



HAL
open science

Entre idéal de paix et raison d'État : élaborations scolastiques de la notion de guerre juste (XII e -XV e siècles)

Elsa Marmursztejn

► To cite this version:

Elsa Marmursztejn. Entre idéal de paix et raison d'État : élaborations scolastiques de la notion de guerre juste (XII e -XV e siècles). M.-F. Baslez, A. Encrevé, R. Fabre et C. Peneau. Guerre juste, juste guerre. Les justifications religieuses et profanes de la guerre de l'Antiquité au XXIe siècle, pp.65-79, 2013. halshs-02950835v1

HAL Id: halshs-02950835

<https://shs.hal.science/halshs-02950835v1>

Submitted on 28 Sep 2020 (v1), last revised 11 Mar 2021 (v2)

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.

Entre idéal de paix et raison d'État : élaborations scolastiques de la notion de guerre juste (XII^e-XV^e siècles)¹

Elsa MARMURSZTEJN (Université de Reims-CERHIC, Institut Universitaire de France)

Dans la Toscane des années 1220, loin des universités et des docteurs d'âge mûr, quatre jeunes gens confrontent leurs opinions sur la guerre. Contenu dans l'*Oculus pastoralis*², célèbre recueil d'éloquence politique communément considéré comme l'une des pièces maîtresses de la *letteratura podestarile*, ce débat de pure apparence met au point, en quatre temps, un discours étoffé de justification de la guerre, qui noue en outre des liens imprévus entre la guerre et la science.

Le premier orateur exprime un désir de guerre qu'il justifie par le souci de donner aux jeunes gens l'occupation virile jugée la plus digne d'éloges, qui établit les réputations et donne accès aux charges publiques. Le deuxième, qui ne recherche pas la guerre, admet toutefois que le désir de guerre de son camarade soit étayé de « justes raisons », « car nul ne doit juger qu'il est interdit de façon générale de servir par les armes à la guerre, surtout quand la nécessité l'exige » ; une délibération préalable s'impose toutefois, car si la nécessité excuse, qui ne connaît pas de loi, la volonté, associée au désir de nuire, à la cruauté, à la *libido dominandi* et à la soif de conquête, est jugée coupable et susceptible d'occasionner des punitions sévères, « car Dieu abomine les violences injustes ». Le jeune homme déclare finalement la science préférable aux armes et fait coïncider la paix et l'utilité commune que visait, dit-il, tout son discours. La supériorité de la science devient le motif central du troisième discours : les jeunes gens sont renvoyés à leurs plaisirs habituels ; c'est aux officiers communaux qu'il appartient d'ordonner, de juger et de disposer ce qu'ils savent être utile à la tranquillité commune. Le dernier discours évoque les périls de la guerre, fruit de la colère et de la vengeance divines vis-à-vis des fautes des hommes, qui doivent veiller à ne pas attiser les discordes et rechercher des « remèdes plus sains » pour assurer le règne de la concorde et de la paix. La guerre sera néanmoins excusée par la nécessité, « puisqu'il est licite de repousser des assaillants et de mener une juste guerre, si c'est en vertu d'un édit ou pour la justice »³. En définitive, il faut s'en remettre à la sagesse, supérieure à la

1. On a choisi d'exclure ici la croisade comme espèce de guerre juste et simple aspect du débat général sur le *ius ad bellum*, étant entendu (1) que la justification de la guerre pour la défense du royaume dérive de l'idée de guerre sainte datée des croisades (le martyr apparaît comme le prototype du soldat mort pour la patrie), cf. Ernst Kantorowicz, « *Pro patria mori* in Medieval Political Thought », *American Historical Review*, 56 (1951), p. 472-492, trad. Laurent Mayali dans *Mourir pour la patrie et autres textes*, Fayard, 2004, p. 127-166 ; (2) que le discours scolastique prend le *iustum bellum* pour objet propre et se construit indépendamment de toute référence – sinon adventice – à la croisade.

2. Je remercie Gianluca Briguglia de m'avoir indiqué ce texte que ne mentionnent jamais les études sur la guerre juste. J'utilise ici l'édition de Terence O. Tunberg, *Speeches from the « Oculus pastoralis »*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

3. *Oculus pastoralis*, éd. cit., p. 66-67 : *Cupio vos tamen moderatos et lentos ad bella, atque si ulla instigatione contigerit, vos trahat necessitas, non voluntas, et tunc excusabitur a delicto, quoniam licitum est unicuique vi repellere propulsantes, et iustum movere bellum, si ex edicto vel pro iustitia moveatur, beato Augustino testante, qui ait, iusta bella diffiniri solent que ulciscuntur iniurias. Sic gens vel civitas petenda est, que vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum apparet, vel redere quod per iniurias est ablatum.*

force et aux armes : « Dieu enseignera à ceux qu'il a dotés de la science la façon d'ordonner ce qui nous est plus utile, augmentant ainsi sa gloire »⁴.

Alternant avec les rodomontades viriles du premier discours et la récusation de la légitimité même du discours juvénile sur la guerre du troisième, les deuxième et quatrième discours intègrent donc d'authentiques justifications de la guerre. Celle-ci n'est jamais absolument rejetée ; subordonnée à la science, elle est définie comme le fruit d'une nécessité qui doit être pensée comme telle par des experts qui déploieront toutes les ressources de la *deliberatio*, de la *cogitatio*, de l'*experientia*, de la *scientia*, de la *sapientia* avant d'appeler aux armes. Dans une rhétorique adaptée à un contexte politique et institutionnel précis, ces discours mettent ainsi au premier plan l'autorité des *sapientes* (qu'incarnent ici les officiers, recteurs et conseillers communaux), auxquels il appartient de justifier la guerre parce qu'ils sont seuls capables d'apprécier les cas de nécessité et de formuler les critères de justice, c'est-à-dire de manifester la volonté divine. De façon frappante, ce discours s'exprime dans des termes très proches de ceux que les théologiens scolastiques ont employés pour établir et pour justifier leur propre expertise, et articule des raisons et des autorités que ces théologiens ont eux-mêmes mis en œuvre lorsqu'ils ont traité de la guerre juste. Conforme à leur « exigence d'enquête intégrale en tous domaines »⁵ et à leur revendication d'une compétence à juger de toutes choses, la réflexion des « professionnels de la pensée » sur la guerre juste n'a toutefois produit aucune mutation spectaculaire : au Moyen Âge central, la notion de guerre juste paraît inactuelle et inféconde ; l'opinion commune est reconduite en des débats formels.

L'histoire des idées médiévales de la guerre juste ayant été faite (Russell, 1975)⁶, synthétisée (Barnes, 1992)⁷, critiquée (Haggenmacher, 1983)⁸, vulgarisée (Fumagalli Beonio Brocchieri, 2006)⁹, il ne s'agira pas de proposer un résumé touffu de doctrines, mais, en restant dans la perspective ouverte par l'*Oculus pastoralis*, de manifester la spécificité de la prise en charge de la guerre juste par les intellectuels médiévaux. On tentera de déterminer, au-delà de l'analogie entre la *disputatio* et la guerre, la pertinence du traitement scolastique de la notion de guerre juste ; de manifester l'effort propre de la raison scolastique, dans ses diverses expressions, pour justifier la guerre ; de montrer qu'une doctrine de la guerre juste s'est véritablement constituée au Moyen Âge par l'articulation des savoirs scolastiques.

PERTINENCE DU TRAITEMENT SCOLASTIQUE DE LA GUERRE JUSTE

Comme procédure intellectuelle dominée, dès le XIII^e siècle, par l'exercice de la *disputatio* (ordinaire ou quodlibétique), la scolastique se définit essentiellement comme une pratique agonistique. Traitant, dans la *Somme de théologie*, de la question de savoir si faire la guerre est toujours un péché, Thomas d'Aquin compare significativement les

4. *Ibid.*, p. 68 : *Viri siquidem sapientes liberant a molestiis urbem per sapientiam suam, et est melior sapientia quam fortitudo et arma belica. Iuvenes, qui adhuc experti sunt pauca, non sunt suficientes ad ista, quia inexpertus pauca cognoscit. Et ideo tractare vos vel disponere de predictis quasi inutile putaretur. Illis autem, quibus Dominus altitudinem scientie ministravit, ostendat ordinare que nobis utiliora persistent, cum augmento glorie sancte sue.*

5. Alain Boureau, *La Religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, p. 200.

6. Frederick Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1975.

7. Jonathan Barnes, « The Just War », dans N. Kretzmann *et al.*, *Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism, 1100-1600*, Cambridge University Press, 1992, p. 771-784.

8. Peter Haggenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF, 1983.

9. Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri, *Cristiani in armi. Da Sant'Agostino a papa Wojtyla*, Rome, Laterza, 2006.

exercitia scientiarum aux *exercitia bellorum, quae fiunt in torneamentis*¹⁰. Au-delà de l'opposition formelle des arguments *pro* et *contra* qui la structurent, la dispute est susceptible de s'élargir aux dimensions de controverses parfois virulentes, par la reprise des mêmes questions et la production de déterminations magistrales antagoniques¹¹. L'opposition des arguments se conçoit toutefois comme le point de départ d'un processus de résolution dialectique destiné à harmoniser les dissonances.

La scolastique, spécialement dans un domaine pratique et politique détaillé en *cas*, apparaît en effet comme un processus de résolution des conflits de normes ou des cas de heurt entre normes et pratiques, qui réintègre des pratiques dont la légitimité ou la légalité paraissaient douteuses dans un cadre normatif explicité ou réélabore, la casuistique¹² produisant des exceptions légitimes. Ce *modus operandi* suit le programme de conciliation des autorités contradictoires fixé au milieu du XII^e siècle en théologie par le prologue du *Sic et non* d'Abélard et en droit canonique par la « Concorde des canons discordants » de Gratien (le Décret), qui visait à rassembler et harmoniser, par matière, quelques 3 800 textes tirés essentiellement de bulles pontificales, de textes patristiques, bibliques ou conciliaires.

De même que le principe de préserver la présence des juifs dans la société chrétienne est ponctuellement contredit par des cas de conversions forcées et des expulsions ; de même que la dignité du vœu de religion n'exclut pas que des moniales puissent légitimement se marier, en vertu d'une dispense pontificale justifiée par l'urgence collective ; de même que la constitution de rentes viagères fait exception à la condamnation de l'usure, la guerre peut légitimement coexister dans certains cas avec la prohibition générale de l'homicide¹³, précisée par les prescriptions évangéliques de paix. Il ne s'agit pas là de contorsionisme moral, mais d'une forme historique de compréhension et de formulation de la guerre juste, liée à l'ambiguïté originelle de la norme évangélique et à la conjonction, dans un contexte d'affirmation de la souveraineté et de la primauté du bien public, entre une procédure intellectuelle et une tradition doctrinale.

Dans un tel contexte méthodique et culturel, le concept de nécessité, systématiquement opposé à celui de volonté, apparaît comme la pierre angulaire des discours de justification de la guerre. Comme la nécessité elle-même, son caractère « urgent » ou « inévitable » requiert le jugement d'experts (comme le dit le canoniste Alain l'Anglais avant 1207 : « Quant à la mesure de la nécessité qui suffit à excuser, elle est laissée à l'arbitre des sages (*boni viri*) »¹⁴). Ce concept de nécessité a été étudié en particulier par Stephan Kuttner dans son ouvrage pionnier de 1935 sur la doctrine canonique de la responsabilité¹⁵ et récemment ressaisi par Franck Roumy dans le cadre de l'adage *Necessitas non habet legem*¹⁶ : apparu en droit canonique, où il exprimait le

10. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 40, a. 1, Rome, édition léonine, 1895, t. 8, *4um* et *ad 4um*, p. 312-313.

11. Je me permets de renvoyer sur ce point à Elsa Marmursztejn, *L'Autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

12. Qui dérive à la fois de la morale de l'intention développée au XII^e siècle et de la casuistique juridique suscitée notamment par la confrontation au corpus du droit romain.

13. La guerre juste ou licite est traitée chez Yves de Chartres comme chez Abélard sous la rubrique « *De homicidiis* » ; Abélard a d'ailleurs largement puisé dans le livre 8 de la *Panormia* et la dixième partie du *Décret* d'Yves de Chartres précisément consacrés à l'homicide.

14. Dans sa glose sur la *Compilatio prima*, ad c. 12, V, 37 ; cité dans Stephan Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Rome, Biblioteca apostolica vaticana, 1935, p. 294 : *Quanta autem necessitas ad excusandum sufficiat, arbitrio boni viri relinquatur*.

15. St. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre*, *op. cit.*

16. Franck Roumy, « L'origine et la diffusion de l'adage canonique *Necessitas non habet legem* (VIII^e-XIII^e s.) », *Medieval Foundations of the Western Legal Tradition. A Tribute to Kenneth Pennington*, éd. W. Müller – M. Sommar, Washington, The Catholic University of America Press, 2006, p. 301-319.

souci pastoral de tempérer la rigueur de la règle canonique, cet adage a été successivement reçu par les civilistes, les théologiens et les philosophes¹⁷ ; son attribution à Aristote, suivie de son insertion dans les *Auctoritates Aristotelis* au début du XIV^e siècle, constituent en quelque sorte le couronnement de sa carrière médiévale¹⁸.

Or cet adage canonique correspond précisément à l'une des formulations de la « raison d'État » repérée par Gaines Post, dans un texte classique de 1964¹⁹, sous les espèces de la juste cause, de l'évidente utilité ou de la nécessité de légiférer, de rendre la justice ou de faire de la guerre. Suivant la thèse de Gaines Post, la *necessitas* constituait l'essence même de la raison d'État, qui, associée au *regnum* souverain, consistait d'un côté en l'art stable du juste gouvernement, ordonné à la protection des sujets et de leurs droits, et d'autre part en un raisonnement suscité par des situations d'urgence, de danger pour l'État ou pour le bien commun. Post a pointé l'articulation décisive entre *ratio* et *necessitas* chez des auteurs du XII^e siècle comme Hugues de Saint-Victor ou Bernard de Clairvaux, appliquée notamment au pouvoir pontifical de dispense ou à la taxation royale en temps de guerre²⁰. Vers 1171, le décrétiste Jean de Faenza associait précisément à la *ratio* la justification de la guerre pour la défense de la patrie, reprenant la doctrine commune selon laquelle lorsque l'État est en danger, la nécessité de sa sauvegarde est la raison suprême qui justifie la guerre contre l'agresseur²¹. Ces divers aspects se retrouvent au début du XIV^e siècle dans un passage du *De recuperatione terrae sanctae* de Pierre Dubois à propos de la taxation des biens d'Église en temps de guerre :

Et si les biens du seigneur-roi ne suffisent vraisemblablement pas à la défense, alors, dans le cas où la défense du royaume relève de la nécessité, qui ne connaît point de loi, le seigneur-roi pourra exiger et saisir autant des biens des églises et des personnes ecclésiastiques qu'il lui en manquera pour pouvoir assurer une défense adaptée. Et c'est bien là l'ultime subside que le roi peut prélever, ce qui apparaît assez du fait que cette aide des églises et des personnes ecclésiastiques n'a jamais été saisie, ou très rarement, jusqu'à présent, puisque à chaque fois qu'elle l'est, c'est à l'encontre du droit commun canonique et civil, donc avec péché mortel, à moins qu'elle ne se subordonne à un droit spécial dont l'efficace et la raison justifient qu'elle puisse être saisie, ce qui ne peut advenir que dans un seul cas, à savoir celui de l'évidente nécessité de la défense, qui n'est pas une nécessité absolue, comme il est nécessaire que le soleil se lève demain, mais une nécessité conditionnelle, comme l'aliment est nécessaire au vivant, à condition qu'il doive être sauvé et qu'il doive vivre, comme [le dit Aristote] dans le cinquième livre des *Analytiques*, au chapitre « sur le nécessaire »²².

17. Cf. F. Roumy, « L'origine et la diffusion de l'adage... », art. cit., p. 318.

18. *Ibidem*.

19. Gaines Post, « *Ratio publicae utilitatis, ratio status, and 'Reason of State', 1100-1300* », *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton University Press, 1964, p. 241-309.

20. *Ibid.*, p. 258.

21. Dans son commentaire sur la question 2 de la Cause 23 du *Décret* de Gratien ; cf. G. Post, « *Ratio publicae utilitatis...* », art. cit., p. 263.

22. Pierre Dubois, *De recuperatione terrae sanctae*, éd. Ch.-V. Langlois, Paris, Picard, 1891, p. 116 : *Et si bona domini regis [...] non sufficiunt verisimiliter ad defensionem, tunc in casu necessitatis defensionis regni, que legem non habet, dominus rex, quatinus sibi deest ad commodam defensionem, exigere et capere poterit de bonis ecclesiarum et ecclesiasticarum personarum. Et hoc est ultimum finale subsidium quod dominus rex capere potest ; quod satis apparet eo quod auxilium ecclesiarum et ecclesiasticarum personarum nonquam aut valde raro hactenus captum fuit ; et quia, quociens capitur, contra jus commune canonicum et civile capitur, ergo cum mortali peccato, nisi subsit jus speciale cujus virtute et ratione capi possit ; quod esse non potest nisi unum, videlicet evidens neccessitas defensionis ; que non est neccessitas absoluta, sicut solem oriri cras est neccessarium, sed neccessitas conditionalis, sicut nutrimentum neccessarium est animali, sub conditione si salvari et vivere debet animal ; ut in quinto Analyticorum, capitulo « de neccessario ».*

Dans ce cadre conceptuel, la guerre n'est pas considérée comme contraire au droit et à la justice, mais comme conforme à la loi naturelle imprimée par Dieu dans la raison humaine. Le parallèle s'impose avec la dispense, que les théologiens séculiers et certains canonistes ont conçue, au XIII^e siècle, comme une pratique de la « raison d'État » dans l'Église²³.

Si l'on admet que la scolastique présente une certaine pertinence méthodologique dans le traitement de la notion de guerre juste, il faut à présent considérer la façon dont la raison scolastique a été concrètement mise en œuvre pour justifier la guerre. Cet examen doit tenir compte de la banalité de la notion médiévale de guerre juste et de la notoriété des sources qui la documentent et que l'histoire des idées de la guerre juste a depuis longtemps établie.

UN EFFORT PROPRE DE JUSTIFICATION DE LA GUERRE : LA RAISON SCOLASTIQUE A L'ŒUVRE

En contrepoint à une histoire des idées de la guerre juste qui réduit la contribution médiévale à un « pieux psittacisme »²⁴, Peter Haggenmacher a établi dans son ouvrage sur Grotius²⁵ que les œuvres médiévales n'ont pas été des relais passifs des thèses augustinienne et que l'action combinée des décrétistes, des auteurs de sommes de pénitence, des théologiens, des décrétalistes et des légistes a produit une véritable doctrine de la guerre juste, dont le *Traité sur la guerre* de Jean de Legnano (vers 1360)²⁶ constitue en quelque sorte l'achèvement médiéval.

Dans ce schéma révisé, la Cause 23 du *Décret* de Gratien devient un point d'appui essentiel²⁷, même si son objet central est la répression de l'hérésie, comme l'atteste le *casus* initial²⁸ dont découlent huit questions ; seule la deuxième (*Quod autem queritur, quod sit bellum iustum*) est directement centrée sur la guerre juste²⁹ ; elle juxtapose la définition d'Isidore de Séville (la guerre juste est faite en vertu d'un édit pour récupérer des biens spoliés ou repousser des ennemis), et celle d'Augustin (sont justes les guerres qui ont pour but de venger des injustices, lorsqu'il faut contraindre par la guerre un peuple ou une cité qui a négligé de punir une mauvaise action commise par les siens ou de restituer ce qui a été pris injustement).

La première question de la Cause 23 (*An militare peccatum sit*)³⁰ constitue en revanche une justification solidement étayée de la guerre, qui prend la forme d'une enquête contradictoire parfaitement conforme à l'idéal scolastique : l'hostilité évangélique à toute espèce de guerre est contrebalancée par un ensemble de citations bibliques et patristiques montrant au contraire que les guerres matérielles sont la figure des guerres spirituelles et que les préceptes évangéliques de patience ne s'appliquent

23. G. Post, « *Ratio publicae utilitatis...* », art. cit., p. 266. Je me permets de renvoyer également à Elsa Marmursztejn, « Penser la dispense. Éclairages théologiques sur le pouvoir pontifical (XIII^e- XIV^e siècles) », *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis*, 78 (2010), p. 63-88.

24. Le schéma commun résume la pensée scolastique sur la guerre juste à la répétition d'une « doctrine augustinienne » en rupture avec le « pacifisme » des débuts du christianisme et qui finit par trouver chez Grotius un point d'aboutissement coïncidant avec les « débuts de la théorie politique moderne » (cf. J. Barnes, art. cit.).

25. Plus précisément sur le traité *De iure belli ac pacis* (1625) ; P. Haggenmacher, *Grotius, op. cit.*

26. Jean de Legnano, *Tractatus de bello, de represaliis et de duello*, éd. T. E. Holland, Oxford University Press, 1917.

27. Quoique Gratien ait puisé ses textes patristiques dans les grandes collections canoniques d'Anselme de Lucques ou d'Yves de Chartres et qu'il n'inaugure pas l'entreprise de conciliation des autorités divergentes ; cf. Georges Hubrecht, « La 'juste guerre' dans le *Décret* de Gratien », *Studia Gratiana*, 3 (1955), p. 162-177.

28. *Decretum Gratiani*, éd. E. Friedberg, Leipzig, 1879, col. 889 [Fr. 889]

29. *Ibid.*, C. 23, q. 2, Fr. 894.

30. *Ibid.*, C. 23, q. 1, Fr. 889-894.

donc qu'aux dispositions du cœur (canon 1) ; mieux, que « beaucoup de ceux qui portent les armes peuvent plaire à Dieu », comme l'atteste la lettre d'Augustin à Boniface : « Nous devons vouloir la paix et ne faire la guerre que par nécessité, afin que Dieu nous délivre de cette nécessité et nous conserve dans la paix [...]. On ne fait la guerre qu'en vue d'obtenir la paix. Soyez donc pacifiques, en sorte d'amener ceux que vous combattez, par la victoire, à l'unité de la paix » (canon 3) ; que ce qui est répréhensible, en droit, dans la guerre, « c'est le désir de nuire, la cruauté de la vengeance, [...] la passion de la domination et autres sentiments semblables » (toujours Augustin, canon 4) ; que les guerres faites « pour réprimer les méchants et délivrer les bons » sont au contraire conformes à la paix (*bella pacata*, canon 6). Au total, la guerre est soustraite au péché par l'interprétation de la loi évangélique ; elle est imposée par la nécessité et ordonnée à la paix. Gratien conclut dans le *dictum* final de la question que « faire la guerre n'est pas un péché »³¹.

L'angle du questionnement, la méthode d'harmonisation des autorités et l'ampleur du dossier patristique expliquent que les théologiens scolastiques se soient aisément raccordés à ce courant « juridique », et ce d'autant mieux que les sources théologiques étaient minces : Pierre Lombard n'en dit rien dans le *Livre des Sentences* ; Abélard donne à la fin du chapitre 57 du *Sic et non* (*Quod liceat hominem occidere et non*) une série d'autorités reprises du *Décret* et de la *Panormia* d'Yves de Chartres³². La formulation théologique des critères de la guerre juste, établis par Laurent d'Espagne à partir de la question 2 de la Cause 23 du *Décret* de Gratien³³, est ainsi tributaire de la *Glose ordinaire du Décret* (1216) :

Une guerre est dite *injuste* de cinq façons : en raison de la personne (*persona*), par exemple s'il s'agit d'une personne ecclésiastique, puisqu'il n'est pas permis aux clercs de faire couler le sang [...] ; en raison de l'objet (*res*), si ce n'est pas pour récupérer des biens ou pour défendre la patrie [...] ; en raison de la cause (*causa*), par exemple si l'on combat par volonté et non par nécessité [...] ; en raison de l'esprit (*animus*), si par exemple on le fait dans un esprit de vengeance [...] ; la guerre est également injuste si elle n'est pas déclarée par l'autorité du prince (*auctoritas*)³⁴.

Cette liste, reformulée dans les années 1230 par le canoniste Raymond de Peñafort³⁵, est augmentée d'un critère dans la *Somme théologique* dite d'Alexandre de Halès³⁶ (entreprise collective franciscaine achevée avant 1245), et réduite à trois critères dans la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin³⁷ en 1271-1272.

Plutôt qu'un catalogue de critères, on proposera ici l'examen d'un échantillonnage de textes relevant de divers genres, qui manifestent la façon dont les scolastiques ont concrètement travaillé la notion de guerre juste.

31. *Ibidem*.

32. Pierre Abélard, *Sic et non*, éd. B. Boyer et R. McKeon, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1977, p. 524-526.

33. Cf. F. Russell, *The Just War*, *op. cit.*, p. 128 et n. 3.

34. Gl. « *Quod autem* » ad *Decretum Gratiani*, C. 23, q. 2, éd. Turin, 1588, col. 1523 : *Bellum dicitur iniustum quinque modis, vel ratione personae, ut si fuerint personae ecclesiasticae, quibus non est licitum fundere sanguinem [...]; ratione rei, ut si non est pro repetendis rebus vel pro defensione patriae [...]; vel propter causam, ut si propter voluntatem et non propter necessitatem pugnatur [...]; ex animo est iniustum, ut si animo ulciscendi fiat [...]; item est iniustum, ut non sit indictum auctoritate principis.*

35. Raymond de Peñafort, *Summa de paenitentia*, lib. 2, tit. 5, § 17, éd. X. Ochoa et A. Diez, Rome, 1976, col. 485-486.

36. Alexandre de Halès, *Summa theologiae*, lib. 3, éd. P. C. Koser, Rome, Grottaferrata, 1979, p. 684 : *Notandum est ad hoc ut discernas quod bellum iustum sit vel iniustum, auctoritatem, affectum, intentionem, conditionem, meritum et causam.*

37. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 40, a. 1, Rome, édition léonine, 1895, t. 8, p. 312-313 : *Auctoritas principis, causa iusta, intentio bellantium recta.*

Double, le premier exemple est issu des sommes théologiques du franciscain Alexandre de Halès et du dominicain Thomas d'Aquin, qui posent respectivement la question de savoir s'il est licite de faire la guerre³⁸ et la question de savoir si faire la guerre est toujours un péché³⁹. Comme Gratien, ils confrontent arguments patristiques et scripturaires ; mais les théologiens mènent plus activement et plus rationnellement l'enquête : les autorités qu'ils convoquent sont enchâssées dans des syllogismes ; la *responsio* magistrale est une véritable démonstration, que confortent les réponses finales aux objections. Chez Alexandre de Halès, la *responsio*, fondée sur l'idée que la loi divine, comme l'ordre des rois et des princes terrestres, autorisent à combattre justement (*bellare iuste*), rassemble divers fragments d'exégèse augustinienne ; la liste de critères est proposée comme outil de discernement. La démonstration thomiste, allégée en autorités, procède essentiellement suivant un ordre de raisons ; la *responsio* est construite autour des trois principaux critères de justification de la guerre : autorité du prince, juste cause, intention droite.

Une question quodlibétique du théologien séculier Henri de Gand⁴⁰, probablement datée de décembre 1291 (compte tenu de l'évocation de la prise d'Acre par les Sarrasins en mai 1291, de la citation d'une lettre de Nicolas IV datée du 1^{er} août 1291 et de la référence au même Nicolas IV, mort en avril 1292, comme pape régnant⁴¹), constitue un exemple plus singulier. Isolée dans la littérature quodlibétique⁴², la question de savoir si un soldat, se ruant seul sur l'armée ennemie, faisait œuvre de magnanimité, donne lieu à une justification du combat préalable à celle de l'acte du soldat. Cette justification prend la forme d'un dossier de citations entrecroisées et concordantes de Cicéron⁴³ et d'Augustin. Henri de Gand emprunte notamment à Cicéron la distinction du combat par la discussion propre aux hommes et du combat par la violence propre aux bêtes, et le conseil de ne recourir à la violence qu'en dernier ressort, faute d'avoir pu restaurer son droit ; il lui emprunte aussi l'idée que l'ennemi qui ne s'était montré ni cruel ni inhumain devait être favorablement traité ; il lui emprunte enfin principe suivant lequel la grandeur d'âme se tourne en vice si on combat

38. Alexandre de Halès, *Summa theologiae*, *op. cit.*, p. 683-686.

39. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, *op. cit.*, p. 312-313. On notera que Thomas d'Aquin met sur le même plan la licéité de la guerre contre les « perturbateurs intérieurs », c'est-à-dire la punition des malfaiteurs, et celle de la guerre contre les ennemis extérieurs qui menacent la chose publique : *sicut licite defendunt eam materiali gladio contra interiores quidem perturbatores, dum malefactores puniunt, secundum illud apostoli, ad Rom. XIII, non sine causa gladium portat, minister enim Dei est, vindex in iram ei qui male agit ; ita etiam gladio bellico ad eos pertinet rempublicam tueri ab exterioribus hostibus* (*op. cit.*, p. 312).

40. Henri de Gand, *Quodlibet XV*, 16, éd. G. Etzkorn et G. A. Wilson, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2007, p. 154-181.

41. *Ibid.*, p. 155.

42. Où la guerre est essentiellement évoquée à l'occasion de questions qui relèvent davantage du *ius in bello* (butin, ruses de guerre) que du *ius ad bellum*, comme il ressort par exemple des *Quodlibets* de Pierre de Jean Olivi, où la guerre juste apparaît comme une simple variable, sans souci de définition ni de considération propre, pour juger des comportements militaires (rapport à la solde, aux biens pris sur le pays ou dérobés à l'ennemi) ; cf. Pierre de Jean Olivi, *Quodlibet IV*, 13-14-18, éd. S. Defraia, Ed. Collegii S. Bonaventurae, Rome, Grottaferrata, 2002, p. 247-250 et 264-265.

43. Le choix de la référence à Cicéron, qui débouche sur la justification de ceux qui sont morts pour la chose publique et pour la patrie, doit être relié au *casus* ; sur ce point et sur le texte d'Henri de Gand, on verra Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi* [1957], rééd. Paris, Gallimard, « Quarto », 2000, p. 824. Sur l'importance de la référence cicéronienne dans la pensée politique médiévale, on verra Cary J. Nederman, « Nature, Sin and the Origins of Society : the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought » [1988], dans *Medieval Aristotelism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Variorum, 1997, XI, p. 3-26, qui souligne le fait que Cicéron est le seul penseur politique de l'Antiquité païenne resté accessible à l'Occident chrétien après le V^e siècle.

pour préserver ses propres avantages plutôt que le salut commun. Henri de Gand clôt ce développement par une synthèse assez banale des définitions isidorienne (inspirée de Cicéron) et augustinienne de la guerre juste⁴⁴. Cette synthèse, qui constitue sa seule intervention, outre les quelques mots de liaison placés entre les citations, prépare la justification du geste apparemment suicidaire du soldat de 1291 : privilégiant l'hypothèse selon laquelle, dans la confusion extrême créée par l'assaut sarrasin, le soldat – qui, comme il l'avait ouï dire, était le chef des autres – s'était rué sur l'ennemi en croyant ses compagnons prêts à le suivre⁴⁵, plutôt que le cas où le soldat eût agi par présomption, par ambition, par désir de gloire ou de façon téméraire et inconséquente⁴⁶, ou le cas où ce même soldat, se sachant seul, se fût sottement jeté dans la bataille⁴⁷, le théologien conclut que le soldat avait fait œuvre de magnanimité en choisissant l'action la plus difficile, *honeste scilicet mori pro fide et civitate*⁴⁸ ; s'il avait été suivi, la victoire eût sans aucun doute été obtenue avec l'aide de Dieu et la cité eût été conservée⁴⁹.

Le *Traité sur le gouvernement des princes* de Gilles de Rome, vraisemblablement composé en 1278, dans les mois qui ont suivi sa condamnation universitaire⁵⁰, ouvre une piste hors du cadre universitaire et du cadre augustinien de justification de la guerre, sans sortir du cadre de référence scolastique. À la fin de la partie consacrée au « gouvernement du royaume en temps de guerre »⁵¹, Gilles de Rome traite brièvement et en tout dernier lieu, après maintes considérations techniques et logistiques, de la finalité des guerres (*ad quid bella omnia ordinantur*). Il y désigne le bien commun et la paix des citoyens comme causes finales du *iustum bellum* et attribue explicitement à Aristote l'idée qu'« on ne fait pas la guerre pour la guerre, mais pour obtenir la paix »⁵². La singularité du texte – qui marque d'ailleurs l'ensemble du traité – tient précisément à la disparition des références bibliques, patristiques, théologiques et canoniques qui charpentaient les discours sur la guerre juste. Leur absence traduit une « politisation » de la guerre juste : la paix est systématiquement située sur le même plan que le « bien commun » ; érigée en finalité de tout organisme politique, elle exigeait d'être conservée, donc défendue. Pour autant, cette « politisation » ne coïncide pas avec une « laïcisation » de la notion de guerre juste ; car si les princes, dit Gilles de Rome, « tendent au bien commun et à la paix des citoyens, ils mériteront cette paix éternelle en laquelle réside le repos suprême promis par Dieu à ses fidèles »⁵³. Si, selon Russell, le glissement dans les références a émancipé les théologiens vis-à-vis des canonistes, il n'a pas défait le lien entre le bon gouvernement (incluant éventuellement la pratique de la guerre) et le salut du prince chrétien. Le rapport de causalité établi entre la poursuite de la paix terrestre et la jouissance de la paix éternelle touche même au point extrême de

44. Henri de Gand, *Quodlibet XV*, 16, éd. cit., p. 158.

45. *Ibid.*, p. 161.

46. *Ibid.*, p. 159.

47. *Ibid.*, p. 160.

48. *Ibid.*, p. 162.

49. *Ibidem*.

50. Sur l'originalité de ce traité et sa place dans l'œuvre politique de Gilles de Rome, voir A. Boureau, « Le prince médiéval et la science politique », *Le savoir du prince du Moyen Âge aux Lumières*, dir. Ran Halévi, Paris, Fayard, 2002, p. 25-50.

51. *In qua tractatur quomodo regenda civitas sit aut regnum tempore belli* (Gilles de Rome, *De regimine principum*, Rome, 1556, fol. 328^r).

52. Gilles de Rome, *De regimine*, op. cit., Rome, 1556, fol. 367^v. Ces références seront également utilisées par Nicole Oresme dans sa traduction de la *Politique* d'Aristote.

53. Gilles de Rome, *De regimine*, op. cit., fol. 368^r : *Nam si intendant commune bonum et pacem civium, merebuntur pacem illam aeternam, in qua est suprema requies, quam Deus ipse suis promisit fidelibus, qui est benedictus in saecula saeculorum.*

justification de la guerre⁵⁴. Il ne marque cependant ni la fin de l'histoire des élaborations scolastiques de la notion de guerre juste, ni même celle de la référence augustinienne : mise en œuvre par Henri de Gand à la fin du XIII^e siècle, comme on l'a vu, elle l'est encore par Jean de Legnano dans la seconde moitié du XIV^e siècle. Le juriste bolonais, *doctor utriusque iuris* et disciple de Bartole, étaye des citations classiques d'Augustin l'idée que toute guerre juste tend au bien parce qu'elle tend à la paix⁵⁵.

Le *Tractatus de bello* de Jean de Legnano représente au demeurant la première tentative d'approche globale du sujet. Dans les années 1370, il constitue la source commune de Nicole Oresme, traducteur de la *Politique* d'Aristote, et de l'auteur du *Songe du vergier*, lorsqu'ils traitent de la guerre juste⁵⁶, hors de toute question d'ensemble et de façon très partielle. L'œuvre de Jean de Legnano est en outre vulgarisée à la fin du XIV^e siècle dans *l'Arbre des batailles* du canoniste bénédictin Honoré Bouvet⁵⁷. Le roi Charles VI et ses oncles ducs de Bourgogne et de Berry furent les premiers destinataires de cette œuvre en langue vulgaire, de facture rigoureusement scolastique, qui fut très populaire au XV^e siècle.

Jean de Legnano et Honoré Bouvet établissent les fondements juridiques de la guerre : pour Jean de Legnano, la guerre procède du droit divin, car « la guerre juste tend au bien » du fait qu'elle vise à restaurer la paix et à punir les mauvais et les rebelles ; en outre, comme tout pouvoir, la *potestas bellica* vient de Dieu. Toutes ces raisons concourent à démontrer que Dieu ne permet pas seulement les guerres, mais les ordonne : « J'ai dit que les guerres procédaient du droit divin, par quoi il faut entendre que les guerres sont ordonnées non pas seulement avec la permission du Seigneur, mais sur son ordre »⁵⁸. La guerre procède également du droit des gens, d'après le droit romain, c'est-à-dire « de l'équité naturelle de l'intelligence humaine créée », mais surtout du droit naturel, puisque la nature tend à repousser ce qui lui est contraire. Elle procède enfin du droit civil et du droit canonique, « qui ne disent pas d'autre équité que celle du droit des gens, car tout droit consiste en une certaine rectitude. [Le droit civil et le droit canonique] ajoutent à cette rectitude une certaine explication, car [ils] peuvent spécifier et expliquer [...] l'équité relevant du droit des gens » en l'appliquant à la diversité des actes ou des événements⁵⁹.

Honoré Bouvet conduit un développement substantiellement identique : il assimile au droit des gens tout ce qui est conforme à la raison ; il englobe les droits savants sous la dénomination de droit des gens, « car ils declairent en especial les cas raisonnables et leur donnent forme deue, pour apprendre comment les choses doivent

54. F. Russell, *The Just War*, op. cit., p. 266.

55. Jean de Legnano, *Tractatus de bello, de represaliis et de duello*, éd. T. E. Holland, Oxford University Press, 1917, p. 85 : *Indictio belli iusti et bellum iustum tendit in bonum, nam tendit in pacem et quietem universi. Hoc probatur auctoritate Augustini ad Bonifacium, sic inquentis : « Non enim bellum quaeritur ut bellum exerceatur, sed bellum geritur ut pax quaeratur »*. Subdit « *Esto ergo bellando pacificus, ut eos quos expugnas ad pacis utilitatem vincendo perducas* ». *Habentur xxiii, q. i, noli. Est igitur finis belli pax et tranquillitas universi. Ergo infertur a Deo originaliter et positive provenisse*.

56. Cf. Jeannine Quillet, *La philosophie politique du Songe du vergier*, Paris, Vrin, 1977, p. 150-152 ; *Ead.*, « Quelques aspects de la pensée de la guerre au Moyen Âge », *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'université de Caen*, 1986, repr. dans *D'une cité l'autre. Problèmes de philosophie politique médiévale*, Paris, Champion, 2001, p. 201-208.

57. Honoré Bouvet a étudié à Avignon ; docteur en décret en 1386, puis prieur de Selonnet au diocèse d'Embrun, il entra au service d'un des réformateurs généraux nommés par Charles VI en janvier 1390 ; il est qualifié de conseiller du roi en 1392 (cf. Ph. Contamine, « Penser la guerre et la paix à la fin du XIV^e siècle : Honoré Bouvet (v. 1345-v. 1410) », dans *Quaestiones medii aevi novae*, 1990, p. 3-19.

58. Jean de Legnano, *Tractatus de bello*, op. cit., p. 85-86 : *Dixi quod bella orta sunt iure divino, ubi sciendum est quod bella nedum domino permittente, immo positive inducente, inducta sunt*.

59. *Ibid.*, p. 90-91.

estre ordonnées »⁶⁰ ; il affirme que la guerre relève du « droit de nature » parce que chaque chose est inclinée à « contredire par nature à son mal et à son contraire pour garder soy et son estre et ses choses et ce que à lui appartient »⁶¹. Il conclut : « Et doncques par tous droits est ce chose deue que bataille en général. Mais en especial il fault veoir plus soubtilement les cas »⁶².

De façon générale, Jean de Legnano – que ses contemporains qualifiaient d'*alter Aristoteles* – mobilise non seulement le droit civil et le droit canonique, mais aussi la théologie, la médecine et même l'astrologie. Il faut à présent considérer plus précisément la façon dont les principales analogies employées pour qualifier la guerre juste ont fait jouer l'articulation des savoirs scolastiques.

LA NOTION DE GUERRE JUSTE COMME POINT D'ARTICULATION DES SAVOIRS SCOLASTIQUES

L'analogie médicale fait de la guerre juste un remède visant à rétablir la paix au sein du corps politique. Cette analogie combine l'idée de la naturalité de l'organisme politique et la thèse centrale selon laquelle la paix est la cause finale de la guerre juste. Cary Nederman a rappelé les origines classiques de l'idée de la naturalité de l'association sociale et politique humaine, dont les sources étaient pléthoriques au Moyen Âge : Cicéron, Sénèque, Augustin, Lactance et d'autres auteurs latins très lus l'ont relayée ; dans cette mesure, « the political naturalism derived from the Politics supplemented rather than supplanted preexisting tradition of thought »⁶³. On rappellera également que les doctrines romaines sur la structure organique et corporative de la société se sont réintroduites dans la théorie politique occidentale au XII^e siècle ; déjà développée par les juristes du XII^e siècle, la comparaison de la chose publique à l'organisme d'un corps humain apparaît notamment dans des chapitres célèbres du *Policraticus* de Jean de Salisbury⁶⁴. Quant à la paix, qu'elle soit indexée sur l'idéal chrétien de la béatitude éternelle ou désignée comme la finalité propre de la cité et assimilée au bien commun, elle apparaît toujours comme la justification fondamentale de la guerre. Dans les sources scolastiques, la paix n'est d'ailleurs presque jamais traitée en dehors de l'articulation avec la guerre juste⁶⁵. Ainsi située, l'analogie médicale est développée par Gilles de Rome, puis par Jean de Legnano et Honoré Bouvet⁶⁶.

Suivant Gilles de Rome, la guerre « doit être pour la société humaine ce que potions et saignées sont pour le corps humain [...] ». De même qu'il faut évacuer la

60. [Honoré Bouvet], *L'arbre des batailles d'Honoré Bonet*, éd. Ernest Nys, Bruxelles, C. Muquardt, 1883, p. 85.

61. *Ibidem*.

62. *Ibidem*.

63. Cary J. Nederman, « Aristotelianism and the Origins of 'Political Science' in the 12th Century » [1991], repr. in *Medieval Aristotelism and its Limits. Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Variorum, 1997, II, p. 181.

64. Cf. Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi* [1957], rééd. Paris, Gallimard, 2000, p. 797-798 et n. 42, p. 1098.

65. Je me permets de renvoyer à Elsa Marmursztejn, « Guerre juste et paix chez les scolastiques », *Prêcher la paix et discipliner la société. Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècles)*, dir. Rosamaria Dessi, Collection d'études médiévales de Nice, vol. 5, Turnhout, Brepols, 2005, p. 123-140.

66. Oresme l'utilise ponctuellement : il envisage la guerre juste à partir et en vue de la paix (suivant Aristote, cf. Nicole Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*, éd. A. D. Menut, Philadelphie, Transactions of the American Philosophical Society, 60, 1970, p. 104b-105a, 282a, 325b, 328a, 330a) ; or « la paix du peuple est aussi comme la santé de la cité et du pays » (A. D. Menut éd., *Maistre Nicole Oresme. Le Livre de Ethiques d'Aristote*, G. E. Stechert, New York, 1940, p. 191).

superfluité des humeurs⁶⁷, qui trouble la santé du corps, par une saignée ou une potion, il faut que les ennemis qui font obstacle au bien commun et à la paix des citoyens et de ceux qui se trouvent dans le royaume, soient terrassés et tués par des guerres »⁶⁸.

Dans le traité de Jean de Legnano, la médecine, intercalée entre théologie et astrologie⁶⁹, concourt à démontrer *figuraliter, immo forte naturaliter*, que la guerre juste relève du droit divin : c'est Dieu, médecin suprême, qui administre les *bellica remedia*. Empruntant au livre 8 de la *Physique* d'Aristote⁷⁰ la similitude entre l'être animé et le monde, qui porte à qualifier l'homme de *parvus mundus*, le juriste compare « l'excès d'humeurs » à « l'excès de rebelles ». Dans les deux cas, une correction naturelle est parfois suffisante, mais il est parfois nécessaire de recourir à un remède extrinsèque, soit un *bellum eradicativum et exterminativum malorum* qui, dans le cas du *magnus mundus*, est administré par le *gubernator generalis, qui est Altissimus Creator, et est medicus universi*⁷¹.

La guerre est justifiée *a fortiori* par la justification des dommages collatéraux qu'elle occasionne :

Il arrive que certaines régions du monde soient affligées d'un tel excès de vices qu'un remède éradicatif soit nécessaire (*quod opus est medicamine eradicativo*), par lequel les bons sont parfois éradiqués avec les mauvais, de même que la médecine arrache ensemble bons et mauvais⁷².

Honoré Bouvet vulgarise la comparaison entre « bataille » et « médecine », qui figure en bonne place parmi les arguments visant à démontrer que la « bataille » est une chose « bonne et vertueuse » qu'il ne faut pas confondre avec ses mauvais usages, de même qu'on ne songerait pas à imputer à la justice les erreurs d'un juge⁷³ :

Car selon la vérité bataille est comparée a médecine, et nous voyons bien comment les maladies viennent es corps humains par l'excès des humeurs. Et pour celui excès abaisser le medecin donne le remede. Et toutefois moult souvent la medecine gaste moult les bonnes humeurs avecques les mauvaises car tant sont meslées et adjoustées les unes avec les aultres que aultrement il ne se peut faire. Et ce procede pource que elles sont ainsi prochaines et voisines les unes des aultres. Si en fut grant exemple en la sainte Escripiture, car quant Dieu voulut destruire pour le tres fort pechié de la

67. La purgation des humeurs en surabondance formait une partie importante de la thérapeutique (cf. Danielle Jacquart, *La médecine arabe et l'Occident médiéval*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1990, p. 223).

68. Gilles de Rome, *De regimine, op. cit.*, fol. 367^v-368^r : *Nam sic se debent habere bella in societate hominum, sicut se habent potiones et phlebotomiae in corpore humano. [...] Sicut per phlebotomiam et potionem superfluitas humorum est eiicienda per quam turbatur sanitas corporis, sic per bella sunt hostes conculcandi et occidendi per quos impeditur commune bonum, et pax civium, et eorum qui sunt in regno.*

69. Dieu agissant sur les choses inférieures par l'intermédiaire des astres, d'après le premier livre sur les *Météores* et le second sur le *Ciel*, affinités et haines ont un caractère naturel, dont découle « qu'il est naturellement nécessaire qu'il y ait des guerres et que le gouvernement du monde ne peut naturellement procéder autrement ». La connotation déterministe de l'affirmation initiale est néanmoins atténuée : les corps célestes n'agissent qu'indirectement sur l'intellect humain. Jean de Legnano conclut rapidement sur ce point, qui, dit-il, l'éloigne des frontières du droit alors même que la thèse selon laquelle les guerres viennent positivement de Dieu au moyen d'une opération naturelle est suffisamment prouvée (Jean de Legnano, *Tractatus de bello*, *op. cit.*, p. 89-90).

70. Aristote, *Physique*, lib. 8, cap. 2, éd. et trad. H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 106.

71. Jean de Legnano, *Tractatus de bello, op. cit.*, p. 86-87.

72. *Ibid.*, p. 87 : *Contingit plagas mundi aliquando infirmari propter vitiorum excessum, quae quandoque sic excedunt quod opus est medicamine eradicativo, quo eradicabuntur aliquando boni cum malis, sicut medicina evellit etiam mixtim bonos cum malis.* Legnano évoque ensuite les *innumerabilia exempla* qui l'attestent (lignages et royaumes brisés, cités voisins de Sodome et Gomorre détruites).

73. Honoré Bouvet, *L'arbre des batailles*, éd. cit., p. 83-84.

chair contre nature trois citez c'est à sçavoir Sodome, Gomorre et Sabdon, deux aultres citez lesquelles estoient voisines à icelles furent arses avecques ces trois dessusdites [...]. Pourquoi nous avons clerement exemple comment les bons ont aucunesfois à souffrir à l'occasion de leurs mauvais voisins. Aussi ung gardinier ne peut pas tirer toutes les herbes mauvaises d'entre les bonnes sans tirer de terre des bonnes avecques les mauvaises. Et encore voyons nous moult souvent que pour l'exces et defaulte de ung homme tout ung lignaige en sera destruit [...]. Encore plus fort, car pour la defaulte de ung roy ung royaume sera en perdition et en paine ainsi que nous trouvons que par le pechié de David vint mortalité par tout son royaume⁷⁴.

En second lieu, l'analogie judiciaire constitue la guerre en moyen de faire valoir son droit. Comme le dit Honoré Bouvet, « bataille ne regarde autre chose selon sa droite nature que retourner tort à droit »⁷⁵. Le parallèle entre les armes et les lois, issu du prologue des *Institutes* de Justinien⁷⁶, apparaît explicitement chez Gilles de Rome lorsqu'il évoque la double fonction du prince, guerrier et législateur :

Il faut savoir que la cité doit être défendue par les armes en temps de guerre, de même qu'elle doit être gouvernée par de justes lois et par des coutumes approuvées, qui obtiennent force de lois, en temps de paix. Les armes semblent donc être au temps de guerre ce que les lois sont au temps de paix⁷⁷.

Gilles de Rome attribue d'ailleurs aussi une fonction thérapeutique aux lois :

Les législateurs sont aux âmes ce que les remèdes sont aux corps. Car de même que le médecin vise à apaiser les humeurs pour que ne surgissent pas la maladie et la guerre dans le corps, le législateur vise [...] à apaiser les âmes pour que ne surgissent pas la rixe et la dissension dans le royaume ou la cité. Il s'ensuit [...] qu'il est moins nuisible de pécher contre l'ordre du médecin que de s'habituer à ne pas obéir au prince. L'âme est en effet un bien supérieur au corps, et la paix des citoyens et de ceux qui se trouvent dans le royaume est plus importante que l'équilibre des humeurs ou que la santé des corps⁷⁸.

Comme moyen de faire valoir son droit, la guerre est réservée aux souverains. Thomas d'Aquin dit dans la *Somme de théologie* qu'« il n'est pas du ressort d'une personne privée d'engager une guerre, car elle peut faire valoir son droit au tribunal de son

74. *Ibid.*, p. 84-85.

75. « et faire retourner dissension à paix » (Honoré Bouvet, *L'arbre des batailles*, éd. cit., p. 83).

76. Notamment cité par Oresme lorsqu'il subordonne la guerre à la justice et à la paix, dans *Le Livre de Politiques d'Aristote*, op. cit., p. 104b-105a : « Car [...] justice est plus excellente et merveilleuse vertu, si comme il fu dit ou secunt chapitre du quint d'*Ethiques*. Et aussi la guerre ou bataille est ordenee pour avoir paes, mes la paes ne est pas en fin de guerre, si comme il fu dit ou xiiiie chapitre du xe d'*Ethiques*. Et pour ce dit Jusitinan que la magesté imperial ne doit pas seulement estre ennoblie d'armes, mes ovques ce elle doit estre armee de lays afin que l'un temps et l'autre ce est assavoir de paes et de guerre, puisse estre bien gouverné ». On notera aussi chez Oresme l'exclusion marquée des armes et des lois, appuyée sur le proverbe « *Inter arma silent leges* : Les lays se taisent et ne ont lieu entre les armes... Car paes et justice sunt aussi comme deux amies. Et selon ce dit le prophete [Ysaïe] '*Justicia et pax osculate sunt*' ».

77. Gilles de Rome, *De regimine*, op. cit., fol. 266^v : *Sciendum igitur quod tempore belli defendenda est civitas per arma, sicut tempore pacis gubernanda est per leges iustas et per consuetudines approbatas, quae vim legum obtinent. Videntur ergo sic se habere arma ad tempus belli, sicut leges ad tempus pacis.*

78. *Ibid.*, fol. 324^v : *Sic se habeant legislatores ad animas, sicut medicina ad corpora. Nam sicut medicus intendit sedare humores, ne insurgat morbus et bellum in corpore, sic legislator intendit [...] sedare animas, ne insurgat rixa et dissensio in regno, aut in civitate. Inde est ergo [...] quod non tantum nocet peccare contra praecepta medici, quantum consuescere non obedire principi. Est enim anima maius bonum quam corpus, et pax civium et eorum qui sunt in regno potior est quam aequalitas humorum, vel quam sanitas corporum.*

supérieur »⁷⁹. Il fait écho au passage du commentaire d’Innocent IV sur le *Liber extra* (achevé vers 1245) :

Partout où il est impossible de poursuivre son bien et son droit grâce à un autre, il est licite de prendre les armes [...]. Si, cependant, on a un prince au-dessus de soi, il ne faut faire la guerre qu’en vertu de son autorité [...], parce qu’il n’est permis à personne de disposer du droit sans posséder l’autorité du législateur [...]. Mais au prince lui-même, cela est permis sans autre autorité⁸⁰.

Dans un chapitre sur les différents genres de guerre, Jean de Legnano définit la guerre licite et nécessaire comme celle que font les fidèles en vertu de l’autorité du droit et en se défendant contre ceux qui les envahissent. L’idée qu’il est permis de faire la guerre s’il est impossible d’obtenir justice autrement est étayée de références aux canonistes Innocent IV et Hostiensis⁸¹, et aux théologiens Thomas d’Aquin et Gilles de Rome⁸².

Si la scolastique est un mode de pensée agonistique⁸³, la guerre juste apparaît en définitive comme une question pacifiée, dont la résolution est essentiellement reconduite dans des œuvres de synthèse – à l’exception notable du texte d’Henri de Gand, le silence quodlibétique sur la guerre juste témoigne assez du caractère inactuel d’un débat en fin de compte assez formel – et dont la pertinence historique tient essentiellement à un type d’élaboration intellectuelle.

À rebours des tentatives d’assignation de spécificités disciplinaires⁸⁴, la notion de guerre juste permet de mettre à l’épreuve l’idée que la scolastique constitue une « sphère de savoirs et de méthodes organiquement liés »⁸⁵. À cet égard, le traité de Jean de Legnano atteste que la doctrine de la guerre juste est véritablement achevée dans le cadre d’un traité sur le *ius belli*, mais que cette doctrine s’est précisément constituée par l’accumulation plutôt que par la substitution des références (Aristote n’a pas vaincu

79. Thomas d’Aquin, *Summa theologiae*, *op. cit.*, p. 312.

80. Innocent IV, *In secundum Decretalium*, « *De restitutione spoliatorum* », c. XII « *Olim causam* », 8, éd. Venise, 1578, fol. 96^r : *Item, ubicunque per alium rem suam et ius suum prosequi non potest, licitum est auctoritate superioris arma movere, et bellum indicere ad recuperandum sua... Tamen, si principem super se habet, eius auctoritate hoc faciat et non aliter. Et hoc videtur iustum, quia nulli licet iura temperare sine auctoritate conditoris iurium [...]. Ipsi autem principi, qui solutus est a constitutionibus civilibus, licet hoc sine auctoritate ».*

81. Récapitulant les genres de guerres justes, Hostiensis mentionne en septième lieu les guerres *quod fideles faciunt defendendo se auctoritate iuris contra voluntatem impugnantes, et hoc potest dici necessarium, et est iustum* (Hostiensis, *Summa aurea*, lib. I, « *De treuga et pace* », « *Quid sit iustum bellum* », éd. Lyon, 1556, fol. 83^v).

82. Jean de Legnano, *Tractatus de bello*, *op. cit.*, p. 129.

83. Thomas d’Aquin, on l’a vu, compare les *exercitia scientiarum* aux *exercitia bellorum, quae fiunt in torneamentis* (*Summa theologiae*, *op. cit.*, 4^{um} et ad 4^{um}, p. 312-313) ; symétriquement, Jean de Legnano définit la guerre comme *ad dissonantiam excludendam tendens* (*Tractatus de bello*, *op. cit.*, p. 78).

84. Les théologiens ont-ils vraiment mis l’accent sur les finalités morales de la guerre ? La singularité prêtée par Frederick Russell (*The Just War*, *op. cit.*, p. 220) à la définition de la « juste cause » de la guerre par Alexandre de Halès (« aider les bons, contraindre les mauvais, assurer la paix de tous », en termes augustinien) ne semble pas décisive, car Thomas d’Aquin invoque encore la vengeance des injustices et les exigences de la défense de la chose publique de la cité, du royaume ou de la province confiés aux princes (*Summa theologiae*, *op. cit.*, p. 312). En outre, l’idée de venger les injustices est absente de la *Summa de paenitentia* de Raymond de Peñafort. Enfin, Alexandre de Halès lui-même légitime la *vindicta* dans sa réponse au premier argument : elle est prescrite au juge et doit être animée par le zèle de la justice (*Summa theologiae*, *op. cit.*, p. 686).

85. Alain Boureau, *L’Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380)*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 14.

Augustin) et plus généralement par l'articulation des savoirs scolastiques : la justification de la guerre relève tout à la fois de la philosophie, de la théologie, du droit, de la médecine, qui mettent en œuvre une rationalité spécifique et dont la combinaison produit un nouveau type d'accord entre l'idéal de paix et les exigences concrètes de la politique.