnées à la même fin. Mais l'une comme l'autre, si elles appartiennent en propre à la communauté, n'informent l'espace social qu'en se garantissant de l'autorité royale. Le fait que l'un des premiers, sinon le premier texte, qu'il ait traduit en français soit précisément le *Traité des monnaies* suffit à montrer combien il comprend ce qui se passe sous ses yeux. La langue nouvelle se cherche, le lien politique se reconstruit sur des bases inédites, la monnaie est en crise perpétuelle, et ces dimensions sont

---

383 *LP*, p. 44b.

384 « Par quoy il appert clerement que nostre bon roy Charles puet estre dit Charles grant en sagesce ; et que de tres saint mouvement et de noble courage, il fait selon l'auteur Vegece, qui dit en sa Doctrine de fais d'armes que il n'est nul nulconques a qui il siece ou appartiegne plus a savoir meilleurs chose et plusieurs que il appartient au prince », *LE*, p.100.

385. *Ibid.*

386. *LP*, p.49b.

de plus, solidaires les unes des autres.

Il serait prématuré de dresser ici une véritable biographie intellectuelle d'Oresme. On peut toutefois suggérer d'ajouter, au rôle joué par la théologie dans son premier départ d'avec le programme de Buridan, celui de la rencontre de la politique et, à travers elle, de la langue française, qui semblent véritablement déterminer la suite de sa carrière intellectuelle.

## *Conclusion*

En cherchant à suivre, de façon sinueuse, le thème de la violence dans la pensée d'Oresme, on s'est en réalité installé au coeur de sa plus grande difficulté. Concevoir, comme il le fait, comme il est impossible de ne pas le faire, la politique en tant qu'activité raisonnable réclame une réduction de la violence. Mais puisque celle-ci est inscrite dans la faiblesse de la nature humaine, et que la raison pratique considère « le monde tel qu'il est », il ne peut s'agir que d'une domination continuellement réaffirmée et menacée. C'est afin de la rendre plus sûre et durable qu'est proposé un partage de souveraineté entre le roi et la communauté. Il y a donc quelque sens à prendre la violence chez Oresme, sous toutes ses formes, comme une limite constitutive de la politique. La possibilité même d'une vie civile demande le secours d'une « guerre première » du raisonnable sur l'animal, et la récurrence du mal dans la cité appelle l'exercice de la justice coercitive. La fondation naturelle de la cité est ainsi redoublée par une maîtrise politique de la violence. Mais puisque le pouvoir tend de lui-même à l'injustice et la violence, et que sa vacance déchaîne des conflits armés, il doit être tout à la fois mesuré et continu. L'inscription du bien commun dans le cercle de la raison politique et le principe d'une continuité dynastique instantanée doivent interdire toute division interne et contestation violente. En dépit de ces garanties, si la police s'avilissait au point d'en devenir incorrigible, une « guerre juste » pourrait venir la sanctionner de l'extérieur. Enfin, la coexistence des cités définit le seul espace où cette violence peut s'exprimer, dans une guerre défensive ou de revendication territoriale aux frontières. Le thème de la violence permet ainsi de faire apparaître l'unité des principales positions d'Oresme. Mais il dévoile également une autre dimension de la politique, totalement étrangère à l'univers d'Aristote. L'obéissance raisonnable ne constitue qu'un redoublement d'une obéissance première, une dévotion pour le roi qui conditionne la possibilité même d'une vie sociale raisonnable. Le thème n'est apparu que par effraction dans un texte qui le repousse évidemment. Il semblerait pourtant possible de remonter, en le suivant, le fil de l'ouvrage. C'est peut-être d'ailleurs de cette façon que pourrait apparaître le travail de Cicéron sur Aristote. La structure toute chrétienne de l'amour du roi ne peut bien sûr s'y lire immédiatement. Mais c'est probablement elle qu'il faut aussi chercher derrière l'importance attribuée à l'amitié civile.

Les conclusions qu'on peut tirer d'une telle lecture exploratoire sont évidemment fragiles. Elles demanderaient à être précisées par une série d'analyses plus serrées. On peut toutefois reprendre ici quelques aspects du débat qu'Oresme entretient, tout au long de son commentaire, avec Marsile de Padoue. Les rapports qui se nouent entre les deux oeuvres ne peuvent évidemment pas être ramenés à des questions d'« influences » ou de « filiations ». C'est d'une reprise et d'un

déplacement qu'il faut plutôt parler. Oresme développe ainsi la thèse centrale d'une supériorité de la multitude sur le prince dans l'élaboration de la loi. S'il se propose également d'appliquer les mêmes règles de politique aux rois et au pape, il n'en rejette pas moins l'essentiel de l'ecclésiologie marsilienne<sup>387</sup>. De plus, comme on l'a vu au sujet de la succession au trône ou du gouvernement universel, Oresme n'hésite pas à retourner Marsile contre lui-même. Et c'est toute la perspective historique de ce dernier – l'empire romain comme forme politique de la chrétienté – qui est abandonnée. Le *Defensor pacis* lui permet ainsi, au rebours de l'intention de Marsile, de penser la politique en dehors de l'horizon impérial. En s'inscrivant concrètement dans un espace politique clos sur lui-même, les thèses subissent une autre série de déplacements et d'innovations. L'autosuffisance et la perpétuation cessent d'aller d'elles-mêmes. C'est dans ses réponses aux questions nouvelles qui surgissent d'un tel déplacement qu'Oresme se révèle un penseur étonnamment créatif.

La référence constante à Marsile de Padoue était bien sûr transparente pour des lecteurs universitaires qui tous devaient le connaître, de plus ou moins loin. En 1375, lors d'une enquête ordonnée par le pape Grégoire IX au sujet d'une traduction française du *Défenseur de la paix*, Oresme figurait au nombre des 31 témoins entendus<sup>388</sup>. Oresme s'inscrit explicitement dans les débats qu'il suscite, mais la tendance à lire ainsi Aristote ne lui est sans doute pas propre. De plus, sa lecture de Marsile ne date probablement pas des années 1370. Le *Traité des monnaies* en porte déjà la trace. Rédigeant son texte dans le feu de l'action, ce n'est pas à cette époque non plus qu'Oresme en a pris connaissance. L'essentiel du 25<sup>e</sup> chapitre qui annonce qu'un tyran ne peut durer longtemps est repris, en différents passages, dans le *Livre de Politiques*. Il semblerait possible d'y voir le résumé d'un enseignement antérieur sur la politique, inspiré par Marsile, qui ferait alors remonter au début des années 1350, voire même un peu avant. On s'expliquerait ainsi le fait qu'il n'utilise pas le très célèbre commentaire de Gauthier Burley, que celui-ci venait à peine de produire à Oxford. En tout état de cause, les commentaires d'Oresme révèlent de nombreux souvenirs et préoccupations universitaires. Et le niveau où il situe la discussion politique, indique qu'il vise également, à travers les princes, un public savant.

La diffusion des manuscrits le confirme en partie<sup>389</sup>. Le nombre d'exemplaires conservés (18) est important. La plupart sont des copies luxueuses, destinées à des princes. Tous les membres de la famille royale, à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, en possédèrent au moins une. Mais des officiers royaux, de plus ou moins grand rang en ont eu également : un personnage important comme Jean de Montaigu, trésorier de Charles VI, aussi bien qu'un simple receveur des aides du Lyonnais au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle. Les échevins de Rouen en firent exécuter une copie en 1452. Enfin, deux exemplaires du début du XV<sup>e</sup> siècle proviennent du Collège de Navarre et de l'abbaye de Saint-Victor, auxquels s'ajoute l'exemplaire des comtes de Nassau, légué à la bibliothèque de l'université d'Iéna, lors de sa fondation en 1503. Ces quelques indices doivent être corrigés par le fait que les manuscrits

---

387. Il n'y pas lieu de chercher à « nuancer l'opposition » au sujet de la pauvreté volontaire ou de la juridiction ecclésiastique, comme le propose Jeannine QUILLET, *La philosophie politique du Songe du Vergier*, p.133.

388. A.D. MENUT, «Introduction», *LP*, p. 5-8.

389. *Id.*, p. 33-39.

universitaires se conservent généralement moins bien que les copies princières. Ces traces ne peuvent toutefois tenir lieu d'une étude détaillée des indications de lecture d'Oresme au XVe siècle.

Même si les résultats d'une telle enquête s'avéraient limités, ils n'ôteraient rien à la place de premier plan qu'on doit accorder à Oresme dans le mouvement général de la pensée politique occidentale. Il n'est pas trivial de noter que ses textes les plus forts, dans la période décisive de sa formation, se sont conçus comme réponses à des situations de guerre civile : Marsile et Dante face aux divisions de Padoue et Florence, Jean Bodin face aux guerres de religion, Hobbes face à la guerre civile anglaise. Oresme prend place dans cette lignée, qui cherche à penser le pouvoir comme domination raisonnable de la violence et perpétuation autosuffisante des corps politiques. Le questionnement sur la violence en constitue l'une des lignes de force évidente. À le suivre jusqu'à son terme, on sort du cadre de pensée fourni par Aristote. Oresme, dans sa position de commentateur, en observe déjà certaines déficiences qui rendent mal compte des problèmes auxquels il se confronte. Plusieurs fois, il bute sur des difficultés, qui lui demeurent parfois insolubles. On en a relevé quelques unes au passage : l'absence de monopole public de la force armée, le besoin de continuité perpétuelle du royaume qui ne peut s'exprimer que par la continuité dynastique, l'identité de nature entre le roi et son peuple et l'impossibilité de distinguer la forme du régime de celle de la communauté politique qu'elle induit. Ces difficultés peuvent être comprises de façon négative, par un diagnostic simple – l'absence du concept d'État – mais il est plus pertinent de les présenter, à l'inverse, comme indication d'un besoin et d'une possibilité de construire un tel concept. La réalité politique qui s'édifie, dans la douleur, sous ses yeux, n'a pas de nom. Oresme, pourtant, tente déjà de la penser. Le sens très large d'office public qu'il donne au concept de « princey » ou la résorption du bien commun dans la loi, en sont quelques uns des résultats les plus nets. Et les résultats qu'il offre à son prince nourrissent à leur tour l'édification concrète d'un type inédit de lien politique.

Le prendre ainsi n'est pas l'arracher indûment à son époque. La pensée a son dynamisme propre qui revient inlassablement sur les mêmes dilemmes, qu'elle déplace à chaque fois. Mais elle ne le fait qu'à partir d'un horizon historique précis, avec le langage dont elle dispose et en fonction de préoccupations contingentes. De la sorte, elle éclaire la vérité du moment historique qui la porte, dont elle dévoile aussi, en négatif, ce qui lui demeure impensable. Un tel ancrage de la pensée dans son temps interdit à l'historien aussi bien la reconstruction méthodique à partir de son propre horizon, que la disqualification pure et simple de la pensée comme idéologie. Mais si les horizons se déplacent, la façon dont nous pouvons les aborder devient elle-même problématique. Nous avons perdu l'idée d'une accumulation historique, qui ferait se récapituler dans le présent la somme des étapes passées. Ce qui se perd dans le cours de l'histoire est aussi sensible que s'y gagne. Devenus des êtres intégralement historiques, nous n'avons plus le refuge d'une position de surplomb d'où juger le passé à l'aide d'une connaissance assurée de nous-mêmes. Et pourtant les oeuvres du passé ne cessent de nous renseigner sur nous-mêmes, par différence ou proximité. C'est qu'il y a bien, dans le déplacement des horizons, quelque chose qui reste commun, par où nous pouvons malgré tout comprendre ce qui nous est devenu entièrement autre. Quelque chose comme un horizon des horizons qui constitue le cadre d'appréhension de ce devenir, non

totallement dépourvu de sens, que nous appelons histoire. Un cadre constitué de structures communes à toute société humaine, qui n'apparaissent, sous des visages très divers, que dans leurs mises en forme historiques. C'est par un tel fait de structure qu'un champ social se constitue à travers un acte réflexif qui suppose un lieu séparé du pouvoir. L'originalité et les difficultés des processus réflexifs qui tentent d'organiser les démocraties modernes ne peuvent ainsi s'apprécier qu'en regard des modalités antérieures dont elles sont issues, par rupture et transformation<sup>390</sup>. Oresme, de ce point de vue, est plus qu'un témoin et un acteur d'une époque révolue. Il est l'un de ceux qui nous précède et nous éclaire sur le point le plus crucial de la pensée politique – les conditions mêmes de l'advenue d'une société à elle-même par la division politique.

Un mot, pour finir, pourrait justifier, si cela était possible, le type de lecture entrepris ici. Un texte n'est pas seulement un événement par les effets qu'il produit. Il est en lui-même événement. La pensée et la parole ne sont jamais intégralement données d'avance. Elles se produisent, à chaque fois, dans le moment de leur énonciation. La répétition même est toujours nouvelle. « Un style crée son propre contexte »<sup>391</sup>. Il est traversé d'un inconnu sur le fond duquel il s'élève : l'épaisseur de la langue, la charge d'avenir de la parole, la présence à soi incertaine du sens, tout ce par quoi il est pleinement histoire. Comprendre un texte, ce ne peut être que suivre avec la plus grande attention sa forme même, chacun de ses mots, ses changements de registre et ses silences. Et c'est enfin par ses difficultés, son ignorance ou son intuition de l'histoire qui passe à travers lui qu'il nous rend celle-ci intelligible. L'histoire de idées n'a plus, depuis longtemps, bonne réputation. Elle gagnerait sans doute à être reformulée sous la forme d'une histoire de la production du sens et de l'effort de penser.

Dans une telle perspective, le « labeur » d'Oresme ne cessera de nous être « profitable », ne serait-ce qu'en nous donnant à entendre notre propre langue dans l'effort de sa naissance. De la rigueur de son propos, quelques leçons encore peuvent nous être utiles. « Les gens sont la matière de la cité », la politique n'est qu'humaine, et ni l'action, ni la pensée politique ne peuvent se passer d'une connaissance des humains qu'elles visent. Science du praticable, la politique de plus serait aveugle si elle ne s'éclairait de l'histoire la plus large. Enfin, la « science architectonique », pour mériter sa position centrale a besoin d'englober en elle-même et considérer l'ensemble des « sciences mundaines ». Ainsi, quand bien même plus rien, dans son horizon conceptuel, ne trouverait d'écho dans nos préoccupations présentes, sa parole n'en demeurerait pas moins vivante, en indiquant simplement le niveau d'exigence auquel doit se situer, pour être à la hauteur de son objet, la réflexion politique.

---

390. Marcel GAUCHET, *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation. 1789-1799*, Paris, 1995, à qui j'emprunte par ailleurs l'essentiel de cette philosophie minimale de l'histoire.

391. Jack SPICER, « Heads of the Town up to the Aether », in *The Collected Books of Jack Spicer*, San Francisco, 1975, p. 166.