

Université de Montréal

**L'argumentaire scripturaire dans le *Breviloquium* de Guillaume d'Ockham et son originalité épistémologique**

Par :

Alexis Lafleur-Paiement

Département de philosophie – Faculté des Arts et des Sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maître ès arts en philosophie, option  
recherche

Décembre 2020

© Alexis Lafleur-Paiement, 2020

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

**L'argumentaire scripturaire dans le *Breviloquium* de Guillaume d'Ockham et son originalité épistémologique**

Présenté par :

Alexis Lafleur-Paiement

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Christian Nadeau (Université de Montréal), président-rapporteur

David Piché (Université de Montréal), directeur de recherche

Luca Gili (Université du Québec à Montréal), membre du jury

## Résumé

Guillaume d'Ockham (v. 1285-88 / 1347), surtout connu pour sa philosophie nominaliste, est aussi l'auteur d'une œuvre de philosophie politique importante. Convoqué à Avignon en 1324, il s'y trouve plongé au cœur du débat entre l'Ordre des Frères mineurs et la papauté concernant la pauvreté du Christ et de l'Ordre. Dans ce contexte, Ockham en vient à rompre avec l'Église et fuit à la cour de Louis IV de Bavière, où il se consacre jusqu'à sa mort à la philosophie politique. De 1328 à 1347, il compose une dizaine d'ouvrages, dont le *Breviloquium de principatu tyrannico* (v. 1339-1341). Ce livre synthétise la réflexion d'Ockham concernant les limites du pouvoir pontifical et les droits et devoirs respectifs du pape et du prince. En se fondant sur une lecture littérale de la Bible, principalement du Nouveau Testament, Ockham démontre l'absence de pouvoir régulier du pape dans le domaine temporel. Le *Breviloquium* se démarque en vertu de sa méthode ainsi que par son contenu, qui offre le meilleur accès à la pensée mature d'Ockham concernant la question de la séparation et des limites des deux pouvoirs. L'épistémologie ockhamienne, inspirée de celle de François d'Assise, recèle en sus une originalité qui lui est propre. Ainsi, dans le *Breviloquium*, Ockham met en place une méthode argumentative novatrice pour son époque, qui articule théologie, logique et scientificité. La présente étude fait la démonstration de cette originalité de Guillaume d'Ockham.

**Mots-clefs :** Guillaume d'Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, philosophie politique médiévale, épistémologie, herméneutique, séparation des pouvoirs, hiéocratisme

## Abstract

William of Ockham (c. 1285-88 / 1347), mostly known for his nominalism, is also the author of an important work on political philosophy. In 1324, he is summoned to appear in Avignon where he is immediately immersed in the middle of the debate between the Order of Friars Minor and the papacy concerning the Christ's poverty and the Order's poverty. In this context, Ockham will break with the Church and go to the court of Louis IV the Bavarian, where he will devote the rest of his life to political philosophy. Between 1328 and 1347, he writes about ten books, including the *Breviloquium de principatu tyrannico* (c. 1339-1341). This book is the synthesis of Ockham's reflections and thoughts on the limitations of the papal power, and the rights and responsibilities of the pope and the prince. Based on a literal interpretation of the Bible, mostly the New Testament, Ockham demonstrates the absence of papal power in the temporal sphere. The method and content of the *Breviloquium* make it a noticeable work, offering the best access to Ockham's mature thought on the limitation and separation of the two powers. Ockham's epistemology, inspired by Francis of Assisi, have its own originality. Thus, Ockham in the *Breviloquium* has an innovative reasoning method for that time, articulating theology, logic, and scientific character. This study will demonstrate this original aspect of William of Ockham.

**Keywords:** William of Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, Medieval Political Philosophy, Epistemology, Hermeneutics, Separation of Powers, Hierocracy

# Table des matières

|   |       |
|---|-------|
| <b>Résumé</b>   | p. 3  |
| <b>Abstract</b>   | p. 4  |
| <b>Table des matières</b>   | p. 5  |
| <b>Liste des sigles et abréviations</b>   | p. 7  |
| <b>Remerciements</b>  | p. 8  |
| <br>  |       |
| <b>Introduction</b>   | p. 11 |
| A) Vie de Guillaume d'Ockham  | p. 11 |
| B) Question de recherche  | p. 13 |
| C) État de la recherche   | p. 15 |
| D) Plan du mémoire  | p. 17 |
| <br>  |       |
| <b>Chapitre 1 : Contexte de rédaction du <i>Breviloquium</i></b>                      | p. 20 |
| 1.1. Contexte historique  | p. 20 |
| 1.1.1. L'Ordre des Frères mineurs à l'époque de Michel de Césène                      | p. 21 |
| 1.1.2. Les premières décennies de la papauté à Avignon                                | p. 25 |
| 1.1.3. Le Saint Empire romain germanique sous Louis IV de Bavière                     | p. 30 |
| 1.2. Contexte théologico-politique  | p. 34 |
| 1.2.1. La querelle concernant la pauvreté du Christ (v. 1317-1331)                    | p. 35 |
| 1.2.2. Le conflit de pouvoirs entre l'empereur et le pape                             | p. 44 |
| 1.3. Conclusion sur le contexte de rédaction  | p. 51 |
| <br>  |       |
| <b>Chapitre 2 : Le <i>Breviloquium de principatu tyrannico</i></b>                    | p. 53 |
| 2.1 L'objectif du <i>Breviloquium</i>   | p. 54 |
| 2.1.1 Le <i>Breviloquium</i> dans l'œuvre politique d'Ockham                          | p. 54 |
| 2.1.2 Le <i>Breviloquium</i> comme synthèse de philosophie politique                  | p. 59 |
| 2.2 Éléments du <i>Breviloquium</i>   | p. 63 |
| 2.2.1 Plan et structure du <i>Breviloquium</i>  | p. 64 |
| 2.2.2 Méthode argumentative et arguments principaux                                   | p. 69 |
| 2.3 Les <i>auctoritates</i> dans le <i>Breviloquium</i> : recensement et distribution | p. 77 |
| 2.4 Conclusion sur le <i>Breviloquium</i> , son rôle et son contenu                   | p. 84 |
| <br>  |       |
| <b>Chapitre 3 : Étude philosophique du <i>Breviloquium</i></b>                        | p. 86 |
| 3.1 Le rôle épistémologique des <i>auctoritates</i>                                   | p. 87 |
| 3.2 Originalité épistémologique du <i>Breviloquium</i>                                | p. 96 |

|  |   |        |
|--|---|--------|
| 3.2.1  | Le renouveau de l'argumentaire anti-hiérocratique chez Ockham                 | p. 98  |
| 3.2.2  | Originalité de la méthode ockhamienne   | p. 104 |
| 3.3  | Théologie, épistémologie et scientificité dans le <i>Breviloquium</i>         | p. 112 |
| 3.4  | Conclusion sur l'originalité épistémologique du <i>Breviloquium</i>           | p. 118 |
| <b>Conclusion</b>  |   | p. 120 |
| A)   | Récapitulation du mémoire   | p. 121 |
| B)   | Réponse à la question de recherche  | p. 124 |
| C)   | La place du <i>Breviloquium</i> dans « la naissance de la science politique » | p. 125 |
| D)   | Le <i>Breviloquium</i> et sa postérité intellectuelle et politique            | p. 127 |
| <b>Bibliographie</b>   |   | p. 131 |
| A)   | Textes de Guillaume d'Ockham  | p. 131 |
| B)   | Traductions des textes de Guillaume d'Ockham                                  | p. 131 |
| C)   | Textes anciens et médiévaux (textes et traductions)                           | p. 132 |
| D)   | Études générales  | p. 132 |
| E)   | Études spécialisées   | p. 138 |
| <b>Annexe 1 – Recensement des citations dans le <i>Breviloquium</i></b>  |   | p. 145 |
| Tableau 1.1 – Recensement des citations (incluant les textes juridiques) |   | p. 145 |
| Tableau 1.2 – Recensement des citations (excluant les textes juridiques) |   | p. 147 |
| Tableau 2 – Recensement et distribution des citations bibliques          |   | p. 149 |
| Tableau 3 – Recensement et distribution des citations d'Augustin         |   | p. 150 |

## **Liste des sigles et abréviations**

Aucun sigle ni abréviation ne figure dans le présent mémoire.

## Remerciements

Je tiens à remercier en premier lieu mon directeur de recherche David Piché. C'est un séminaire de deuxième cycle – portant sur Durand de Saint-Pourçain – qu'il a offert à l'hiver 2019 qui m'a convaincu de consacrer mon mémoire à la pensée médiévale tardive. C'est aussi à lui que je dois la découverte de l'œuvre de philosophie politique de Guillaume d'Ockham. Enfin, il a procédé à un suivi méticuleux de mon travail de recherche et d'écriture, m'éclairant et me corrigeant chaque fois que cela était nécessaire.

Je tiens aussi à remercier Christian Nadeau, qui a encouragé ma réflexion en philosophie politique lors d'un séminaire de deuxième cycle consacré aux *Federalist Papers* (automne 2019) et par des discussions régulières et stimulantes depuis.

Je tiens à remercier mes parents, Guylaine Lafleur et Alain Paiement, à qui je dois mon amour de la lecture et de l'histoire. Ils m'ont soutenu dans mes projets académiques depuis une décennie. Je remercie ma mère pour les innombrables livres qu'elle m'a achetés et mon père, qui a attentivement révisé l'ensemble du présent mémoire et m'a éclairé de ces commentaires.

Je remercie de plus mon frère, Rémi Lafleur-Paiement, pour les années de discussions et de réflexions communes, tant dans le domaine de l'histoire que dans celui de la politique. Ces innombrables conversations à bâton rompu ont été pour moi la meilleure stimulation intellectuelle et critique qui soit ; en bien des domaines, j'ai ainsi modifié pour le mieux ma pensée.

Je remercie mon ami François Fillion-Girard pour toutes ces discussions arrosées lors desquelles nous avons réfléchi ensemble l'histoire, la politique et l'avenir. De nombreuses théories académiques ont été remises en cause lors de ces rencontres, me forçant bien souvent à repenser à nouveaux frais des problèmes que je croyais réglés. Je remercie mon ami Rodrigue Jean avec qui j'entretiens un dialogue ininterrompu depuis presque dix ans. C'est lors de nos déambulations et de nos échanges que j'ai saisi l'importance du langage et du symbolique, tant pour comprendre le passé que le monde qui est le nôtre. Je salue ici aussi toutes les autres ami.es et camarades avec qui j'ai réfléchi et travaillé et qui ne cessent d'enrichir ma réflexion historique, philosophique et politique.

Enfin, je remercie tout spécialement ma compagne Mélissa Miller, qui partage ma vie depuis déjà quatre ans. En plus de supporter mon caractère irascible et mes lubies, c'est à elle que je dois les discussions les plus importantes pour l'évolution de ma réflexion, tant académique que sociale et politique. Elle est ma première lectrice et ma première critique, bien souvent la plus juste et la plus éclairante. C'est grâce au partage continu de ma pensée avec elle que mon travail se trouve être ce qu'il est en ce moment.

« The truth shall be thy warrant »

- Sir Walter Raleigh

# Introduction

Guillaume d'Ockham est surtout connu pour ses apports remarquables à la logique et à l'épistémologie ; conséquemment, son nom est aujourd'hui lié au nominalisme ou encore au « rasoir d'Ockham ». Il est vrai que Guillaume a renouvelé la philosophie concernant l'expérience du singulier, la méthode d'appréhension de celui-ci et le rôle du sujet connaissant. Ses idées ont ébranlé la scolastique de son temps et forcé la réflexion sur les conditions de la découverte de la vérité et l'importance de la logique ; Ockham a en effet recentré la théorie de la connaissance autour de la logique plutôt que des autorités traditionnelles<sup>1</sup>. Ockham ne voulait pas abolir celles-ci, mais cherchait à donner la primauté à la logique plutôt qu'à la tradition dans le domaine de la connaissance naturelle. Durant la seconde partie de sa vie, Ockham a pourtant aussi mis son intelligence et sa philosophie au service de la réflexion politique, pour laquelle il est moins connu<sup>2</sup>. Cette autre partie de la réflexion ockhamienne, qui occupa le *Venerabilis inceptor* durant vingt années, est celle qui retiendra notre attention tout au long de ce travail. En particulier, le *Breviloquium de principatu tyrannico*, œuvre de synthèse écrite tardivement par Ockham, fera l'objet de notre réflexion dans ce mémoire.

## A) Vie de Guillaume d'Ockham<sup>3</sup>

Guillaume est né vers 1285-88 dans le village d'Ockham, au sud de Londres, dans le Surrey. Il semble qu'il fut « donné » à l'Ordre des Frères mineurs à un jeune âge, probablement avant 1302. Guillaume se trouve à Londres dès cette époque pour y étudier les arts et notamment la logique dans le couvent de son Ordre. Il intègre ensuite l'Université d'Oxford vers 1309 pour y étudier la

---

<sup>1</sup> Nous entendons ici les autorités humaines, patristiques et des docteurs médiévaux notamment. En effet, Ockham ne remet pas en cause les autorités scripturaires, pour lesquelles il privilégie tout de même une lecture littérale afin d'éviter les erreurs d'interprétation.

<sup>2</sup> En fait, la plupart des commentateurs qui traitent de la philosophie de Guillaume ignorent ses théories de philosophie politique ; c'est par exemple le cas d'Étienne Gilson dans son ouvrage classique sur la philosophie médiévale. Voir GILSON, Étienne. *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1952, pages 638-656. Les commentateurs qui traitent de la philosophie politique de Guillaume tiennent quant à eux plus généralement compte de sa philosophie logique et épistémologique, comme c'est le cas par exemple chez Adalbert Hamman et Léon Baudry.

<sup>3</sup> Nous basons notre biographie de Guillaume sur la monographie de Léon Baudry, dont le premier tome (seul paru) traite de la vie et du parcours intellectuel d'Ockham en insistant sur son œuvre politique. Voir BAUDRY, Léon. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, Vrin, 1949. Les faits rapportés dans cette biographie ancienne sont confirmés par le premier chapitre de SPADE, Paul Vincent (dir.). *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

théologie. À partir de cette date, Guillaume rédige de nombreux textes philosophiques et théologiques qui feront ultérieurement sa renommée. Son premier ouvrage important est bien sûr son *Commentaire des Sentences*, rédigé de 1317 à 1319<sup>4</sup>. D'autres ouvrages importants suivront, dont une *Somme de logique* (vers 1323) et des *Questions quodlibétales* (vers 1324-1325). Guillaume demeure à Oxford comme étudiant jusque vers 1321, tout en enseignant. Il y complète son cursus afin de devenir maître en théologie, mais n'obtient pas le titre de maître régent<sup>5</sup>, peut-être en raison de différends avec la direction de l'université ou par manque de temps, puisqu'il est convoqué à Avignon en 1324.

À cette date, Guillaume est en effet appelé dans la ville pontificale pour répondre de plusieurs de ses idées philosophiques qui sont perçues comme possiblement inexactes, voire contraires au dogme catholique. Les idées de Guillaume sont dénoncées par Jean Lutterell, chancelier de l'Université d'Oxford de 1317 à 1322, qui s'était subséquentement installé à Avignon, auprès du Saint-Père Jean XXII, où il dénonce Guillaume. En conséquence, Ockham vit à Avignon dans une semi-liberté de 1324 à 1328. En 1326, cinquante et un articles de Guillaume sont jugés suspects par une commission pontificale<sup>6</sup>. Pourtant, cette procédure ne se poursuit pas et ni Guillaume ni ses œuvres ne sont définitivement condamnés à cette occasion.

C'est lors de son séjour avignonnais que Guillaume rencontre le ministre général de son Ordre, Michel de Césène. Celui-ci a été appelé à Avignon en 1327 en raison de ses positions concernant la pauvreté du Christ et conséquemment le droit à la propriété pour l'Ordre franciscain. Michel se trouvant dans une position de polémique face au pape Jean XXII, il se cherche des alliés et convainc Guillaume de la justesse de sa position. Guillaume s'engage donc dans cette querelle théologique, aux conséquences politiques, aux côtés de Michel de Césène au tournant des années 1327-1328<sup>7</sup>. Alors que Michel est jugé, il préfère finalement la fuite à la fin du mois de mai 1328. Michel, accompagné de Guillaume, se rend à la cour de Louis IV de Bavière, alors en déplacement à Pise. Michel et Guillaume resteront liés à cette cour jusqu'à leur mort respective en 1342 et en 1347 environ.

---

<sup>4</sup> Le *Commentaire des Sentences* par Guillaume n'est peut-être achevé qu'en 1320, suivant l'opinion de BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, pages 64-65.

<sup>5</sup> D'où le célèbre surnom de Guillaume, appelé le *Venerabilis inceptor*.

<sup>6</sup> Sur ce jugement, on lira l'ancien mais toujours éclairant article de PELZER, Auguste. « Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326 » in *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 18 (2), 1922, pages 240-270.

<sup>7</sup> Nous reviendrons plus en détail sur le contexte qui poussa Guillaume à s'engager dans cette querelle tout au long de notre chapitre 1, puisque ce contexte déterminera les choix de Guillaume pour toute la seconde moitié de sa vie et sera le terreau de la production de ses écrits politiques, sur lesquels porte le présent mémoire.

Installé à la cour officielle de Louis IV à Munich à partir de la fin de l'année 1328, Guillaume y entamera un long travail d'écriture polémique contre la papauté sur les questions de la pauvreté du Christ et du droit de propriété pour son Ordre, ainsi que sur les pouvoirs respectifs du prince (et plus exactement de l'empereur) et du pape en regard de la théologie révélée. Ockham y écrira notamment son célèbre *Opus nonaginta dierum* (vers 1332-33) puis son *Dialogus inter magistrum et discipulum* (milieu ou fin des années 1330<sup>8</sup>). Enfin, c'est dans ce cadre qu'il rédigera son ouvrage de synthèse concernant les pouvoirs et devoirs respectifs des autorités spirituelle et temporelle, le *Breviloquium de principatu tyrannico*, vers 1339-1341.

## B) Question de recherche

Les premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle voient les textes de philosophie politique se multiplier, principalement ceux concernant la question des pouvoirs spirituel et temporel, de leurs rapports et de leurs limites. Dans la continuité de la bulle pontificale *Unam sanctam*<sup>9</sup>, qui défend une position hiéocratique forte, des penseurs tels que Gilles de Rome (vers 1243-1316) et Jacques de Viterbe (vers 1255-1308) écrivent de remarquables ouvrages qui argumentent la thèse de la supériorité de l'autorité spirituelle<sup>10</sup>. Au contraire, un auteur comme Jean de Paris (vers 1255-1306) adopte une position favorable aux rois<sup>11</sup> ; il est suivi par Dante Alighieri (1265-1321) et Marsile de Padoue (vers 1275-1343)<sup>12</sup>. C'est dans ce contexte de conflit entre royautés (royaume de France puis Saint Empire romain germanique) et papauté, et surtout d'ébullition intellectuelle dans le domaine de la philosophie politique, que Guillaume d'Ockham rédige son œuvre propre en ce domaine après 1328.

Guillaume ne se contente pourtant pas de reprendre les thèses des uns ou des autres, mais, tout en se plaçant dans le camp des défenseurs de l'autonomie du pouvoir séculier, il développe un argumentaire qui lui est propre, à la fois marqué par sa logique vigoureuse et par son appel original

---

<sup>8</sup> Ce traité prévu en trois parties est très difficile à dater, d'autant que la deuxième partie est perdue et que la troisième ne semble avoir été que partiellement rédigée. Selon les commentateurs, on place sa composition entre 1332 et 1342. BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, page 161, après une argumentation convaincante, estime que la première partie était rédigée en 1334.

<sup>9</sup> La bulle *Unam sanctam* est donnée par le pape Boniface VIII le 18 novembre 1302. Elle proclame la supériorité du pouvoir spirituel (donc de l'Église) sur les pouvoirs temporels (donc sur les monarques). La bulle est un des documents majeurs du conflit d'autorité entre le roi de France Philippe IV le Bel et le pape Boniface VIII.

<sup>10</sup> Gilles de Rome notamment dans son *De ecclesiastica potestate* (vers 1301-1302), Jacques de Viterbe principalement dans son *De regimine christiano* (vers 1303).

<sup>11</sup> Dans son ouvrage *De potestate regia et papali* (vers 1302).

<sup>12</sup> Respectivement pour Dante dans le *De monarchia* (vers 1313) et pour Marsile dans le *Defensor pacis* (vers 1324).

aux sources évangéliques<sup>13</sup>, dans la tradition de l'Ordre franciscain. Profitant de la querelle opposant Louis IV<sup>14</sup> et les papes Jean XXII, Benoît XII puis Clément VI<sup>15</sup>, Ockham écrira une dizaine d'ouvrages devant clarifier le rôle naturel des pouvoirs spirituel et temporel, ainsi que les prérogatives et les devoirs respectifs de chacun. Guillaume développera, au fil de ses livres, une conception originale de la séparation des pouvoirs, qu'il défendra notamment grâce à une épistémologie argumentative originale, basée sur une herméneutique littérale des Évangiles.

Au crépuscule de sa vie, Ockham synthétise sa doctrine de l'État et de l'Église dans son *Breviloquium de principatu tyrannico*<sup>16</sup> qui insiste particulièrement sur les limites du pouvoir pontifical en regard des prescriptions évangéliques. L'ouvrage est remarquable dans son application de la méthode argumentative de Guillaume qui réussit à opposer à tous les arguments hiéocratiques des arguments évangéliques pour enfin arriver à une séparation rigoureuse des pouvoirs spirituel et temporel ainsi qu'à une définition restreinte du rôle de la papauté. Afin de mieux saisir la force de l'argumentaire de Guillaume en regard de sa méthode, ce mémoire s'intéressera au rôle que joue la tradition des autorités, et principalement des autorités scripturaires, dans l'épistémologie argumentative et dans les conclusions politiques du philosophe dans son *Breviloquium*. Nous voudrions, en somme, voir s'il est possible de parler d'une originalité épistémologique au sujet de la méthode ockhamienne basée sur l'argumentaire scripturaire dans le livre auquel le présent mémoire est consacré.

Malheureusement, ni l'œuvre politique de Guillaume ni le *Breviloquium* n'ont reçu l'attention qui leur revient selon nous. À l'instar du reste de la pensée politique du Moyen Âge, négligée en comparaison de la logique et des philosophies naturelle et morale de la même époque, l'œuvre politique de Guillaume reste insuffisamment étudiée. En particulier, aucune étude spéciale

---

<sup>13</sup> Bien sûr, Ockham écrit dans un contexte, celui de l'exil à Munich en compagnie de son maître et ami Michel de Césène ainsi que de Bonagrazia de Bergame ; Ockham travaille d'ailleurs avec ces deux franciscains. De plus, Ockham a l'occasion de croiser Marsile de Padoue et Jean de Jandun à Munich lors de son long exil. Les influences réciproques entre les trois hommes, et surtout entre Guillaume et Marsile, sont difficiles à quantifier, mais il est certain que leurs intérêts et leur méthode ont de nombreux points en commun.

<sup>14</sup> Louis IV de Bavière, né en 1282, élu roi des Romains en 1312 puis empereur du Saint Empire romain germanique en 1328, régna jusqu'à sa mort en 1347.

<sup>15</sup> Respectivement papes de 1316 à 1334 (Jean XXII), de 1334 à 1342 (Benoît XII) et de 1342 à 1352 (Clément VI).

<sup>16</sup> Nous disons au crépuscule de sa vie puisque le *Breviloquium* peut être daté assez certainement des années 1339-1341. Voir BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, pages 217-218 et LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV : Guillaume d'Ockham, défense de l'empire*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1962, page 33, qui donne 1341 comme date de rédaction. Seuls des traités de moindre importance et de datation difficile semblent avoir suivi le *Breviloquium*, dont le plus important reste le *De imperatorum et pontificum potestate*, avant la mort de Guillaume en 1347.

n'existe, à notre connaissance, sur le rôle des autorités dans l'œuvre politique de Guillaume ou dans le *Breviloquium* spécifiquement. Nous voudrions donc, par ce travail, aider à combler cette lacune et ainsi approfondir la connaissance concernant la philosophie politique de Guillaume d'Ockham, en mettant en lumière l'originalité de son épistémologie.

### C) État de la recherche

L'œuvre politique de Guillaume d'Ockham a reçu, tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, une attention somme toute discrète mais constante, sans commune mesure avec celle octroyée à son œuvre de philosophie naturelle. L'édition des œuvres politiques complètes<sup>17</sup>, établies par E. Sikes, J. Garrett et H. S. Offler de 1940 à 1997<sup>18</sup>, est certainement le travail le plus important dans le domaine à ce jour. Cette édition ouvre d'ailleurs de larges perspectives de recherche à tous les intéressés. Offler s'est particulièrement dévoué à cette tâche d'édition de haut niveau, révisant le premier tome paru et le republiant en 1974, puis travaillant sur le quatrième et dernier tome jusqu'à son décès (ce tome est paru à titre posthume), pour un impressionnant résultat philologique qui fera date. Dans un esprit semblable de mise à disposition des œuvres politiques d'Ockham, John Kilcullen a traduit depuis les années 1990 plusieurs des ouvrages du *Docteur invincible* en anglais, dont le *Work of Ninety Days*<sup>19</sup>, *A Letter to the Friars Minor*<sup>20</sup> et le *Breviloquium*, sous le titre *A Short Discourse on the Tyrannical Government*<sup>21</sup>. Notons d'ailleurs l'intérêt de l'Université de Cambridge pour la diffusion de la pensée de Guillaume, avec la publication notamment du *Cambridge Companion to Ockham*<sup>22</sup>, qui s'est aussi fait ressentir dans les travaux concernant son œuvre politique, via les traductions et les études publiées dans le cadre des *Cambridge Texts in the History of Political Thought*.

La réception des œuvres politiques de Guillaume dans le monde francophone a surtout été l'œuvre de savants discrets, puis d'auteurs interprétant très librement Ockham. Le savant Léon

---

<sup>17</sup> À l'exception notable du *Dialogus inter magistrum et discipulum*, rédigé au milieu ou à la fin des années 1330, dont une édition scientifique moderne se fait toujours attendre.

<sup>18</sup> WILLIAM OF OCKHAM. *Opera politica* (4 vol.), éd. E. Sikes, J. Garrett et H. S. Offler, Manchester, Manchester University Press (vol. 1-3) ; Oxford, Oxford University Press (vol. 4), 1940-1997.

<sup>19</sup> WILLIAM OF OCKHAM. *Work of Ninety Days*, trad. John Kilcullen et John Scott, Lewiston, E. Mellen Press, 2001.

<sup>20</sup> WILLIAM OF OCKHAM. *A Letter to the Friars Minor, and Other Writings*, trad. John Kilcullen, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

<sup>21</sup> WILLIAM OF OCKHAM. *A Short Discourse on the Tyrannical Government*, trad. John Kilcullen, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

<sup>22</sup> SPADE, *The Cambridge Companion to Ockham*.

Baudry a consacré une monographie aux concepts philosophiques ockhamiens<sup>23</sup>, tenant compte des concepts de philosophie politique, avant de consacrer une monographie aux œuvres politiques de Guillaume, *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*<sup>24</sup>, qui reste l'ouvrage le plus important en langue française à ce sujet. Georges de Lagarde, quant à lui, a interprété assez librement l'œuvre politique de Guillaume d'Ockham, faisant du philosophe un des inspirateurs de la laïcité moderne<sup>25</sup>. Malgré notre désaccord avec cette thèse de Lagarde, nous en faisons mention ici en raison de son influence dans les études françaises. Le juriste Michel Villey a lui aussi fait connaître l'œuvre politique d'Ockham en lui octroyant une place historique importante mais discutable. Effectivement, Villey a fait de Guillaume d'Ockham le père du concept (moderne) de droit subjectif<sup>26</sup>, thèse qui reste répandue à ce jour sans être approuvée par les commentateurs les plus autorisés.

Les études anglaises ont aussi eu leur lot de commentateurs s'éloignant des textes, mais surtout de quelques savants méticuleux qui méritent mention. Arthur McGrade, notamment, a su synthétiser et faire connaître la pensée politique de Guillaume d'Ockham par son célèbre *The Political Thought of William Ockham*<sup>27</sup>. George Knysh, pour sa part, a rédigé deux excellents ouvrages concernant la philosophie politique d'Ockham. Sa thèse de doctorat, *Political Authority as Property and Trusteeship in the Work of William of Ockham*<sup>28</sup>, ainsi que son ouvrage de synthèse, *Political Ockhamism*<sup>29</sup>, sont d'une aide précieuse pour l'étude de l'œuvre politique d'Ockham. Malgré ces titres, force est de constater que les monographies savantes sur l'œuvre politique d'Ockham ne sont pas nombreuses. Plusieurs outils manquent par ailleurs ; il n'existe notamment, à notre connaissance, aucune bibliographie exhaustive en ce qui a trait à la théorie politique d'Ockham. La *Ockham-Bibliographie* de Beckmann<sup>30</sup> ne peut qu'insuffisamment nous

---

<sup>23</sup> BAUDRY, Léon. *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, Paris, P. Lethielleux, 1934.

<sup>24</sup> BAUDRY, *Guillaume d'Occam*.

<sup>25</sup> LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, tomes IV et V, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1962 et 1963.

<sup>26</sup> Voir à ce sujet le célèbre passage du manuel d'histoire du droit de Villey : VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pages 220-268.

<sup>27</sup> Notons par contre que McGrade, dans ce livre, semble parfois créer des polémiques de toutes pièces. Notamment, il argumente à plusieurs reprises contre la thèse qui voudrait que la pensée politique de Guillaume ait une tendance anarchique, alors que cette thèse n'est défendue par aucun commentateur à notre connaissance. Voir MCGRADE, Arthur S. *The Political Thought of William Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

<sup>28</sup> KNYSH, George. *Political Authority as Property and Trusteeship in the Work of William of Ockham*, these de doctorat, London University, 1968.

<sup>29</sup> KNYSH, George. *Political Ockhamism*, Winnipeg, WCU Council of Learned Studies, 1996.

<sup>30</sup> BECKMANN, Jan P. *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1992.

aider puisqu'elle est consacrée aux œuvres théologiques et philosophiques de Guillaume. De plus, de nombreux aspects de la pensée politique d'Ockham n'ont pas reçu d'étude spéciale.

Le *Breviloquium* a connu une fortune semblable au reste de l'œuvre politique de Guillaume. Le texte ne fut redécouvert par Richard Scholz qu'en 1926. Une première édition du texte fut donnée par Léon Baudry en 1937 (datée)<sup>31</sup>, puis une seconde par Scholz lui-même dans les *Monumenta Germaniae Historica* en 1952<sup>32</sup>. Enfin, Offler donne une édition « définitive » du texte parue en 1997<sup>33</sup>. Deux traductions utiles, de John Kilcullen (en anglais<sup>34</sup>) et de Jean-Fabien Spitz (en français<sup>35</sup>) ont vu le jour au cours des années 1990, dont celle de Spitz accompagnée d'une copieuse introduction. Par contre, aucune monographie savante n'existe à notre connaissance sur le *Breviloquium* (en anglais ou en français), si ce n'est le mémoire d'Adalbert Hamman, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le Breviloquium*<sup>36</sup>, certes utile sur certains points, mais daté en raison de son cadre conceptuel catholique (Hamman écrit dans le contexte hiéocratique de Vatican I, concile ayant déclaré l'infaillibilité du pape *ex cathedra*). Nous ne connaissons par ailleurs aucune étude spéciale sur le rôle des autorités, et surtout des autorités scripturaires et évangéliques, dans les œuvres politiques d'Ockham et en particulier dans le *Breviloquium*. Ainsi, nous nous trouvons devant un problème jamais étudié sous l'angle que nous proposons.

#### **D) Plan du mémoire**

Afin d'étudier au mieux notre problématique de recherche, nous avons divisé le présent mémoire en trois chapitres. Nous traiterons d'abord des contextes qui ont servi de matrices à la rédaction du *Breviloquium* à la fin des années 1330. Pour débiter, nous verrons le contexte historique, à savoir l'état de l'Ordre des Frères mineurs, de la papauté avignonnaise et enfin de la cour de Louis IV de Bavière vers 1330-1340. Nous poursuivrons en regardant le contexte politique, notamment la querelle concernant la pauvreté absolue du Christ (et par extension celle des

---

<sup>31</sup> GUILLAUME D'OCCAM. *Breviloquium de potestate papae*, éd. Léon Baudry, Paris, Vrin, 1937.

<sup>32</sup> WILHELM VON OCKHAM. *Breviloquium de principatu tyrannico*, éd. Richard Scholz, Stuttgart, Hiersemann Verlag, 1952.

<sup>33</sup> WILLIAM OF OCKHAM. *Opera politica IV*, éd. Hilary S. Offler, Manchester, Manchester University Press, 1997.

<sup>34</sup> WILLIAM OF OCKHAM, *A Short Discourse on the Tyrannical Government*.

<sup>35</sup> GUILLAUME D'OCCAM. *Court traité du pouvoir tyrannique*, trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

<sup>36</sup> HAMMAN, Adalbert. *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le Breviloquium*, Paris, Éditions franciscaines, 1942.

franciscains), puis le conflit théologico-politique opposant l'empereur Louis IV au pape Jean XXII et aux successeurs immédiats de celui-ci. Cette seconde partie de notre premier chapitre nous permettra d'analyser le contexte intellectuel dans lequel écrit Guillaume d'Ockham. Nous tenterons de rendre compte des « ambiances de pensée », c'est-à-dire des thèses et des idées qui circulent et qui orientent les discussions théologiques et philosophiques à Avignon et Munich durant les années qui nous intéressent<sup>37</sup>. Cette étude en deux temps nous permettra de comprendre l'engagement politique de Guillaume et le choix de ses thèmes de composition.

Nous continuerons notre travail par une analyse détaillée du *Breviloquium de principatu tyrannico*<sup>38</sup>. Nous dégagerons dans un premier temps les objectifs de Guillaume dans cet ouvrage, à savoir la définition des pouvoirs respectifs du pape et du prince et la limitation du pouvoir pontifical au champ spirituel. Nous verrons en quoi le *Breviloquium* forme une synthèse de la pensée politique d'Ockham, puis nous reconstruirons son argumentaire<sup>39</sup>. Ensuite, nous analyserons le plan et la structure du *Breviloquium*, portant une attention particulière à la « dispute » sur l'étendue du pouvoir papal et du pouvoir temporel et les arguments démontrant que le pouvoir temporel ne vient pas du pape. Nous verrons la centralité des arguments scripturaires et évangéliques dans le discours de Guillaume et verrons les problèmes causés par la disparition de la dernière partie du traité pour notre entendement de la philosophie politique de Guillaume. Pour finir ce chapitre, nous étudierons les *auctoritates* dans le *Breviloquium*, procédant à un relevé détaillé des *auctoritates* vétérotestamentaires, néotestamentaires, des Pères de l'Église, des docteurs médiévaux et des décrets catholiques et pontificaux. Nous commenterons l'importance de chaque groupe d'*auctoritates* selon sa valeur intrinsèque pour Ockham et en regard de la place de chacun dans les procédés argumentatifs de Guillaume.

Enfin, dans la dernière partie de notre mémoire, nous effectuerons une étude philosophique détaillée du *Breviloquium*. Nous verrons d'abord le rôle épistémologique des *auctoritates*, donc pourquoi et comment Ockham fait appel aux *auctoritates*. Nous insisterons sur l'opposition entre

---

<sup>37</sup> Nous suivrons pour ce faire, dans une certaine mesure, la méthode qu'a employée Didier Ottaviani afin de rendre compte du contexte d'écriture de Marsile de Padoue. Nous lui empruntons d'ailleurs l'expression « ambiances de pensée ». Voir OTTAVIANI, Didier. *La naissance de la science politique. Autour de Marsile de Padoue*, Paris, Classiques Garnier, 2018.

<sup>38</sup> Nous travaillerons principalement à partir des traductions de Jean-Fabien Spitz et de John Kilcullen. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique* et WILLIAM OF OCKHAM, *A Short Discourse on the Tyrannical Government*.

<sup>39</sup> Jean-Fabien Spitz a bien entamé ce travail de reconstruction de l'argumentaire ockhamien dans le *Breviloquium*. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 1-92.

l'autorité évangélique et l'autorité papale que décèle Ockham et nous mettrons en lumière l'intérêt de l'herméneutique littérale et réaliste de Guillaume dans le cadre de son épistémologie politique. Par la suite, nous verrons l'originalité épistémologique d'Ockham<sup>40</sup> dans le *Breviloquium*, en étudiant la centralité épistémologique des arguments évangéliques comme outil argumentatif et comme procédé de contestation des arguments vétérotestamentaires, patristiques et papaux utilisés par la papauté. Nous verrons l'originalité de l'emploi du sens littéral des textes scripturaires afin d'éviter la surinterprétation injustifiée et trompeuse. Enfin, nous terminerons ce chapitre par un regard croisé sur la théologie, l'épistémologie et la scientificité dans le *Breviloquium*, analysant les rapports entre la théologie évangélique franciscaine, l'épistémologie politique et la production d'un discours réaliste, « scientifique » et *vrai* par Guillaume.

Nous concluons l'ensemble par une récapitulation de notre recherche ainsi que par une réponse à notre question de recherche. Nous verrons rapidement la place du *Breviloquium* dans la « naissance de la science politique », alors que le *Breviloquium* est en adéquation avec les ouvrages de philosophie politique les plus innovants du XIV<sup>e</sup> siècle, puis paradoxalement sa diffusion restreinte et son oubli jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle. Le *Breviloquium* et sa postérité intellectuelle et politique, l'importance de ce livre pour comprendre la philosophie politique d'Ockham et pour découvrir son originalité épistémologique, ainsi que pour éclairer la philosophie politique de son époque, feront l'objet des derniers mots de notre mémoire.

---

<sup>40</sup> Nous pourrions notamment juger de l'originalité de l'œuvre de Guillaume en la comparant à celles de plusieurs de ses contemporains étudiées par Didier Ottaviani dans son travail récent sur Marsile de Padoue. Voir OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*.

## Chapitre 1 : Contexte de rédaction du *Breviloquium*

Afin de comprendre ce qui amena Guillaume d'Ockham à rédiger le *Breviloquium de principatu tyrannico* à la toute fin des années 1330, nous verrons dans ce premier chapitre les contextes historique, théologico-politique et de philosophie politique qui donnèrent lieu à ce livre. Pour débiter, nous traiterons du contexte historique (sous-chapitre 1.1) sous trois angles, respectivement l'état de l'Ordre des Frères mineurs durant les années 1320-1340, celui de la papauté d'Avignon puis celui de la cour de Louis IV de Bavière. Nous poursuivrons en analysant le contexte théologico-politique (sous-chapitre 1.2), notamment la querelle concernant la pauvreté absolue du Christ (et par extension celle des franciscains), puis le conflit qui opposa l'empereur Louis IV à la papauté, conflit auquel répond directement le *Breviloquium*. Cette deuxième partie du présent chapitre permettra l'analyse du contexte intellectuel dans lequel écrit Guillaume d'Ockham. Nous tenterons de rendre compte des « ambiances de pensée<sup>41</sup> », c'est-à-dire des thèses et des idées qui circulent et qui orientent les discussions théologiques et philosophiques à l'époque. Des éléments concernant l'état de la philosophie politique durant la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle ainsi que les personnes et les idées qui entourent Guillaume à Avignon puis à Munich viendront éclairer le contexte qui poussa Guillaume à s'engager en politique puis à écrire le *Breviloquium*. Cette analyse nous permettra de comprendre l'origine de l'engagement politique de Guillaume ainsi que les choix du thème et de la méthode argumentative du *Breviloquium*.

### 1.1 Contexte historique

Le contexte historique est déterminant pour comprendre ce qui amena Guillaume à rédiger exclusivement des œuvres politiques à partir de 1328, et notamment le *Breviloquium*. En effet, l'Ordre des Frères mineurs traverse une crise majeure à partir des années 1320, concernant la pauvreté du Christ et donc de l'Ordre. Cette crise mènera au fractionnement de l'Ordre et Guillaume se trouvera *in fine* exclu de celui-ci et de l'Église. C'est dans ce contexte qu'il argumentera de la justesse de ses positions jusqu'à sa mort (survenue en 1347). La situation difficile de la papauté, récemment installée à Avignon, peut aussi expliquer l'intransigeance de celle-ci dans

---

<sup>41</sup> L'expression est de OTTAVIANI, Didier. *La naissance de la science politique. Autour de Marsile de Padoue*, Paris, Classiques Garnier, 2018, page 15. Cette manière d'appréhender l'ambiance intellectuelle dans laquelle baignait Guillaume servira dans notre sous-chapitre 1.2.

le conflit, sans compter les caractères orgueilleux de Jean XXII (r. 1316-1334) et de Clément VI (r. 1342-1352). Enfin, alors que l'empereur Louis IV de Bavière est aussi en conflit avec la papauté, ce souverain accueille les franciscains dissidents à sa cour. Ceux-ci, et principalement Guillaume, écriront donc pour défendre la cause de l'empereur. Guillaume s'intéressera de plus en plus, dans ce contexte, aux rapports entre l'empire et la papauté, ainsi qu'aux pouvoirs et aux devoirs respectifs de chacun.

### 1.1.1 L'Ordre des Frères mineurs à l'époque de Michel de Césène<sup>42</sup>

L'Ordre des Frères mineurs, rapidement connu sous le nom d'Ordre franciscain, est fondé par saint François d'Assise (v. 1181-1226) en 1210 alors qu'il est reconnu verbalement par le pape Innocent III (r. 1198-1216). L'Ordre se consacre d'abord à l'imitation de la vie apostolique par l'extrême pauvreté et le prêche<sup>43</sup>. Pourtant, dès la fin de la vie de saint François, et plus encore après sa canonisation survenue en 1228, l'Ordre acquiert une notoriété qui lui fournit une richesse de plus en plus marquée. Afin de préserver officiellement son statut de pauvreté absolue, l'Ordre s'entend avec la papauté afin que celle-ci soit détentrice unique de tous les biens, mobiliers et immobiliers, pour lesquels les Frères mineurs n'auront qu'un droit d'usage. Grégoire IX, par sa bulle *Quo elongati* du 29 septembre 1230, confirme l'interdiction pour les Frères mineurs de posséder quoi que ce soit en propre ou en commun et institue un *nuntius apostolicus* qui reçoit et administre les dons faits par les fidèles à l'Ordre de François<sup>44</sup>. La décrétale *Exiit* de Nicolas III, donnée en 1279, viendra préciser que tout don fait à l'Ordre des Mineurs est un don fait au Saint-Siège, qui en a la propriété mais en laisse l'usage aux franciscains<sup>45</sup>.

Cette question « réglée », l'Ordre s'organise de manière plus traditionnelle<sup>46</sup> sous la direction de saint Bonaventure, maître général de 1257 à 1274, qui favorise les activités intellectuelles et prosélytes<sup>47</sup>. Cette direction plus classique de l'Ordre n'aura pas l'heur de plaire

---

<sup>42</sup> Pour une histoire détaillée et rigoureuse de l'Ordre des Frères mineurs au Moyen Âge, on consulera MOORMAN, John. *The Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford, Clarendon Press, 1968, notamment les chapitres 25 et 26 qui traitent des années 1312-1378.

<sup>43</sup> La règle franciscaine de 1223, approuvée par le pape Honorius III, explicite ses objectifs.

<sup>44</sup> Cette décision est confirmée par la bulle *Ordinem vestrum* donnée par Innocent IV le 10 novembre 1245.

<sup>45</sup> Cet usage doit par ailleurs être « conforme à la pauvreté ». Voir BAUDRY, Léon. « L'ordre franciscain au temps de Guillaume d'Occam » in *Medieval Studies*, t. 27, 1965, page 187.

<sup>46</sup> Donc plus proche, par exemple, de la modération médiévale de l'Ordre de Saint-Benoît, tant dans sa pratique que dans ses rapports aux structures de l'Église et au monde séculier.

<sup>47</sup> Sur la direction bonaventurienne de l'Ordre, on consulera MOORMAN, *The Franciscan Order*, chapitre 14.

à l'ensemble des frères et la communauté sera éprouvée par des dissidences cherchant à ramener la pauvreté absolue au cœur de la pratique franciscaine. Ainsi, à partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, l'Ordre sera accusé de dévoiement par certains frères nommés fraticelles, alors que des accusations semblables seront portées par les spirituels<sup>48</sup> à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, et ce jusqu'aux années 1330<sup>49</sup>. Afin de réfréner les dissensions, le pape Clément V ordonne aux Mineurs dans leur ensemble, par la publication de la bulle *Exivi de paradiso* (1312), l'adoption d'un mode de vie plus strict et l'obligation de faire de leur vœu de pauvreté une réalité ; le retour d'une certaine unité s'en suit chez les franciscains. C'est durant cette brève période d'accalmie que Michel de Césène (v. 1270-1342) est élu maître général de l'Ordre lors du chapitre général de Naples (mai 1316).

Dans cet esprit de réconciliation, le pape Jean XXII déclare, dans sa bulle *Quorumdam exigit* du 7 octobre 1317<sup>50</sup>, « salutaires, claires, lumineuses, élaborées avec grand soin » les bulles de Nicolas III et de Clément V approuvant l'absolue pauvreté des franciscains. Cette bulle affirme par ailleurs l'obligation pour tous les Mineurs de porter le même habit ainsi que celle de dresser un inventaire des provisions de chaque habitation des frères afin de prévoir leur approvisionnement. Cette dernière modalité heurte pourtant les frères les plus radicaux. Ceux-ci refusent de penser à leurs besoins du lendemain et veulent s'en remettre à la grâce de Dieu et à la charité des fidèles au jour le jour, dans l'esprit de l'enseignement de saint François<sup>51</sup>. Notamment, 25 frères dissidents refusent d'accepter cette dernière clause de prévenance et sont enfermés à Avignon. Quatre frères impénitents seront finalement brûlés à Marseille le 7 mai 1318, ce qui choque l'ensemble de l'Ordre des franciscains, malgré que celui-ci reconnaisse la culpabilité des frères exécutés. Les spirituels profitent de cette indignation pour reprendre leur campagne en faveur de la pauvreté radicale, avec une attitude de défiance tant envers Michel de Césène qu'envers le pape Jean XXII.

La crise prend un nouveau tournant en 1321, alors que « la querelle de la pauvreté passa du plan pratique au plan théorique<sup>52</sup> ». En mars 1322, le pape commissionne l'ensemble des prélats et

---

<sup>48</sup> Les spirituels s'opposent aux conventuels, respectueux de la hiérarchie de l'Ordre et de l'Église.

<sup>49</sup> Sur les fraticelles et les spirituels, on consultera MOORMAN, *The Franciscan Order*, chapitres 16 et 17. De rares individus et groupes se réclamèrent de certaines idées avancées par les spirituels jusqu'aux années 1380, mais ils ne représentaient ni une menace ni un tout cohérent. Voir MOORMAN, *The Franciscan Order*, pages 329-336. Pour une analyse plus large du conflit et des problèmes qu'il a soulevés, on consultera CONGAR, Yves M.-J. « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. XXVIII, 1961, pages 35-151.

<sup>50</sup> BAUDRY, « L'ordre franciscain... », page 190.

<sup>51</sup> MOORMAN, *The Franciscan Order*, page 311.

<sup>52</sup> BAUDRY, « L'ordre franciscain... », page 187. Nous reviendrons plus longuement sur cette querelle dans notre sous-chapitre 1.2, consacré au contexte théologico-politique des années 1320-1340.

des maîtres en théologie de la curie, qui doivent dès lors statuer sur la pauvreté du Christ et sur la question de la propriété par le Christ et les apôtres. Puis, le 26 mars 1322, par sa bulle *Quia nonnunquam*, Jean XXII affirme qu'un pape peut légitimement revenir sur un décret pontifical antérieur ; il suspend du même coup certaines clauses de la décrétale *Exiit*. Cette décision met le feu aux poudres, alors que cette fois, même Michel de Césène se sent lésé. Les franciscains donnent une première réponse à cette décision de Jean XXII par la voix de Bonagrazia de Bergame (v. 1265-1340), qui affirme, dans son *De paupertate Christi et Apostolorum*, que le Christ et ses disciples ne possédaient rien, et que les franciscains sont justifiés de ne rien posséder eux-mêmes dans le but de mener une vie apostolique<sup>53</sup>.

La querelle s'approfondit lors de la publication, le 8 décembre 1322, de la bulle *Ad conditorem canonum*, qui explicite longuement pourquoi les franciscains possèdent ce dont ils font usage, qu'il ne peut en être autrement, et donc qu'ils se trompent en disant ne rien posséder. Les franciscains doivent donc formaliser la possession des biens dont ils sont déjà possesseurs de fait, à savoir ce dont ils font usage. Par cette bulle, le pape « had now handed everything over to [the Franciscans] and made them proprietors whether they wished it or not<sup>54</sup> ». Par sa bulle *Cum inter nonnullos* du 12 novembre 1323, Jean XXII nie maintenant la pauvreté absolue du Christ et vient ainsi détruire la justification franciscaine du fait que l'Ordre « ne possède rien en lui-même »<sup>55</sup>. Par une déclaration claire et dogmatique, le pape affirme que le Christ et ses disciples ont réellement possédé les biens dont ils ont fait usage. Le pape ajoute que quiconque n'accepte pas cette vérité sombre dans l'hérésie. Les franciscains doivent maintenant accepter d'être propriétaires, faute de quoi ils seront réputés hérétiques.

Après une période de flottement, soupçonné de ne pas vouloir se soumettre, le maître général de l'Ordre, Michel de Césène, est appelé à Avignon en décembre 1327 ; il ne pourra plus quitter la ville sans la permission du pape. Au printemps 1328, Michel est emprisonné, car le pape veut éviter qu'il ne participe au chapitre général de l'Ordre ; il se trouve ainsi enfermé avec deux autres frères récalcitrants ainsi qu'avec Guillaume d'Ockham, à propos de qui une enquête

---

<sup>53</sup> Sur ce conflit, on peut consulter la bonne synthèse de LAMBERT, Malcolm D. « The Franciscan Crisis under John XXII » in *Franciscan Studies*, t. 32, 1972, pages 123-143.

<sup>54</sup> MOORMAN, *The Franciscan Order*, page 317.

<sup>55</sup> Ce dogme concernant les biens possédés en propre par le Christ et ses disciples sera par ailleurs réitéré dans la bulle *Quia vir reprobus* du 16 novembre 1329. Le pape y développe un long argumentaire basé principalement sur les « preuves évidentes » présentes dans le Nouveau Testament. À ce sujet, on peut consulter LEFF, Gordon. « The Bible and Rights in the Franciscan Disputes over Poverty » in WALSH, Katherine et Diana WOOD. *The Bible in the Medieval World*, Londres, Blackwell, 1985, pages 223-235.

pontificale se poursuit toujours<sup>56</sup>. Lors du chapitre général de 1328, Michel est pourtant réélu en son absence, dans un geste de défiance des Mineurs envers la papauté. Mais avant que Michel ne soit informé de la nouvelle, il choisit de s'enfuir d'Avignon avec trois compagnons, dont Guillaume d'Ockham. Les fugitifs seront dès lors exclus de l'Église et, à moyen terme, de leur propre Ordre<sup>57</sup>. Ils trouvent refuge à la cour de l'empereur Louis IV, qui semble avoir organisé leur fuite<sup>58</sup>, d'abord à Pise puis à Munich. L'Ordre des Frères mineurs, lui, se plie à la volonté pontificale, adopte les constitutions de Jean XXII et élit un nouveau maître général, Guiral Ot<sup>59</sup>.

À partir de 1331, les fugitifs seront de plus en plus isolés, alors que très peu de frères reconnaissent encore Michel de Césène comme maître général<sup>60</sup>. Pourtant, à la Toussaint 1331, le pape Jean XXII prêche soudainement des idées peu orthodoxes concernant la vision béatifique<sup>61</sup>, ce qui ranime l'ardeur des frères isolés à Munich. Les frères dénoncent « l'hérésie » de Jean XXII, mais cette nouvelle salve contre le pape aura peu d'impact. La rétractation de Jean XXII met fin à cette polémique larvée et le chapitre général de 1334, tenu à Assise, renouvelle sa soumission à l'Église. Le dogme concernant les propriétés du Christ est reconduit par le successeur de Jean XXII, Benoît XII, dans sa bulle *Redemptor noster* du 28 novembre 1336, qui donne aussi une nouvelle constitution à l'Ordre, sans que cela crée de graves problèmes chez les franciscains<sup>62</sup>. L'élection de Guillaume Farinier comme maître général, au chapitre de Vérone (juin 1348)<sup>63</sup>, vient aplanir les dernières tensions entre l'Ordre et la papauté. En effet, Farinier, qui prêche la concorde et la soumission, a été élu librement par les frères, ce qui rend compte du rapport pacifique retrouvé

---

<sup>56</sup> Voir la section A de notre introduction pour une courte biographie de Guillaume ainsi qu'une présentation de la procédure à laquelle le philosophe fait face à Avignon de 1324 à 1328.

<sup>57</sup> Michel de Césène est officiellement privé de son titre de maître général le 6 juin 1328.

<sup>58</sup> C'est la thèse défendue par MOORMAN, *The Franciscan Order*, page 320, et qui semble probable, puisqu'un navire attend les fugitifs à Aigues-Mortes qui les transporte immédiatement auprès de l'empereur à Pise. On sait par ailleurs que l'empereur, déjà en conflit avec le pape, a pris la défense des Mineurs dans leur propre conflit contre Jean XXII en 1324 et qu'il vient de proclamer un antipape franciscain. Voir ci-dessous, section 1.1.3.

<sup>59</sup> Guiral Ot est maître général de l'Ordre de 1329 à 1342. Lui succéderont Fontanier de Vassal (1343-1348) puis Guillaume Farinier (1348-1357).

<sup>60</sup> MOORMAN, *The Franciscan Order*, pages 322 et 324 : « But apart from the friars at Munich there was little support for Michael in the rest of the Order. »

<sup>61</sup> Nous notons ce fait, car Guillaume d'Ockham le présentera comme une nouvelle preuve de l'hérésie de Jean XXII dans ses écrits du début des années 1330, dont l'*Opus nonaginta dierum* et son *Epistola ad fratres minores*.

<sup>62</sup> Si l'imposition d'une nouvelle constitution par le pape à l'Ordre des Frères mineurs indispose ceux-ci, qui ont l'habitude de se doter de leurs propres statuts, ils n'entrent pas pour autant en révolte. En fait, ils se « donneront » eux-mêmes des statuts similaires à ceux imposés lors d'un chapitre général subséquent, ce qui réglera le problème : les frères recouvrant nominalement leur autonomie quant au choix de leurs statuts.

<sup>63</sup> C'est aussi la seconde élection d'un maître général de l'Ordre suivant la mort de Michel de Césène survenue en novembre 1342, et la première suivant la mort de Guillaume d'Ockham (1347), le dernier dissident célèbre de 1328.

entre l'Ordre et le Saint-Père. La dissidence sera désormais l'œuvre d'individus plutôt que de factions au sein de l'Ordre.

C'est dans ce contexte de crise de l'Ordre des Frères mineurs que Guillaume se tourne vers la philosophie politique et qu'il commence à écrire livre après livre concernant ce sujet. Marquée par la crise concernant la pauvreté du Christ puis par le conflit entre Louis IV de Bavière et le pape, l'œuvre d'Ockham écrite après 1328 concernera surtout ces thèmes. C'est ainsi qu'il traitera régulièrement de la question de l'absolue pauvreté du Christ et des apôtres ainsi que de la légitimité des franciscains à ne rien posséder dans leur dessein d'imiter le Christ. Guillaume consacra aussi bien des pages à dénoncer « l'hérésie » de Jean XXII et de ses successeurs, avant de se consacrer à l'étude des rapports entre l'empire et la papauté. C'est ce dernier thème qui commandera l'écriture du *Breviloquium de principatu tyrannico* vers 1339-1341.

### 1.1.2 Les premières décennies de la papauté à Avignon<sup>64</sup>

La papauté connaît une grave crise au début du XIV<sup>e</sup> siècle, marquée par le déménagement de la curie à Avignon. Jointe aux caractères forts et déterminés des trois premiers papes avignonnais, cette situation de la cour pontificale peut expliquer en partie son attitude dans les conflits qui l'opposeront à la direction de l'Ordre des Frères mineurs ainsi qu'à l'empereur Louis IV. L'intransigeance de la papauté dans ces deux conflits trouvera écho dans la propre intransigeance de Guillaume d'Ockham envers elle.

Suite à son élection au Saint-Siège en 1305, le pape Clément V ne put jamais rejoindre Rome, notamment en raison de la pression directe du roi de France Philippe IV le Bel, qui désirait garder en son royaume ce pape français. Sa cour est errante, bien qu'il s'installe un temps à Avignon en vue de la préparation du concile de Vienne<sup>65</sup>. Suivant le décès de Clément en 1314, le conclave se réunit à Carpentras où le cardinal Jacques Duèze (1244-1334) est élu pape : il prend le nom de Jean XXII (r. 1316-1334). Après quelques pérégrinations, le nouveau pape trouve plus

---

<sup>64</sup> On trouvera synthétisés les principaux éléments biographiques des papes avignonnais dans FAVIER, Jean. *Les papes d'Avignon*, Paris, Fayard, 2006, chapitre V. On trouvera dans ce même ouvrage le point de vue de la papauté dans son conflit l'opposant à l'Ordre franciscain (pages 273-287) et dans celui avec Louis IV de Bavière (pages 438-445).

<sup>65</sup> Le concile de Vienne (octobre 1311 à mai 1312) a traité avant tout de l'avenir de l'Ordre du Temple, à la demande du roi de France ; l'Ordre du Temple fut finalement supprimé comme le désirait le roi de France. Ce concile met en lumière la soumission de Clément V à la couronne française. La question des spirituels franciscains fut aussi abordée.

prudent de rejoindre la ville d'Avignon, dont il a été récemment évêque<sup>66</sup>. Il veut ainsi éviter les dangers de l'Italie où règne la guerre civile mais aussi l'influence trop directe de la couronne de France. À partir de 1316, le siège pontifical ne quittera plus Avignon, et ce jusqu'en 1378.

Jean XXII se démarque par sa formation de juriste, qui le rend apte à la gestion des affaires, mais reste privé d'une solide formation en théologie, ce qui l'amènera parfois à défendre des positions considérées comme peu orthodoxes<sup>67</sup>. Réaliste, le nouveau pape constate que la situation de l'Italie ne permet pas un retour rapide de la papauté à Rome<sup>68</sup> ; il pérennise donc l'installation avignonnaise de la curie comme celle des cardinaux, tout en réformant la fiscalité pontificale qu'il centralise dans cette ville. Ces politiques pragmatiques n'auront pas l'heur de plaire à tous et le pape se trouve aux prises avec des attaques, voire des complots, récurrents<sup>69</sup>. Les cardinaux italiens notamment, menés par Napoléon Orsini (1263-1242), affirment leur mécontentement face au déménagement de la résidence pontificale ainsi que face à la « francisation » de la curie.

Face à la crise politique en Italie et à la crise entre cardinaux italiens et français<sup>70</sup>, Jean XXII ne peut s'appuyer sur la couronne de France, de laquelle il cherche à s'autonomiser. Il doit donc lutter sur de nombreux fronts à la fois et il ne lui reste guère de patience lorsqu'il doit affronter les franciscains dissidents à partir de 1321, d'autant que ceux-ci s'allient avec Louis IV de Bavière, un des principaux responsables de la crise qui frappe la papauté et responsable de l'échec de la politique italienne du pape. Dans ces circonstances, les accusations d'hérésie portées contre lui par les franciscains, notamment Guillaume d'Ockham, ne laisseront plus place à la magnanimité du pape. Les années de pontificat de Jean XXII sont tourmentées et il meurt sans avoir réglé les nombreuses crises auxquelles la curie fait face. Par contre, il a eu le temps de régler, dans ses grandes lignes, la « crise franciscaine », comme nous l'avons vu<sup>71</sup>, puisqu'après 1331, Michel de Césène et ses fidèles n'auront plus d'appui substantiel au sein de l'Ordre des Frères mineurs ou

---

<sup>66</sup> Évêque de Fréjus depuis 1300, Jacques Duèze devient évêque d'Avignon de mars 1310 à mai 1313, avant d'être nommé cardinal-évêque de Porto.

<sup>67</sup> Notamment lors de l'affaire de la « vision béatifique », qui ne fut certes pas le scandale désiré par les franciscains dissidents, mais qui mit l'Église dans une position délicate pour un certain temps. Voir ci-dessous, dans la même section 1.1.2.

<sup>68</sup> La situation de la papauté semble intenable dans l'Italie des années 1320. La politique de Louis IV de Bavière, en conflit ouvert avec Jean XXII, fait par ailleurs échouer les tentatives de ce dernier en vue de rétablir la position papale dans l'Italie du Nord et centrale. Voir FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 124.

<sup>69</sup> L'évêque Hugues Gérard ourdit en effet un complot qui vise l'empoisonnement du Saint-Père au début de l'année 1317.

<sup>70</sup> Ajoutons encore que Jacques Duèze a été élu à l'âge vénérable de 72 ans. L'ensemble de la curie s'attendait donc à un règne de transition et les frustrations sont nombreuses de voir le Français régner 18 ans.

<sup>71</sup> Voir la section 1.1.1 du présent mémoire.

dans l'Église. Ainsi, les polémiques de Guillaume d'Ockham contre les successeurs de Jean XXII auront surtout une valeur théorique, puisqu'elles ne mettront plus en danger l'unité de l'Ordre ou de l'Église.

Certes, lors de la Toussaint 1331, le pape Jean XXII avait tenu des propos jugés non-orthodoxes en ce qui regarde la vision béatifique<sup>72</sup>. Si la rétractation du pape avait évité une crise prolongée, contrairement au souhait des franciscains dissidents, la curie voulait maintenant un pape théologien, capable de comprendre les subtilités théologiques tout en restant dans la plus stricte orthodoxie. Suite au décès de Jean XXII le 4 décembre 1334, le choix du Sacré-Collège se porte à l'unanimité, dès le 20 décembre, sur Jacques Fournier (v. 1285-1342). Ce moine cistercien était reconnu pour son savoir théologique ; il avait joué un rôle dans la commission ayant analysé les œuvres de Guillaume d'Ockham en 1324-1326 ainsi que dans le « retour à l'orthodoxie » de Jean XXII concernant la vision béatifique en 1334<sup>73</sup>. À partir de 1327, il était d'ailleurs chargé d'entendre les causes des inquisitions diocésaines portées en appel devant le pape. Ce spécialiste de l'orthodoxie choisit de régner sous le nom de Benoît XII (r. 1334-1342). Un tel homme allait laisser beaucoup moins de possibilités aux franciscains michaélites pour accuser le Saint-Siège de véhiculer l'hérésie<sup>74</sup>. En fait, Guillaume d'Ockham ne semble avoir trouvé aucune faute directement imputable à Benoît XII<sup>75</sup> ; il l'accusera plutôt d'hérésie du fait qu'il adopte la position de son prédécesseur en ce qui regarde la pauvreté du Christ et des apôtres ainsi que la propriété par les franciscains de ce dont ils font usage.

Benoît XII est aussi un pape réformateur, qui ambitionne de redonner sa crédibilité à la curie et son sens de pâtre des fidèles à l'Église<sup>76</sup>. En ce sens, dès janvier 1335, le pape force tous

---

<sup>72</sup> Jean XXII affirma, lors de son prêche *ex cathedra* du 1<sup>er</sup> novembre 1331, en contradiction avec l'opinion commune des théologiens, que les âmes des justes ne contemplant pas Dieu avant la résurrection des corps. Voir FAVIER, *Les papes d'Avignon*, pages 283-287.

<sup>73</sup> Nous pourrions ajouter que Jacques Fournier, alors qu'il était évêque de Pamiers de 1317 à 1327, appuya fortement l'Inquisition diocésaine dans sa lutte contre les dernières déviations théologiques issues du catharisme. Ces années à combattre l'hétérodoxie ont certainement renforcé le sens de l'orthodoxie du futur pape quant au dogme et aux comportements. Voir FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 127.

<sup>74</sup> Pour l'ensemble de l'œuvre de Jacques Fournier en défense de l'orthodoxie, on consultera l'excellente monographie de BUENO, Irene. *Defining Heresy : Inquisition, Theology, and the Papal Policy in the Time of Jacques Fournier*, Leiden, Brill, 2015. Le chapitre 9 (pages 247-274) traite en particulier des « hérétiques, rebelles et schismatiques » sous le pontificat de Benoît XII.

<sup>75</sup> Benoît XII écarte tout doute concernant sa propre position sur la vision béatifique par la bulle *Benedictus deus*, donnée en 1336.

<sup>76</sup> Sur l'œuvre réformatrice de Benoît XII et sur ses rapports avec l'Ordre des Frères mineurs, on consultera SCHMITT, François. *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église : Benoît XII et l'Ordre des Frères mineurs*, Florence, Quaracchi, 1959.

les cardinaux et autres membres de la curie à regagner leur bénéfice si ceux-ci comprennent charge d'âmes, afin qu'ils assument leurs fonctions. Le pape supprime aussi la décime en décembre 1336, puisque rien n'est fait en vue de la Croisade. Cette rigueur morale du pape ne s'accompagne pas d'un génie politique équivalent. Ainsi, la politique italienne de Benoît XII est plutôt défailante, alors qu'il n'arrive pas à coaliser les adversaires de Louis IV de Bavière<sup>77</sup>. Pourtant, la situation reste tenable, puisque le pape gère bien la curie, renforce les finances pontificales et rétablit largement la réputation morale de l'Église. Conscient de la menace permanente de Louis IV, le pape met en chantier une véritable forteresse avignonnaise, le fameux « palais des papes ». Faute de retourner à Rome, le pape s'assure de n'être à la merci d'aucun souverain à Avignon.

Benoît XII meurt le 25 avril 1342. Son règne a été marqué par la rigueur théologique ainsi que par la réforme des mœurs de l'Église afin de redonner à celle-ci sa plus haute moralité. Le pape a su rester indépendant politiquement tout en renforçant la curie (le trésor et l'installation avignonnaise notamment). Ses différentes réalisations laissent peu de place à la critique d'un point de vue moral. Les franciscains dissidents en font d'ailleurs les frais dans leur polémique contre la papauté ; il semble étrange de les voir attaquer « la débauche de l'Église » et l'hérésie du pape alors que trône un humble cistercien, fin théologien, orthodoxe, qui maintient une ferme politique d'assainissement des mœurs de l'Église<sup>78</sup>. De fait, les écrits polémiques des michaélites et de Guillaume d'Ockham en particulier connaîtront un changement thématique sous le règne de Benoît XII. Traitant surtout au départ de la question de la pauvreté du Christ et de la question de la propriété chez les Mineurs, leurs textes porteront de plus en plus sur les droits et les devoirs du prince et du pape, ainsi que sur les rapports de l'empire à la papauté. Bien sûr, le caractère seul de Benoît n'explique pas ce changement de sujet ; la vie isolée à la cour de Louis IV de Bavière y étant aussi certainement pour beaucoup, comme nous le verrons<sup>79</sup>.

Le dernier souverain pontife contre qui Guillaume d'Ockham polémique est Clément VI (r. 1342-1352)<sup>80</sup>. Pierre Roger (1291-1352), le futur Clément, possède une solide formation en théologie et se démarque à l'occasion de plusieurs controverses, entre autres lors d'une polémique

---

<sup>77</sup> FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 131.

<sup>78</sup> Pour Benoît XII, « les exigences morales ne s'embarrassaient pas de compromissions », nous dit FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 129.

<sup>79</sup> Voir ci-dessous, section 1.1.3.

<sup>80</sup> Guillaume est aussi le dernier franciscain dissident présent à la cour de Louis IV suite aux décès de Bonagrazia de Bergame (1340) puis de Michel de Césène (1342). La « polémique michaélite » prendra fin avec sa mort en 1347.

contre les thèses « royalistes » du *Defensor pacis*<sup>81</sup> de Marsile de Padoue. Abbé de Fécamp en 1326, évêque d'Arras en 1328 puis de Sens en 1329, Pierre Roger entre au Parlement à cette époque, où il jouera un rôle de premier plan à la cour de France, dont il restera toujours un proche. Membre du conseil royal, il est chancelier de France en 1330, recevant la même année le siège archiépiscopal le mieux pourvu du royaume, celui de Rouen. Pierre Roger est fait cardinal en 1338 à la demande du roi Philippe VI. Il continue de travailler pour le roi<sup>82</sup>, notamment lors d'une longue mission diplomatique qu'il dirige auprès du roi d'Angleterre Édouard III. Le futur pape s'y fait de nombreux contacts et acquiert une réputation de fins diplomate et politicien, qui lui servira bien une fois à la tête de l'Église<sup>83</sup>.

Le règne de Clément VI est marqué par une politique de revalorisation de la grandeur de l'Église (suite au règne d'humilité du cistercien Benoît XII), de proximité politique avec le royaume de France, de relance de la politique pontificale en Italie<sup>84</sup>, mais aussi de rectitude théologique à la curie, qui pérennisera la fidélité des Ordres mendiants envers la papauté<sup>85</sup>. Bien sûr, la politique française de Clément heurtera les cardinaux italiens, mais ceux-ci sont maintenant minoritaires à la curie. Les défenseurs de l'empire, Guillaume d'Ockham notamment, n'apprécieront pas quant à eux l'intervention du pape dans les affaires séculières, d'autant que ces interventions se font au détriment du royaume germanique. On voit à cette époque une alliance entre la cour de Louis IV, défendue par les derniers franciscains dissidents, et les Visconti, ennemis italiens des « papes français ». Pourtant, à la mort de Clément VI, le 6 décembre 1352, plusieurs années après la mort de Louis IV de Bavière et de Guillaume d'Ockham (tous deux décédés en 1347), le parti de l'empire n'a guère plus de poids et la papauté avignonnaise affrontera principalement ses ennemis italiens jusqu'au retour à Rome, en 1378.

---

<sup>81</sup> Ce traité est rédigé vers 1318-1324 par Marsile, avec l'aide de Jean de Jandun, afin de soutenir Louis IV de Bavière contre la papauté ; il développe un argumentaire très favorable au pouvoir royal. Voir FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 133. Pour une excellente présentation de la pensée politique de Marsile, voir QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.

<sup>82</sup> Pierre Roger, fait cardinal, choisit de ne pas s'installer à Avignon, contrairement à la tradition, mais reste à la cour de France afin de servir le roi. Voir FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 134.

<sup>83</sup> « C'est donc un homme d'exception que les cardinaux élisent le 7 mai 1342 après quatre jours de conclave. » FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 134.

<sup>84</sup> Choisisant de maintenir la curie à Avignon, le pape proclame par ailleurs un jubilé pour l'année 1350, qui drainera pèlerins et richesses vers la Ville éternelle. Ainsi, le pape relance patiemment les ponts avec l'Italie. Reste que la politique italienne est très coûteuse et saignera les finances pontificales. Voir FAVIER, *Les papes d'Avignon*, pages 135-139.

<sup>85</sup> Cette tendance est visible chez les franciscains dès les travaux du Mineur Alvaro Pelayo (v. 1280-1352). Voir l'ouvrage ancien mais indépassé de IUNG, Nicolas. *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical : Alvaro Pelayo*, Paris, Vrin, 1931.

Dans les dernières années de sa vie, Guillaume d'Ockham écrit principalement de petits traités sur les droits et les devoirs de l'empereur et du pape. Il délaisse les questions théologiques, quoiqu'il rappelle « l'hérésie » de Jean XXII et de ses successeurs concernant la question de la pauvreté du Christ, au profit de la philosophie politique. Le dernier texte d'une certaine importance écrit par Guillaume, le *De imperatorum et pontificum potestate* (v. 1346-1347) représente bien cette tendance<sup>86</sup>.

Le contexte d'évolution de la papauté avignonnaise au début du XIV<sup>e</sup> siècle, ainsi que les caractères des papes Jean XXII, Benoît XII et Clément VI, aident à comprendre le travail en philosophie politique de Guillaume d'Ockham. Le philosophe, partant d'une querelle théologique contre le pape Jean XXII, en viendra, à force d'être isolé à Munich, à développer une réflexion sur le rôle général de l'empire et de la papauté. Ne pouvant que difficilement contester l'orthodoxie des successeurs de Jean XXII et devenu un avoué de Louis IV de Bavière, les travaux de Guillaume porteront, après 1334, principalement sur le traditionnel conflit entre « les deux glaives »<sup>87</sup>. Afin de compléter notre tableau des contextes ayant donné naissance au *Breviloquium de principatu tyrannico*, nous devons maintenant regarder quelques éléments caractérisant la cour de Louis IV de Bavière durant les années 1320-1340.

### 1.1.3 Le Saint Empire romain germanique sous Louis IV de Bavière<sup>88</sup>

Louis IV de Bavière (v. 1286-1347) codirige cet État à partir de 1310, en partage avec son frère Rodolphe, avant de devenir unique duc en 1317. Élu roi des Romains<sup>89</sup> en octobre 1314 (suite au décès du roi des Romains et empereur Henri VII), son élection est immédiatement contestée par Frédéric le Beau de Habsbourg, qui est lui « élu » par une faction du collège électoral qui s'était réuni parallèlement à la majorité des électeurs. Malheureusement pour Louis, Frédéric est supporté par l'évêque de Cologne et conséquemment par la papauté. Cette situation sera à l'origine du conflit

---

<sup>86</sup> Voir LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV : Guillaume d'Ockham, défense de l'empire*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1962, pages 38-40.

<sup>87</sup> À ce sujet, on peut consulter l'article de synthèse de OFFLER, Hilary S. « Empire and Papacy : the Last Struggle » in *Transactions of the Royal Historical Society*, série V, vol. 6, 1956, pages 21-47.

<sup>88</sup> Pour une présentation contextualisée de la vie et de la politique de Louis IV de Bavière, on consultera RAPP, Francis. *Le Saint Empire romain germanique*, Paris, Tallandier, 2000. On pourra aussi consulter CUVILLIER, Jean-Pierre. *L'Allemagne médiévale. Tome II (1273-1525)*, Paris, Payot, 1984, en particulier le chapitre 1 du Livre II : *Universitas civium et universitas fidelium*. La marque de Louis de Bavière (pages 155-175).

<sup>89</sup> Ce titre donne le pouvoir de fait sur le Saint Empire romain germanique à celui qui le reçoit, sans toutefois équivaloir à la puissance symbolique liée au titre impérial, que Louis recevra par ailleurs en 1328.

entre Louis et le Saint-Siège, qui ignore le fait que le roi fut élu régulièrement. Le Saint Empire romain germanique se divise alors en deux groupes ennemis. Cette situation ne prend fin qu'en septembre 1322, lorsque Louis vainc et capture son adversaire à la bataille de Mühldorf. La Diète de Nuremberg voit subséquemment les alliés de Frédéric se rallier à Louis, ce qui entraîne la réunification de l'empire. Par contre, le conflit entre le roi Louis et la papauté se poursuit<sup>90</sup>. Les rapports déjà tendus entre Louis et le pape Jean XXII, qui conteste la légitimité de l'élection du roi, deviennent totalement acrimonieux à partir de mars 1324, alors que le pape excommunie Louis IV qui refuse de récuser sa propre élection<sup>91</sup>. Les deux décennies suivantes verront l'affrontement politique de l'empire et du Saint-Siège, lors duquel les arguments théologiques serviront surtout de prétexte<sup>92</sup>.

Depuis le début des années 1320, Louis IV de Bavière est en conflit avec le pape concernant la légitimité de son élection au trône du Saint Empire romain germanique<sup>93</sup>. Malgré la réunification de l'empire, sa position reste instable. Afin d'asseoir son pouvoir et de contrer le travail de la papauté contre son autorité, Louis décide à l'hiver 1327-1328 de se rendre à Rome pour y recevoir la couronne impériale<sup>94</sup>. Recevant d'abord la couronne de fer des rois lombards à Milan (mai 1327), il est couronné empereur à Saint-Pierre par le cardinal Sciarra Colonna en janvier 1328<sup>95</sup>. À partir de ce moment, la politique de Louis sera irrévocablement en opposition à celle des papes, en particulier dans sa politique extérieure et malgré la réussite mitigée de celle-ci.

---

<sup>90</sup> Le pape considère Louis IV comme un usurpateur, position exprimée notamment dans la plainte portée par le Saint-Siège contre Louis le 8 octobre 1323. Le roi réplique par un appel au concile général (décembre 1323) qui restera sans effet. Voir CUVILLIER, *L'Allemagne médiévale, t. II*, page 167.

<sup>91</sup> « Louis de Bavière, vainqueur, mais excommunié et déchu, prend alors la figure du champion gibelin, se redressant face à un pontife, qui outrageait à la mémoire des Hohenstaufen. » CUVILLIER, *L'Allemagne médiévale, t. II*, page 165.

<sup>92</sup> Louis IV de Bavière n'aura de cesse de considérer Jean XXII et ses successeurs comme des hérétiques, en s'appuyant notamment sur les franciscains dissidents (après 1328) afin de prouver ces affirmations, alors que les papes insisteront sur l'excommunication de Louis et sa déloyauté envers la papauté, d'abord pour avoir été élu « irrégulièrement » à la royauté puis pour s'être fait couronner empereur en 1328 par un cardinal plutôt que par le souverain pontife.

<sup>93</sup> Une des sources immédiates du conflit qui opposa Louis IV et la papauté est la décrétale *Romani principes* donnée par Clément V en 1313, qui réaffirme la doctrine de la « monarchie universelle » possédée par le Saint-Siège, que celui-ci délègue à son gré. Voir CUVILLIER, *L'Allemagne médiévale, t. II*, page 160.

<sup>94</sup> L'Italie restera un des terrains d'affrontement privilégié entre l'empire (appuyé par les gibelins) et la papauté (appuyée par les guelfes). Pourtant, aucun des deux ennemis ne réussira à s'imposer dans la péninsule, les intérêts locaux restant trop puissants à cette époque. Voir FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 438.

<sup>95</sup> Jean XXII réagit promptement et, dans la suite logique de son excommunication de Louis et de la « déchéance du trône des Romains » qu'il a prononcé contre le roi, il proclame la déchéance du nouvel empereur le 3 avril 1328. Voir FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 441.

Profitant du conflit entre les Mineurs et le pape (concernant la pauvreté du Christ et des apôtres<sup>96</sup>), Louis inclut un passage dans son *Appel* de Sachsenhausen (mai 1324) dans lequel il prend le parti des franciscains et déclare le pape hérétique<sup>97</sup>. En mai 1328, Louis IV va beaucoup plus loin, considérant le pape Jean XXII comme hérétique et usurpateur<sup>98</sup> et de fait déchu. Suivant cette « déposition » du pape, l'empereur proclame le franciscain Pierre de Corbière (v. 1258-1333) pape sous le nom de Nicolas V<sup>99</sup>. Cette nomination fera long feu et l'antipape sera forcé à l'abdication l'année suivante, mais c'est dire l'état des relations entre Louis IV et la papauté à ce moment. C'est dans ce contexte politique que les franciscains dissidents arrivent à Munich. Dès lors, leur opposition au pape se concentrera sur l'hérésie de celui-ci et sur la déchéance qu'une hérésie pontificale devrait entraîner, avant de prendre un tournant plus politique, avec un intérêt marqué envers la définition des pouvoirs respectifs du prince et du pape.

Profitant de la division européenne qui règne entre, d'un côté, le Saint Empire (sporadiquement allié à l'Angleterre), et, d'un autre côté, la France et la papauté, Louis IV mènera une politique de consolidation de l'empire, de redressement de la maison impériale et d'intensification des liens entre l'empereur et le clergé « national » allemand, la fameuse *Hausmachtspolitik*. Malgré certaines incohérences dans sa politique extérieure, sa politique intérieure sera un succès et le plus grand legs de Louis IV. Dans ce contexte, Louis accueille de nombreux intellectuels à sa cour, notamment des personnages en conflit avec la papauté<sup>100</sup>. Ainsi, le grand philosophe Marsile de Padoue (v. 1275-1342) se lie à Louis IV au début des années 1320 puis s'installe à sa cour en 1326, où il réside jusqu'à sa mort. Son *magnum opus*, le *Defensor pacis* (achevé vers 1324) est d'ailleurs dédié à l'empereur et argumente en faveur de l'autonomie des princes dans les affaires séculières. Pareillement, le philosophe Jean de Jandun (v. 1280-1328)<sup>101</sup>

---

<sup>96</sup> Voir la section 1.1.1 pour connaître les épisodes et les protagonistes de ce conflit, et la section 1.2.1 pour le contenu théorique de celle-ci.

<sup>97</sup> MOORMAN, *The Franciscan Order*, page 318.

<sup>98</sup> L'empereur considère que le pape s'est rendu hérétique en refusant le séjour romain ainsi qu'en vertu de sa position concernant la pauvreté du Christ ; ce second argument sert de prétexte à Louis dans sa lutte politique contre Jean XXII. Voir CUVILLIER, *L'Allemagne médiévale, t. II*, page 170.

<sup>99</sup> MOORMAN, *The Franciscan Order*, page 319. Par ailleurs, l'antipape ne peut rester à Rome et finit par rejoindre la cour de Louis de Bavière, alors que l'empereur avait fait du refus du séjour romain une des causes de la déchéance qu'il avait proclamée contre Jean XXII. Voir FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 443.

<sup>100</sup> Le regroupement de ces intellectuels à Munich par Louis IV vise au moins deux objectifs (concomitants), à savoir le redressement intellectuel de la cour impériale et la formation d'une élite savante apte à produire un discours contrant les prétentions pontificales à la prééminence sur les princes.

<sup>101</sup> Le contexte intellectuel dans lequel Guillaume d'Ockham a produit son œuvre de philosophie politique, notamment celui de la cour de Munich, est abordé dans le sous-chapitre 1.2 du présent mémoire.

rejoint lui aussi la cour de Louis de Bavière, suivi des franciscains dissidents, dont les plus célèbres sont bien sûr Michel de Césène, Bonagrazia de Bergame et Guillaume d'Ockham.

Une seule éclaircie a lieu dans les rapports entre Louis et la papauté, lors de négociations entre les deux camps au milieu des années 1330. Le rapprochement entre Louis et Benoît XII est pourtant interrompu lorsque ce dernier, en 1337, exige à nouveau que l'empereur se démette de son titre afin que les négociations trilatérales entre l'empire, la France et la papauté aboutissent. Les princes électeurs réagissent en se réunissant à Rhens en juillet 1338. Ils y confirment l'élection de Louis en ajoutant que l'élection impériale est valable en elle-même et ne nécessite pas l'approbation du pape<sup>102</sup>. Aucune négociation subséquente entre l'empire et la papauté n'aura lieu du vivant de Louis IV<sup>103</sup>. Celui-ci poursuivra sa politique de consolidation interne et sa politique extérieure anti-pontificale, entretenant le conflit par l'entremise des intellectuels de sa cour. Les dernières années de Louis (1346-1347) sont marquées par un conflit entre lui et Charles de Luxembourg, qui est élu dans des conditions douteuses roi des Romains. Charles est en fait au service du nouveau pape Clément VI, qui l'utilise dans son conflit contre Louis. Ce dernier meurt alors qu'il s'apprête à mener campagne contre son adversaire en 1347.

Ainsi, les premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle sont marquées, pour le Saint Empire, par deux mouvements liés, la consolidation interne et l'affrontement externe contre le royaume de France et surtout la papauté. Ces deux grands axes déterminent le contexte dans lequel vit la communauté intellectuelle de Munich. Celle-ci, formée d'intellectuels dissidents et opposés à la papauté, est à la fois entretenue par l'empereur et contrainte par lui dans le choix de ses thèmes. Ce contexte est certainement important dans la modification des thèmes traités par Guillaume d'Ockham. Alors qu'il s'occupe principalement de théologie au tournant des années 1320-1330, dans le but de dénoncer l'hérésie pontificale concernant la pauvreté du Christ, son œuvre portera de plus en plus sur la définition des pouvoirs des princes et du pape ainsi que des liens entre ceux-ci, comme en témoigne l'œuvre de synthèse tardive qu'est le *Breviloquium*.

---

<sup>102</sup> Cette décision confirme le manifeste *Fidem catholicam* de Louis IV (17 mai 1338) et annonce la Bulle d'Or de 1356 qui formalise l'autonomie de l'élection impériale par rapport au Saint-Siège. Voir respectivement FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 454 et CUVILLIER, *L'Allemagne médiévale, t. II*, page 173.

<sup>103</sup> Des négociations entre l'empire et la France, qui intéressaient donc la papauté, eurent lieu en 1341, mais elles n'aboutirent pas, car Louis s'octroya une prérogative que la papauté (appuyée par la France) considérait comme sienne dans une affaire matrimoniale concernant le mariage du fils de Louis avec l'héritière du Tyrol. Voir FAVIER, *Les papes d'Avignon*, page 455.

En somme, trois récits historiques sont essentiels afin de comprendre le contexte d'émergence de la philosophie politique de Guillaume d'Ockham. D'abord, la crise que l'Ordre des Frères mineurs traverse dans les années 1320 explique directement le choix de Guillaume de traiter de questions politiques. Convaincu par son maître et ami Michel de Césène que le pape Jean XXII est hérétique, Guillaume, partant de questions théologiques (au premier rang desquelles la question de la pauvreté du Christ) en viendra à réfléchir plus largement les pouvoirs et les devoirs de l'Église et du Saint-Père. Ensuite, l'intransigeance de la papauté face aux critiques des franciscains dissidents, dont Guillaume, poussera ceux-ci à poursuivre leur œuvre de dénonciation des papes et à rejoindre le camp de Louis IV de Bavière, lui-même en conflit avec la papauté. Enfin, le contexte politique à la cour de cet empereur incitera les franciscains qui s'y sont réfugiés à développer une théorie politique prônant l'autonomie des pouvoirs séculiers et la réduction des pouvoirs du pape à la sphère spirituelle. C'est ce que fera Guillaume dans ses œuvres tardives ; il donnera une synthèse remarquable de sa pensée à ce sujet dans son *Breviloquium de principatu tyrannico* (vers 1339-1341). Afin de poursuivre notre réflexion sur le contexte d'émergence de cette œuvre, nous verrons dans le sous-chapitre suivant le contenu théorique de la querelle concernant la pauvreté du Christ (section 1.2.1) puis les arguments théologiques avancés de part et d'autre par Louis de Bavière et la papauté dans leur conflit (section 1.2.2).

## 1.2 Contexte théologico-politique

Deux grands débats théoriques sont déterminants afin de comprendre l'engagement de Guillaume d'Ockham, d'abord dans une querelle théologico-politique ; ensuite, dans un débat de philosophie politique qui l'occupera jusqu'à sa mort. Guillaume s'engage d'abord, aux côtés de la direction de son Ordre, dans un conflit avec la papauté au sujet de la pauvreté des Frères mineurs, et par conséquent de la pauvreté du Christ, à laquelle réfèrent les franciscains pour justifier la pratique de leur Ordre<sup>104</sup>. Ce conflit s'inscrit dans l'histoire longue de la réflexion franciscaine concernant la pauvreté qui a déjà entraîné plusieurs conflits au sein de l'Ordre ainsi qu'avec de tiers groupes<sup>105</sup>. Dans la première section (1.2.1) de ce sous-chapitre, nous verrons la réflexion

---

<sup>104</sup> Pour les faits, dates, personnages et écrits concernant ce conflit, nous renvoyons de nouveau à MOORMAN, *The Franciscan Order*, chapitre 25, pages 307-319, ainsi qu'au sous-chapitre 1.1.1 du présent mémoire.

<sup>105</sup> Sur la théologie franciscaine de la pauvreté aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, et en particulier sur les conflits (internes et externes) concernant cette question, la référence reste LAMBERT, Malcom D. *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order (1210-1323)*, Londres, S.P.C.K., 1961.

théologique des franciscains concernant la pauvreté, les conflits du XIII<sup>e</sup> siècle à ce sujet et, enfin, le contenu de la querelle des années 1320. Nous soulignerons la centralité de la question de la pauvreté pour les franciscains, dont Guillaume d'Ockham, depuis la fondation de l'Ordre, puis nous verrons le contenu du conflit dans lequel Guillaume s'engagea. Dans la deuxième section de ce sous-chapitre (1.2.2), nous analyserons le deuxième conflit théorique déterminant dans la vie de Guillaume d'Ockham, celui concernant les pouvoirs du prince et du pape<sup>106</sup>. Nous verrons comment ce débat est de plus en plus central dans la philosophie politique du début du XIV<sup>e</sup> siècle, puis comment, par son contenu, ce conflit permet à Guillaume de poursuivre et d'élargir sa réflexion politique et son offensive contre la papauté. En somme, nous essaierons de montrer en quoi ces deux débats théoriques, non seulement par leur importance historique, mais aussi par leur contenu propre, poussèrent Guillaume à ne plus traiter que de problèmes théologico-politiques après 1324. En décrivant brièvement le contenu desdits conflits, nous définirons minimalement les thèses nécessaires à l'entendement du *Breviloquium de principatu tyrannico*, objet spécifique de ce mémoire.

### 1.2.1 La querelle concernant la pauvreté du Christ (vers 1317-1331)<sup>107</sup>

De la fondation de l'Ordre des Frères mineurs en 1210 jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, les querelles concernant la pauvreté du Christ et des apôtres, ainsi que les possibilités et manières d'imiter le Sauveur et ses disciples, reviennent sans cesse chez les frères<sup>108</sup>. Dès les années 1220, alors que le fondateur de l'Ordre, saint François d'Assise, est toujours vivant, le conflit éclate entre défenseurs de la pauvreté absolue et frères observant la règle de 1223, approuvée par le pape Honorius III<sup>109</sup>. Ce conflit multiforme oppose durant plus d'un siècle différentes factions radicales,

---

<sup>106</sup> Pour une introduction générale à ce problème, on pourra consulter, entre autres, BURNS, James H. *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, notamment le chapitre XIV (*Pouvoir spirituel et pouvoir temporel*), pages 347-399 et CANNING, Joseph. *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, Cerf, 2003, notamment la section « Conception de l'Église et de l'État (v. 1290-v. 1350) », pages 186-219.

<sup>107</sup> Cette section prend pour base l'ouvrage de référence précité de LAMBERT, *Franciscan Poverty*. L'ouvrage traite successivement de tous les aspects polémiques concernant les franciscains et la pauvreté jusqu'en 1328. Les chapitres 8 à 10 étudient longuement la querelle concernant la pauvreté du Christ et le type de pauvreté possible et permise pour les frères (vers 1309-1328), querelle dans laquelle Ockham s'engage après 1324.

<sup>108</sup> LAMBERT, *Franciscan Poverty*, commence ainsi son ouvrage : « It is well known that the first century of the history of the Franciscan order was filled with controversies, nearly all related to, or centring on, the practice and theory of poverty. », page XIII.

<sup>109</sup> Cette règle est rédigée par François et confirmée par Honorius III dans sa bulle *Solet Annuere* (1226). C'est la *Regula bullata* des franciscains, qui leur servira de référence jusqu'à ce jour. Certains frères la rejettent pourtant, la considérant comme insuffisamment rigoureuse. Le fondateur de l'Ordre, François, semble donner raison aux frères les plus radicaux dans son *Testament* (1226).

dites spirituelles, aux frères fidèles à la règle de 1223 et à la direction de l'Ordre, nommés conventuels. Cette ligne de rupture est mouvante au fil du siècle et renferme en fait une multitude de conflits qui mériteraient d'être étudiés en eux-mêmes<sup>110</sup>. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, un second conflit important oppose les maîtres séculiers et les Frères mendiants à l'Université de Paris, au sujet de la vie de mendicité et d'apostolat des frères<sup>111</sup>. Enfin, le conflit qui oppose cette fois la direction de l'Ordre à la papauté, toujours au sujet de la pauvreté du Christ et des Frères mineurs en quête de son imitation, est celui qui retiendra notre attention. Point d'orgue d'un siècle de conflits, il est probablement le plus grave pour l'Ordre qui a risqué alors d'être supprimé, mais aussi le dernier des grands affrontements centrés sur la pauvreté, à la suite duquel une relative sérénité régna chez les Frères mineurs, jusqu'au milieu du XV<sup>e</sup> siècle<sup>112</sup>.

L'origine théorique immédiate de la crise michaéliste de 1328-1331, qui verra Guillaume d'Ockham s'engager résolument contre la papauté, peut être située dans les crises de 1317-1318 et surtout 1321-1323. Lors du premier épisode, le nouveau pape Jean XXII affronte un petit groupe de spirituels radicaux. Le pape développe alors la base de l'argumentaire qui restera le sien jusqu'à sa mort concernant la pauvreté des franciscains et de leur Ordre ainsi que la pauvreté du Christ et des apôtres, et aussi sa conception de l'obéissance prescrite aux frères. Lors de cette première querelle, la direction de l'Ordre des Frères mineurs, dont le maître général Michel de Césène, appuiera la position pontificale contre les frères les plus radicaux<sup>113</sup>. Dans un second temps, le Saint-Père radicalise sa position et en vient à affronter, toujours sur la question de la pauvreté de l'Ordre et des frères, et ce, en regard de la pauvreté originelle du Christ et des apôtres, cette fois la direction de l'Ordre. Ainsi, Jean XXII « destroyed, turn by turn, the doctrine of poverty of the Spirituals, and the doctrine accepted by the whole order, Spiritual and Conventual alike<sup>114</sup> ». Une étude détaillée des problèmes théoriques soulevés à cette époque nous permettra de saisir les enjeux qui mèneront à la rupture entre Michel de Césène et la papauté, et de saisir sur quelles bases théologiques Guillaume d'Ockham décide lui aussi de rompre avec le Saint-Siège.

---

<sup>110</sup> La meilleure référence, à notre connaissance, concernant la pensée des spirituels franciscains est MACVIVAR, Thaddeus. *The Doctrine of the Franciscan Spirituals*, New York, Franciscan Institute Publications, 1986.

<sup>111</sup> À ce sujet, nous renvoyons à l'excellent article précité de CONGAR, « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers... ».

<sup>112</sup> Un nouveau conflit concernant la pratique et l'organisation de l'Ordre apparaît alors entre observants et conventuels. Voir MOORMAN, *The Franciscan Order*, notamment les chapitres 35, 37 et 43.

<sup>113</sup> Pour plus de détails historiques concernant cet épisode, voir la section 1.1.1 du présent mémoire.

<sup>114</sup> LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 208.

Un premier élément qui peut être soulevé, concernant la période de 1317-1318, est le durcissement de la position de Jean XXII, en regard de celle de son prédécesseur Clément V (r. 1305-1314) par rapport aux spirituels. Alors que Clément avait octroyé une relative liberté aux provinces franciscaines sensibles aux idées des spirituels, tant par rapport à la direction de l'Ordre que pour l'élection de leurs supérieurs, Jean XXII rompt avec cette posture et cherche à exacerber les différences plutôt qu'à les tolérer. Le nouveau pape met donc en lumière toutes les déviations afin de les supprimer<sup>115</sup>. Michel de Césène tente en vain de jouer les pacificateurs entre certains groupes « rebelles », notamment en Provence et en Toscane, et le pape. L'attaque pontificale se précise en mars et en avril 1317 et une liste de frères devant comparaître à Avignon est dressée<sup>116</sup>.

L'entrevue avec le pape se déroule mal pour les frères, dont le porte-parole, Bernard Délicieux<sup>117</sup>, se montre provocant face à un pape particulièrement intransigeant. En octobre 1317, Jean XXII promulgue la bulle *Quorumdam exigit*, qui exige la soumission entière des spirituels à la direction de leur Ordre ainsi qu'à la papauté<sup>118</sup>. Comme nous l'avons dit<sup>119</sup>, cette bulle est pourtant un compromis, dans la mesure où elle ne revient pas, comme le fera Jean XXII subséquemment, sur les formules de ses prédécesseurs concernant la pauvreté du Christ et de l'Ordre. En contrepartie, la bulle exige des frères l'obéissance en paroles, en actes et dans leur habillement<sup>120</sup>. Seuls les plus radicaux refusent de se soumettre, quatre étant finalement brûlés en mai 1318. Le durcissement de ton du pape et la mesure extrême de mai, même si elle est justifiée en droit, introduit au sein de l'Ordre un nouveau malaise quant aux rapports avec le pape. L'autoritarisme de Jean XXII, qui en fera une politique, sera à terme perçu comme intrusif dans les affaires internes de l'Ordre et sera une des causes directes de la dissension de certains frères. Ainsi, lorsque le désaccord sur la question de la pauvreté reviendra en 1321-1323, les frères seront moins

---

<sup>115</sup> LAMBERT, *Franciscan Poverty*, pages 209-210.

<sup>116</sup> Soixante-quatre frères sont appelés à comparaître, principalement de Narbonne et de Béziers. Les frères ne peuvent ignorer cet appel puisqu'il leur est adressé par l'entremise des magistrats municipaux sur demande du pape. Voir LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 212.

<sup>117</sup> « A friar already well known in Provence for his agitation against the Inquisition », suivant les mots de LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 212.

<sup>118</sup> « John explained how an excess of scruple among certain friars was threatening to destroy obedience. » Voir LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 213.

<sup>119</sup> Voir la section 1.1.1 du présent mémoire qui trace un portrait de l'Ordre des Frères mineurs dans les années 1310-1330.

<sup>120</sup> Clément V avait laissé le choix de l'habit à la discrétion des supérieurs de chaque communauté. Ainsi, dans les régions acquises aux idées spirituelles, les frères portaient des habits différenciés, afin d'afficher leur appartenance à ce courant, habits marquant leur dénuement extrême (vêtements courts, absence de poche, de bourse ou de besace).

ouverts que jamais au dialogue et la direction de l'Ordre elle-même sera suspicieuse face aux desseins du pape<sup>121</sup>.

La réflexion du pape, explicitée dans sa bulle *Gloriosam ecclesiam* (23 janvier 1318), porte aussi sur le fondement théologique du mouvement provençal et toscan des spirituels. Jean XXII soupçonne l'œuvre de Pierre de Jean Olivi (v. 1248-1298) d'être à la racine du « problème spirituel ». Le pape condamne certaines idées de Pierre concernant l'histoire de l'Église<sup>122</sup> tout en mettant en doute sa doctrine sur la pauvreté du Christ. Le pape rejette l'idée d'Olivi selon laquelle saint François est le restaurateur de la vie évangélique, qui réintroduit la véritable pauvreté apostolique dans le monde, annonçant ainsi l'âge de perfection. Le pape ne peut tolérer la présentation de François comme un nouveau Christ venant subjuguier le monde déclinant par la perfection de sa pratique de la pauvreté. Entre autres, cette idée sous-entend que l'Église a failli à sa tâche et que la perfection spirituelle, portée par François, doit lui être substituée<sup>123</sup>. Si Olivi ne remet pas directement en cause le pouvoir de l'Église, il est facile de voir comment sa réflexion peut menacer le Saint-Siège et comment elle peut inspirer certains éléments rebelles, franciscains notamment. L'attaque du pape contre cette doctrine d'Olivi, qu'il juge responsable du mouvement spirituel, aura de lourdes conséquences dans les débats des années suivantes, le menant finalement à condamner la doctrine de la pauvreté des franciscains.

Le problème soulevé est celui de l'absolue pauvreté du Christ et des apôtres, que seul François aurait vécu et restauré à leur suite. Par cette restauration de la vraie pratique de l'absolue pauvreté, François aurait annoncé la venue du « sixième âge », précédant l'Apocalypse. Cet âge serait dédié aux observants de l'absolue pauvreté restaurée par François, à savoir les spirituels. Combattant cette doctrine hérétique, le pape Jean XXII en viendra à remettre en cause l'idée même de l'absolue pauvreté du Christ et des apôtres, c'est alors qu'il entrera en conflit avec l'ensemble de l'Ordre des Frères mineurs et en particulier avec leur maître général Michel de Césène.

---

<sup>121</sup> Notons aussi que le pape a intéressé certains dominicains à cette question de la pauvreté du Christ, dont le grand théologien et maître général de l'Ordre des Frères prêcheurs Hervé de Nédellec (v. 1260-1323) qui consacra un ouvrage, le *Liber de paupertate*, à cette question. La compétition entre les deux ordres mendiants, franciscain et dominicain, et le fait que le maître général du second se soit trouvé aux côtés du pape, ont pu exacerber les tensions. Voir LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 242.

<sup>122</sup> Pierre de Jean Olivi développe l'idée que, à la suite d'un premier combat contre l'Antéchrist, un royaume spirituel sera instauré sur terre avant la Fin des Temps. Cette doctrine joachimite peut entraîner des critiques directes ou indirectes à l'encontre de l'Église, par comparaison avec le royaume spirituel, ou encore, plus tragiquement, l'identification de l'Église avec l'Antéchrist. Si Pierre a évité de telles conclusions, Jean XXII soupçonne qu'elles restent inhérentes à son œuvre, ce qu'ont aussi compris certains spirituels.

<sup>123</sup> LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 221.

Combattant d'abord une extrapolation hérétique basée sur le principe d'absolue pauvreté du Christ, le Saint-Père finira par aller à l'encontre de cette idée, pourtant reconnue par l'Église, entre autres dans la bulle *Exiit qui seminat* donnée par Nicolas III en août 1279<sup>124</sup>. La nouvelle querelle, qui retiendra notre attention, commence ainsi par la question « est-il hérétique d'affirmer que le Christ et les apôtres ne possédaient rien individuellement ou en commun ?<sup>125</sup> » que Jean XXII soumet à la curie et à laquelle huit maîtres sont chargés de répondre.

Alors que la curie n'a pas encore donné de réponse au pape, l'interrogatoire d'un béguin provençal, qui affirme que le Christ et les apôtres ne possédaient rien, ni individuellement ni en commun, précipite le conflit. Faisant appel aux notables locaux pour trancher la question, l'inquisiteur Jean de Belna est pris à partie par le lecteur du couvent franciscain de Narbonne, Bérenger Talon, qui appuie la proposition du béguin, rappelant la position de Nicolas III dans la bulle *Exiit qui seminat*. Jean accuse alors Bérenger d'hérésie et tous deux font appel au pape. Cet appel de Provence accélère le travail de la commission curiale mandatée par Jean XXII concernant exactement ce problème. Le conflit de 1321-1323 est prêt à éclater puisque la doctrine officielle de l'Église et de l'Ordre des Frères mineurs sera remise en cause par le pape. Cette situation, suivant les mots de M. D. Lambert, « led directly to the Michaelist revolt within the Franciscan order ». Guillaume d'Ockham sera lui-même happé par ce problème en particulier<sup>126</sup>.

Le 26 mars 1322, le Saint-Père fait un premier pas<sup>127</sup> dans sa lutte contre les franciscains, qui défendent dans l'ensemble l'idée de la pauvreté absolue du Christ, si déterminante pour leur pratique. Dans sa bulle *Quia nonnunquam*, Jean XXII affirme qu'il est en droit de revenir sur les décisions, bulles et édits de ses prédécesseurs, y compris sur leurs affirmations dogmatiques ; Jean XXII s'octroie donc le pouvoir de revenir sur les décisions de Nicolas III. Le nouveau pape appuie

---

<sup>124</sup> Rappelons que cette bulle confirme aussi les statuts et les pratiques franciscains et reconnaît le dénuement de l'Ordre lui-même, les biens dont il fait usage ne lui appartenant pas en propre, mais étant en droit à l'Église, l'Ordre n'en ayant justement que l'usage.

<sup>125</sup> « Utrum asserere quod Christus et apostoli non habuerunt aliquid sive in proprio sive in communi sit haereticum ? ». Voir LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 223.

<sup>126</sup> « Ockham was led into his radical criticisms of the medieval Church from his conviction that in the poverty of Christ controversy the Pope had imposed heresy on the Church. » Pour cette citation et la précédente, voir LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 225. ETZKORN, Girard J. « Ockham at a Provincial Chapter : 1323. A Prelude to Avignon » in *Archivum Franciscanum Historicum*, t. LXXXIII, 1990, pages 557-667, s'intéresse aux ressemblances entre la posture d'Ockham lors d'un chapitre provincial en Angleterre en 1323 et son attitude à Avignon à partir de 1324. L'auteur croit déceler chez Guillaume des attitudes de défiance envers l'Église dès le chapitre régional de 1323 qu'il aurait maintenues dans le temps.

<sup>127</sup> LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 226, offre un tableau clair et bien informé de l'ensemble des documents liés au conflit de 1321-1323.

sa position sur l'idée qu'un changement de conjoncture peut en effet rendre désuète, voire néfaste, une position à une période postérieure à son adoption. Bien sûr, en citant nominale *Exiit...* dans sa bulle de mars 1322, Jean XXII ne laisse aucun doute sur son dessein, soit d'attaquer la position dogmatique sur la pauvreté absolue du Christ et des apôtres afin d'attaquer subséquemment la prétention franciscaine à imiter cette pauvreté absolue, les poussant à des pratiques inacceptables selon lui. L'abolition d'une clause technique d'*Exiit...* n'est pas le propos réel de la bulle de mars, alors que Jean XXII en profite pour s'octroyer un nouveau pouvoir de révision des édits de ses prédécesseurs.

L'Ordre des franciscains n'est pas dupe et réplique au pape par une *Encyclique aux fidèles*, dont une première version (courte) paraît en juin 1322, puis une seconde version (longue), un mois plus tard. Cette encyclique est rédigée à la demande de Michel de Césène par Bonagrazia de Bergame<sup>128</sup>. Ainsi, la direction de l'Ordre entre en conflit avec la papauté et deux des plus importants protagonistes de la crise des années 1320 sont d'ores et déjà impliqués. L'encyclique demande la restauration complète de la bulle de Nicolas III et défend le texte d'*Exiit...* dans son ensemble ; l'Ordre reconduit donc sa position sur l'absolue pauvreté du Christ et des apôtres, ainsi que le droit de l'Ordre à ne rien posséder en commun ou individuellement. Les franciscains ajoutent qu'ils ne peuvent rien posséder en commun ou individuellement afin d'éviter l'anxiété (*sollicitudo*) provoquée par la propriété<sup>129</sup>. Ils disent n'avoir, comme le Christ et les apôtres<sup>130</sup>, qu'un *simplex usus facti*, un simple usage des biens qui leur sont nécessaires, sans droit sur eux, tant au niveau individuel qu'au niveau de l'Ordre. Les franciscains argumentent que cette question a été réglée par Nicolas III et que la pauvreté absolue du Christ fait maintenant partie du droit canonique. De plus, Jean XXII a reconnu implicitement ce dogme en le commentant dans sa bulle *Quorundam exigit* : il ne peut donc pas revenir sur celui-ci sans se contredire lui-même, donc reconnaître son

---

<sup>128</sup> L'encyclique est par ailleurs adoptée par le chapitre général de Pérouse et représente donc la position officielle de l'Ordre des Frères mineurs. Voir LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 228.

<sup>129</sup> Les franciscains s'appuient, entre autres, sur le traité *Apologia pauperum* de Bonaventure qui défend une position similaire à la leur. Ce traité avait d'ailleurs servi d'inspiration au pape Nicolas III pour sa bulle *Exiit qui seminat*. Voir CARR, Aidan. « Poverty in Perfection according to St. Bonaventure » in *Franciscan Studies*, t. 7, 1947, pages 313-323 et 415-425.

<sup>130</sup> Ainsi, dans tous les passages bibliques où l'on voit le Christ et les apôtres faire usage de biens, il ne faut pas comprendre qu'ils en sont les propriétaires d'aucune manière que ce soit, mais simplement les « administrateurs » et qu'ils n'ont un *simplex usus facti* de ces biens. Voir LAMBERT, *Franciscan Poverty*, pages 229-230.

imperfection. Cette attitude de défiance provoque le pape qui ne veut plus justement que l'Église soit obligée de gérer les biens des franciscains afin d'agréer à leur désir de dénuement (formel)<sup>131</sup>.

La réplique de Jean XXII ne se fait pas attendre : le 8 décembre 1322, il donne la bulle *Ad conditorem canonum*<sup>132</sup>. Par cette bulle, le pape abroge une deuxième clause de *Exiit qui seminat*, avec comme conséquence la renonciation, par l'Église, à l'ensemble des biens qu'elle possède en droit et gère au profit de l'Ordre des Frères mineurs. La conséquence directe de cette décision est que les franciscains (re)deviennent propriétaires en droit comme en fait de l'ensemble du patrimoine dont ils jouissent ; ils sont immédiatement privés de leur statut de dénuement. Le pape qualifie l'arrangement permis par *Exiit...* d'injuste et d'injustifié puisqu'il permet aux franciscains de jouir de nombreux lieux et autres biens en toute bonne conscience – ils ne les possèdent pas en droit – alors que l'Église, qui les « possède » sans en avoir l'usage, doit entretenir leurs lieux de vie et leur fournir les autres biens nécessaires à leur subsistance<sup>133</sup>. Jean XXII ajoute que cette pratique nuit non seulement au patrimoine de l'Église, mais aussi à la réputation de la papauté. Par un intéressant développement, la question de la pauvreté du Christ en est donc venue à remettre en cause le dénuement de l'Ordre des Frères mineurs ainsi que son arrangement avec l'Église ; afin de clore la querelle, Jean XXII va par ailleurs revenir sur le statut de la pauvreté du Christ et des apôtres et en finir avec le dogme édicté par Nicolas III.

Bonagrazia de Bergame réplique dès la première version de *Ad conditorem* en disant que le pape ment et contredit à la fois le droit civil et le droit canonique, tout en réaffirmant que le Christ et les apôtres n'avaient qu'un *simplex usus facti*, et que les franciscains sont justifiés, collectivement et individuellement, de ne jouir que d'un tel usage. Bonagrazia affirme qu'un tel usage est naturel et que c'était le seul connu avant la Chute. Dans sa seconde version, le pape se montre donc encore plus dur et plus explicite et souligne que c'est un artifice mensonger que de dire qu'il n'y a pas un droit d'usage, par exemple sur la nourriture consommée licitement. Ce point restera longtemps un lieu de conflit, et Guillaume d'Ockham lui-même y reviendra sans cesse

---

<sup>131</sup> Les frères profitent des bâtiments et des bibliothèques, sont nourris et chauffés, mais n'ont pas à entretenir les édifices dont ils jouissent ni à assurer leur alimentation. En contrepartie, c'est l'Église qui reçoit les dons faits à l'Ordre des Frères mineurs et qui gère pour eux ces biens, mais elle ne peut en profiter elle-même. Les franciscains se trouvent donc avantagés matériellement, sous prétexte de dénuement.

<sup>132</sup> Cette première version sera suivie par une seconde, encore plus radicale, le 14 janvier 1323. La deuxième version est antidatée du 8 décembre 1322, apparemment dans le but d'en faire la seule version officielle et d'effacer la distinction entre les deux versions.

<sup>133</sup> En certaines circonstances, selon les modalités de *Exiit...*, les franciscains ont même le droit de donner, de vendre ou d'échanger les biens dont ils ont « simplement » l'usage. Voir LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 233.

durant plusieurs années. En somme, le problème est celui de savoir si l'usage implique un droit, et si oui, quel type de droit. Les michaélistes répondront que l'usage n'implique pas nécessairement un droit, mais peut bien exister comme un « simple usage ». Une telle position sera toutefois considérée comme hérétique par l'Église, suivant *Ad conditorem*. Il est en effet « erroné et hérétique » d'affirmer que le Christ et les apôtres ne possédaient rien, ni en commun ni individuellement ; ils possédaient et avaient donc un droit de possession puisqu'ils n'ont jamais agi injustement<sup>134</sup>. Le pape s'appuie ici sur les nombreux passages de l'Écriture qui affirment explicitement que le Christ et les apôtres possédaient certains biens<sup>135</sup>. En somme, le pape condamne la thèse défendue par le béguin provençal et soutenue par Bérenger Talon, à savoir que le Christ et les apôtres ne possédaient rien, ni en commun ni individuellement. Plus précisément, le pape considère comme hérétique cette affirmation et hérétique l'idée que le Christ et les apôtres n'avaient pas de droit d'usage, de donation, de vente ni d'échange sur leurs biens.

Enfin, Jean XXII réitère sa position dans la bulle *Cum inter nonnullos* (12 novembre 1323), qui condamne la doctrine même du *simplex usus facti*, considérant qu'un tel usage est un non-sens et que vouloir l'attribuer au Christ et aux apôtres est hérétique. Les franciscains doivent renoncer à défendre une telle position concernant le Christ de même que leur pratique et accepter les droits dont ils jouissent de fait dans l'usage qu'ils font de certains biens. Pour la papauté, la question est entendue et quiconque s'oppose dorénavant à cette position sera réputé hérétique. La direction de l'Ordre des Frères mineurs absorbe le choc et choisit de garder le silence pour un temps. En effet, il ne semble pas que Michel de Césène ni Bonagrazia de Bergame, ni non plus une majorité de frères, ne soient prêts alors à risquer l'accusation d'hérésie. Pourtant, la direction de l'Ordre ne fait pas non plus montre de se soumettre pleinement et entièrement. Jean XXII semble se contenter un temps du silence des franciscains, mais en 1327<sup>136</sup>, soupçonnant l'insoumission de Michel et d'autres franciscains de premier plan, le pape convoque le maître général à Avignon pour en avoir le cœur net. La reprise du conflit, de 1328 à 1331 pour sa phase la plus intense, reprend sur les

---

<sup>134</sup> LAMBERT, *Franciscan Poverty*, pages 235-236, donne une traduction anglaise complète de la bulle *Ad conditorem*.

<sup>135</sup> Guillaume d'Ockham prodiguera de nombreux arguments afin de prouver que l'Écriture n'affirme pas que le Christ et les apôtres avaient un droit sur les biens dont ils faisaient usage. La réflexion scripturaire d'Ockham, notamment dans son *Breviloquium de principatu tyrannico*, fait l'objet de développements plus longs aux sous-chapitres 2.3 (Les *auctoritates* dans le *Breviloquium*) et 3.1 (Le rôle épistémologique des *auctoritates*) du présent mémoire. Pour plus d'informations sur le rôle de la Bible dans les disputes concernant la pauvreté chez les franciscains, on consultera LEFF, Gordon. « The Bible and Rights in the Franciscans Disputes Over Poverty » in WALSH, Katherine et Diana WOOD. *The Bible in the Medieval World*, Londres, Blackwell, 1985, pages 223-235.

<sup>136</sup> Pour le détail des faits des années 1327-1331, voir la section 1.1.1 du présent mémoire.

mêmes bases que la crise de 1321-1323<sup>137</sup>, à la différence que cette fois, Michel et les michaélistes sont considérés comme hérétiques et schismatiques en vertu de la doctrine de la pauvreté qu'ils prônent<sup>138</sup>. Présent à Avignon depuis 1324, c'est alors que Guillaume d'Ockham se laissera convaincre par les arguments de Michel de Césène et de Bonagrazia de Bergame et qu'il sera persuadé que ce n'est pas son Ordre qui est hérétique, mais bien le pape lui-même.

Le fond théorique de ce conflit, qui poussa Guillaume d'Ockham à se consacrer principalement aux questions théologiques puis à s'engager en politique ainsi qu'à risquer une vie d'hérétique hors de l'Église, se concentre autour de quelques éléments fondamentaux. Le pape a d'abord, dès 1317-1318, durci le ton face à la dissension, instauré un ordre autoritaire et attaqué la thèse de la pauvreté absolue du Christ, du moins dans sa forme extrême telle qu'exprimée par les spirituels. Le second geste de Jean XXII est de s'octroyer le droit de modifier les canons édictés par ses prédécesseurs (*Qui nonnunquam*). Cette prérogative est niée par le chapitre général des franciscains qui s'exprime par une encyclique réaffirmant par ailleurs la rectitude de la bulle *Exiit...* donnée par Nicolas III en 1279, tant sur la question de la pauvreté du Christ que de la pauvreté de l'Ordre. C'est alors que Jean XXII réagit dans sa bulle *Ad conditorem* qui réaffirme son droit de modifier les décisions des souverains pontifes l'ayant précédé et qui met fin à l'arrangement faisant de l'Église la propriétaire des biens dont usent les franciscains. Après une nouvelle réplique de Bonagrazia de Bergame, le pape clôt – pour un temps – le débat, en proclamant hérétique l'idée que le Christ et les apôtres ne possédaient rien et en condamnant l'idée que l'on puisse faire usage d'un bien sans avoir sur lui au moins un droit d'usage<sup>139</sup>. Restant sur leurs positions, les deux camps reviendront à l'assaut à partir de 1327-1328<sup>140</sup>. Guillaume d'Ockham sera alors présent parmi les franciscains, devenus dissidents et hérétiques.

---

<sup>137</sup> « The ultimate sequel to *Cum inter nonnullos* was the revolt of the Michaelists in 1328. » Voir LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 242.

<sup>138</sup> « The friars who rebelled in 1328 were only repeating the opinions expressed by the whole body of the order before 1323. To say, as has more than once been done, that these men were Spirituals is to do violence to the facts. The leaders of the rebellion of 1328, so far from being the adherents of Spiritual doctrine, were their determined opponents. Michael of Cesena, the minister-general, had assisted John in the suppressions of 1317-18, and had forced the Spirituals to abjure after the issue of *Quorundam exigit*. » Voir LAMBERT, *Franciscan Poverty*, page 244.

<sup>139</sup> Dans le pire des cas, même si l'usage est illicite, il y aura un droit d'usage de fait, par exemple pour la nourriture consommée. Plus généralement, il y aura un droit d'usage licite pour ce qui est consommé ou consumé. Par ailleurs, s'il y avait un usage sans droit, cet usage serait de facto injuste. Comme le Christ n'a commis aucun acte injuste, chacun des usages qu'il a faits était accompagné d'un droit. Donc, si nous avons pour objectif l'imitation du Christ, nous sommes dans l'obligation, pour agir justement à son image, d'accepter le droit d'usage licite qui accompagne tout usage d'un bien : c'est l'argument avancé dans *Cum inter nonnullos*.

<sup>140</sup> On peut consulter, sur « l'état » de l'Ordre des Frères mineurs durant la décennie 1320, l'article de BAUDRY, « L'ordre franciscain... », 1965.

Maintenant que nous avons vu la trame théologique du conflit qui amena, à terme, Guillaume d'Ockham à se consacrer à la philosophie politique, nous pouvons porter notre regard sur le fond théorique du conflit entre l'empereur Louis IV de Bavière et la papauté. Ce conflit séculaire entre prince et pape prend en effet, dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, une saveur particulière qu'il nous faut goûter si nous voulons saisir le sens de la pensée politique tardive de Guillaume d'Ockham. Ainsi, si le conflit sur la pauvreté du Christ et des franciscains explique l'origine de l'engagement de Guillaume, le conflit sur les droits respectifs du prince et du pape explique l'aboutissement de l'œuvre politique d'Ockham.

### 1.2.2 Le conflit de pouvoirs entre l'empereur et le pape<sup>141</sup>

À partir du XII<sup>e</sup> siècle, la question des rapports entre le pouvoir séculier et le pouvoir religieux devient un des sujets les plus importants de la philosophie politique occidentale. Les droits et devoirs respectifs du prince et du pape, la supériorité de l'un ou l'autre<sup>142</sup> ou encore la séparation des pouvoirs, en regard de l'Évangile comme de la tradition, sont au cœur des débats. Cette problématique atteint un paroxysme au début du XIV<sup>e</sup> siècle, alors que les auteurs favorables aux princes produisent leurs œuvres les plus remarquables. C'est dans ce contexte philosophico-politique que Guillaume s'inscrit afin de défendre l'autonomie du prince contre la tyrannie du pape. Pour mieux comprendre cet engagement et le sens de l'œuvre de Guillaume, revenons dans cette section sur les grandes lignes théoriques hiéocratiques<sup>143</sup> et gallicanes aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, dont les principaux éléments seront repris à l'époque de Guillaume, du moins avant que Marsile de Padoue<sup>144</sup> et notre auteur n'introduisent eux-mêmes de nouvelles conceptions originales. Suivant les développements historiques (sous-chapitre 1.1) et la section sur la pauvreté du Christ (1.2.1), nous embrasserons plus largement, dans cette dernière section de notre premier chapitre, le problème politique concernant les rapports entre le prince et le pape. En effet, ce problème a occupé

---

<sup>141</sup> Cette section s'appuie sur un regard croisé entre le chapitre XIV (Pouvoir spirituel et pouvoir temporel) de BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, pages 347-399 et le premier chapitre (The Academic and Intellectual Worlds of Ockham) de SPADE, Paul Vincent. *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pages 17-30.

<sup>142</sup> Supériorité morale ou de dignité, mais aussi supériorité concrète, par exemple dans « la fabrication » des pouvoirs ou dans le commandement de l'Occident. Autrement dit, le pape peut-il diriger le « bras séculier » pour le bien-être du peuple chrétien ?

<sup>143</sup> Pour une bonne présentation des racines théoriques et politiques de la « monarchie pontificale », on consultera MORRIS, Colin. *The papal monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

<sup>144</sup> Selon BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, pages 392, le « Défenseur de la paix (1324) fut le traité le plus approfondi et le plus original qui ait été écrit par un penseur médiéval sur les rapports entre les pouvoirs ».

les théologiens et théoriciens politiques du Moyen Âge plus longtemps que la question de la pauvreté tout en étant plus centrale pour l'objet de notre mémoire<sup>145</sup>, car c'est de cette question que Guillaume traitera dans le *Breviloquium*. De plus, comme nous ne reviendrons guère sur la question de la pauvreté, nous avons été aussi précis que nécessaire, alors que la question des pouvoirs du prince et du pape reviendra tout au long des chapitres 2 et 3 du présent mémoire, lorsque nous analyserons le *Breviloquium*. Ainsi, nous privilégions ici une approche largement introductive qui facilitera la lecture des prochains chapitres.

Dans la seconde moitié du Moyen Âge, il y a consensus sur le fait que Christ lui-même a séparé les fonctions de roi et de prêtre<sup>146</sup>. La papauté, reconnaissant cette dualité, n'en défend pas moins une seconde thèse pour elle fondamentale, à savoir la supériorité du pouvoir spirituel, et par conséquent, la soumission du pouvoir (séparé) du prince à l'Église<sup>147</sup>. Bien sûr, les rois ont récusé cette logique hiéocratique. Le débat porte notamment sur le sens qu'il faut donner aux passages néotestamentaires concernant « les deux glaives », image des deux pouvoirs. Notamment, que peut-on déduire de *Luc* 22, 38 : « Seigneur, dirent-ils, voici deux épées. Il leur répondit : c'est assez. »<sup>148</sup> Les deux pouvoirs sont-ils suffisants en eux-mêmes ou assemblés ? Personne ne nie que le spirituel possède une supériorité en dignité, mais pourquoi le Seigneur aurait-il parlé de deux pouvoirs si seul le pouvoir spirituel avait compté et suffi ? Et, plus important, pourquoi le Christ aurait-il dit à Pierre, représentant du pouvoir spirituel, de remettre son épée au fourreau dans le jardin de Gethsémani, si le pouvoir spirituel avait été en droit de manier le glaive séculier à son aise ?

---

<sup>145</sup> Nous accordons en effet une place centrale au traitement des autorités dans le *Breviloquium*, tant scripturaires que patristiques ou humaines, ainsi qu'au rôle de ses autorités dans l'épistémologie argumentative d'Ockham. Nous sommes donc obligés de présenter succinctement certains auteurs précédents le XIV<sup>e</sup> siècle dans cette section. Voir notamment les sous-chapitres 2.3 et 3.1 du présent mémoire sur les *auctoritates* dans le *Breviloquium*.

<sup>146</sup> Sauf exception explicite, nous employons indifféremment les expressions des deux pouvoirs ou des deux glaives pour parler des pouvoirs séparés et respectifs du monarque, du prince, de l'empereur, temporel ou séculier et du pape, de l'Église, spirituel, etc.

<sup>147</sup> Cette doctrine hiéocratique trouve une forme générale aussi tôt que dans le *De sacramentis christianae fidei* (v. 1141, inachevé) d'Hugues de Saint-Victor (v. 1096-1141). Si Hugues reconnaît l'existence de deux ordres (spirituel et laïc), il défend la supériorité du premier, à la tête du corps chrétien dans son ensemble. Ce corps est un et ne doit donc posséder qu'une seule tête dirigeante. Pour Hugues, cette supériorité du pouvoir spirituel n'est pas seulement honorifique, mais se traduit dans des dispositions juridiques, dont celle d'instituer le pouvoir séculier et de le juger. Cette définition de la supériorité du pouvoir spirituel sera d'ailleurs incluse dans la bulle *Unam sanctam* (novembre 1302) de Boniface VIII, alors en conflit avec le roi de France Philippe IV le Bel. Voir BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, pages 348-349.

<sup>148</sup> Notons que Guillaume d'Ockham adoptera une lecture littérale de ce passage, refusant toute interprétation mystique et ne soulignant que la séparation des pouvoirs (*Breviloquium* V, 3). Nous reviendrons sur les arguments scripturaires de Guillaume ainsi que sur son épistémologie au sous-chapitre 3.1 du présent mémoire.

Se fiant au passage précité de Luc, les défenseurs du pouvoir royal avancent une doctrine de la dualité des pouvoirs. Si le Christ a ainsi séparé les pouvoirs, c'est pour que ceux-ci soient autonomes, ce qui ne les empêche pas de coopérer. La doctrine de la dualité apparaît dans les discours de l'empereur romain germanique Henri IV et sera reprise systématiquement par Frédéric I<sup>er</sup> Barberousse, par Frédéric II Hohenstaufen, puis par Henri VII<sup>149</sup> ainsi que par les polémistes de Philippe IV le Bel. Quant au hiérocristisme, il s'appuie lui aussi sur les passages de l'Évangile, mais pour montrer que le pouvoir spirituel est supérieur au pouvoir séculier. N'est-ce pas ce que le Christ a indiqué, en commandant à Pierre de remettre son épée au fourreau, prouvant que Pierre avait le pouvoir sur le glaive sans qu'il doive l'utiliser lui-même ? C'est l'idée, qui deviendra classique, avancée par saint Bernard, à savoir que le pouvoir spirituel commande au pouvoir séculier, sans pour autant faire lui-même usage de la force<sup>150</sup>. Ainsi, Bernard entend que la coopération entre les deux pouvoirs nécessite que le bras séculier se mette au service du pouvoir spirituel lorsque celui-ci l'exige. Cette obéissance du pouvoir séculier au pouvoir spirituel vient renforcer l'asymétrie entre ceux-ci, s'ajoutant à la supériorité morale que tous reconnaissent au pouvoir spirituel.

Partant des matériaux rassemblés par Gratien dans son *Decretum* (v. 1150), les auteurs débattent durant deux siècles sur les rapports entre les pouvoirs. Les défenseurs du pouvoir hiérocristique s'appuient naturellement et en premier lieu sur *Matthieu* 16, 18-19 : « Et moi, je te le déclare : tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et la puissance de la mort n'aura pas de force contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux ; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieux. » C'est là le passage le plus cité par les successeurs de Pierre et leurs zéloteurs afin de justifier la supériorité du pouvoir spirituel. Les papes comprenaient ce passage comme affirmant la domination de Pierre et de ses successeurs sur le royaume terrestre comme sur le royaume céleste. Si le pape régnait ainsi sur les deux royaumes, il était donc celui de qui l'empereur et les rois tiraient leur pouvoir. Dans le même sens, les papes affirment qu'ils sont en mesure de juger les princes et que l'Église en général est en mesure de juger les laïcs, cette fois en se basant sur I *Corinthiens* 6, 2-3 : « Ne savez-vous donc pas que les saints jugeront le monde ? Et si c'est

---

<sup>149</sup> C'est à la défense des actions d'Henri VII, roi de Germanie (1308-1313) et brièvement empereur du Saint Empire romain germanique (1312-1313) que Dante consacre son *De monarchia*, rédigé suivant le décès du souverain. L'ouvrage devient rapidement un traité raisonné des pouvoirs du prince, une défense de l'empire universel et une critique du hiérocristisme. Voir BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, page 352.

<sup>150</sup> Bernard de Clairvaux (1090-1153) avance que le pouvoir laïc doit agir à l'intimation du prêtre (*ad nutum sacerdotis*). L'expression sera reprise par Thomas d'Aquin et Pierre de Tarentaise, le futur pape Innocent V, avant de devenir l'un des arguments centraux de la bulle *Unam sanctam* au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Voir BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, page 353.

par vous que le monde sera jugé, seriez-vous indignes de rendre des jugements de minime importance ? Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? À plus forte raison, les affaires de cette vie ! »<sup>151</sup>.

Le prudent théologien et juriste Richard de Morins (v. 1161-1242) avance que l'empereur tient son pouvoir de Dieu seul et que même ceux qui défendent l'idée que l'empereur tient son pouvoir du pape doivent reconnaître que le deuxième doit toujours déléguer le glaive séculier au premier. Par ailleurs, les canonistes du XIII<sup>e</sup> siècle affirment majoritairement que le pape détient les deux glaives (les deux pouvoirs donc). C'est le cas de Bernard de Parme (mort v. 1263-1266), dont la thèse hiéocratique est reprise par Thomas d'Aquin (v. 1224-1274) dans son *Commentaire sur les Sentences*<sup>152</sup>, contre l'opinion de Pierre Lombard (v. 1100-1160) lui-même. L'argument dualiste ne disparaît pas et reste disputé, mais il est minoritaire chez les théologiens tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle, situation qui se perpétuera dans l'Église, entre autres à la suite de la canonisation de Thomas d'Aquin (1323). La forme la plus évidente que prend cette prétention est la validation des élections, surtout impériales, par les papes, calquant la procédure canonique de désignation des évêques. La papauté poussait plus loin encore : lorsque le candidat élu était confirmé, il ne devenait empereur qu'après avoir été oint par le pape qui lui offrait le glaive séculier<sup>153</sup>. Bien sûr, la volonté pontificale était loin d'être toujours suivie et de nombreux empereurs régnèrent même excommuniés, de Frédéric II<sup>154</sup> à Louis IV de Bavière. La réplique à cet argument est explicitée par les légistes de Frédéric I<sup>er</sup> Barberousse qui affirment au contraire que l'empereur tient son pouvoir directement de Dieu par le truchement de l'élection impériale<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> « Tels furent les arguments utilisés, en particulier, par les papes Innocent III (1198-1216) et Innocent IV (1243-1254), sous lesquels la théorie papale du Saint Empire romain germanique devait atteindre sa pleine expression ». Voir BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, page 357.

<sup>152</sup> Voir *IV Sent.*, 37 : « Il faut dire que l'Église ne possède que le glaive spirituel pour ce qu'elle fait elle-même de ses propres mains. Mais elle possède aussi le glaive temporel : à son intimation (*nutu*), celui-ci doit être brandi, comme dit Bernard. » Voir aussi le *De regno I*, 14 : « Tous les rois du peuple chrétien doivent être soumis au [pape], vicaire du Christ, comme s'il s'agissait de notre Seigneur Jésus-Christ lui-même. », cités dans BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, respectivement aux pages 375 et 380.

<sup>153</sup> « La conclusion que le pape possédait les deux glaives fut rapidement tirée par les décrétalistes du début du XIII<sup>e</sup> siècle : ce furent eux les responsables de l'acceptation par la *glossa ordinaria* de la doctrine des glaives. » Voir BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, page 360.

<sup>154</sup> Malgré la déposition de l'empereur par le pape lors du concile de Lyon en 1245, l'empereur régnera jusqu'à sa mort en 1250, préservant la fidélité de la majorité de l'église allemande. Pour une étude très détaillée (quoiqu'un peu vieillie) des rapports de cet empereur à la papauté et des conséquences de ses politiques, on consultera KANTOROWICZ, Ernst. *L'empereur Frédéric II*, Paris, Gallimard, 1987, en particulier les chapitres VII (César et Rome), VIII (Dominus Mundi) et IX (L'Antéchrist).

<sup>155</sup> Sous une forme ou une autre, ce sera l'argument principal des empereurs et des rois en faveur de leur autonomie jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, à savoir que le monarque tient son pouvoir de Dieu, malgré l'intercession des institutions humaines. Cette doctrine est connue entre autres sous le nom de « monarchie de droit divin ».

Ainsi, il faut attendre longtemps avant que les théologiens, défenseurs de la dualité des pouvoirs et donc de l'autonomie de l'empereur et des rois, ne rédigent des traités aussi étayés et remarquables que les publicistes hiéocratiques<sup>156</sup>. Il faudra en fait attendre les deuxième et troisième décennies du XIV<sup>e</sup> siècle pour voir surgir un groupe de penseurs remarquables<sup>157</sup> et favorables à l'autonomie des monarques, qui marqueront durablement leur époque, desquels Guillaume d'Ockham restera tributaire. Georges de Lagarde perçoit ainsi ce courant et ses nouveaux objectifs : « Les avocats du prince cernèrent, avec un succès remarquable, les revendications fondamentales de l'État moderne, lorsqu'il est confronté à une société religieuse : la souveraineté sur les personnes et sur les biens, l'exercice exclusif de la justice, une autonomie absolue en matière législative, et même (la revendication est encore confuse) le contrôle sur la vie spirituelle de la nation.<sup>158</sup> » Ce renouveau se fait d'abord sur fond de conflit entre le pape Boniface VIII (r. 1294-1303) et le roi Philippe IV (r. 1285-1314). C'est en effet le moment où l'argumentaire hiéocratique<sup>159</sup> est le plus développé, mais aussi celui où la cour du roi de France, très riche intellectuellement, est prête à répliquer<sup>160</sup>. Alors que le pape convoque la monarchie française à Rome afin d'enquêter sur la manière dont elle exerce son pouvoir (selon son prétendu droit de juger), le roi « dépose » le successeur de Pierre – pour cause d'hérésie – et envoie ses hommes s'emparer de lui. À la suite de l'altercation, le Saint-Père trouve la mort<sup>161</sup>. Devant justifier son droit d'intervention, le roi français avait demandé à ses théologiens de développer un argumentaire sur l'autonomie royale, mais aussi sur le droit d'un roi à intervenir contre un pape coupable

---

<sup>156</sup> Richard de Morins, déjà nommé, n'argumentait pas en profondeur, alors que Jourdain d'Osnabrück (v. 1220-1284) ou Engelbert d'Admont (v. 1250-1331) se contentaient d'esquisser le problème sans trop appuyer leur faveur envers l'empereur. Voir BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, page 365.

<sup>157</sup> Dont les deux plus célèbres restent Dante Alighieri et Marsile de Padoue.

<sup>158</sup> LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome I : Bilan du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1956, page 248.

<sup>159</sup> C'est l'âge d'or des grands penseurs hiéocratiques tel que Henri de Crémone, Gilles de Rome et Jacques de Viterbe. Sur ces auteurs et leur situation dans le monde académique et politique et notamment sur la postérité de Gilles de Rome et de son œuvre hiéocratique, on consultera BRIGGS, Charles F. *Giles of Rome's De Regimine Principum. Reading and Writing Politics at Court and University (c. 1275-1525)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

<sup>160</sup> C'est à cette époque que la doctrine du gallicanisme qui affirme l'autonomie du roi de France par rapport à la papauté, un contrôle du clergé français par le monarque ainsi qu'un rôle de « guide spirituel » du roi de France pour l'Europe entière se développera. Pour une longue et minutieuse analyse du gallicanisme, on consultera l'ouvrage ancien mais toujours utile de MARTIN, Victor. *Les origines du gallicanisme (2 vol.)*, Paris, Bloud et Gay, 1939.

<sup>161</sup> C'est le fameux « attentat d'Anagni ». À ce sujet, voir FAWTIER, Robert. « L'attentat d'Anagni » in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 60, 1948, pages 153-179, qui donne un bon aperçu des faits en regard des sources disponibles.

d'hérésie<sup>162</sup>. Quelques années plus tard, le problème est repris à nouveaux frais par les polémistes de Louis IV de Bavière, alors en conflit avec le pape Jean XXII et ses successeurs<sup>163</sup>.

En s'inspirant d'un texte attribué à saint Boniface qui figure dans le *Decretum* de Gratien, les publicistes royaux affirmaient qu'un pape se rendant coupable d'hérésie pouvait être jugé par le corps de l'Église et être déposé. Partant de là, les polémistes ont élargi les cas dans lesquels le pape pouvait être jugé, d'un côté, et par qui il pouvait être jugé d'un autre côté, avec l'objectif évident de diminuer la prétention pontificale à la plénitude de pouvoir, en démontrant les limites du pouvoir du successeur de Pierre. Le roi cherchait ainsi à montrer qu'il était l'égal du pape et que si le pape pouvait juger un roi s'étant clairement rendu coupable d'hérésie, cela était aussi vrai qu'un roi pouvait juger un pape s'étant rendu coupable d'un tel crime<sup>164</sup>. La position royale en cette matière est entre autres développée chez Jean de Paris, dans son fameux ouvrage *Sur le pouvoir royal et papal* (v. 1302), écrit dans le contexte de la querelle précitée entre Boniface VIII et Philippe IV. Jean, en bon universitaire et loin d'être un zéléur immodéré du roi de France, est en quête de vérité, même s'il arrive effectivement à des conclusions favorables aux monarques. À la suite du long développement de la doctrine de la dualité des pouvoirs au XIII<sup>e</sup> siècle, surtout dans le Saint Empire, on voit enfin sous sa plume se formuler une première doctrine étayée et intelligente en faveur de l'autonomie des rois. Avec lui, nous entrons dans un XIV<sup>e</sup> siècle qui sera riche en la matière.

Différents arguments scripturaires sont avancés par Jean de Paris, puis par Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham. Lorsque le Christ a ordonné à Pierre de remettre son épée au fourreau après qu'il eût tranché l'oreille de Malchus<sup>165</sup>, cela signifiait l'interdiction pour lui et ses successeurs de faire usage du « glaive temporel ». Le rejet des ambitions terrestres par le Christ (en refusant la royauté terrestre<sup>166</sup>) ainsi que son refus d'agir comme juge temporel sont des indications supplémentaires pour les papes, qui ne doivent pas plus que le Christ s'occuper des affaires du siècle. Enfin, le Christ a bien indiqué sa prédilection pour l'autonomie du pouvoir temporel

---

<sup>162</sup> Voir BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, pages 377-378.

<sup>163</sup> Pour les faits historiques concernant ce conflit, voir la section 1.1.3 du présent mémoire.

<sup>164</sup> Bien sûr, les papes réfutaient une telle approche, alors que plusieurs canonistes, reconnaissant qu'un pape hérétique pouvait être destitué, accordaient le pouvoir destituant uniquement au concile général. Voir BURNS, *Histoire de la pensée politique médiévale*, page 381.

<sup>165</sup> L'épisode figure dans les quatre Évangiles. On en trouve la forme prototypique dans *Matthieu* 26, 51-52, qui rapporte que Jésus dit à Pierre : « Remets ton épée à sa place, car tous ceux qui prennent l'épée périront par l'épée. »

<sup>166</sup> Voir par exemple *Jean* 18, 36, lorsque le Christ affirme à Pilate : « ma royauté n'est pas de ce monde ».

lorsqu'il a intimé de « rendre à César ce qui est à César »<sup>167</sup>. Avec des arguments tirés de l'Ancien Testament autant que du Nouveau, Marsile en vient en fait à développer une théorie radicale de l'autonomie de l'empereur et de son pouvoir universel. Sans aller aussi loin que son contemporain, Guillaume d'Ockham fondera son discours sur des arguments semblables et arrivera à des conclusions du même ordre. L'hérésie que Guillaume avait perçue chez Jean XXII l'avait amené à méditer sur le rôle de la papauté et réflexion faite, Guillaume considéra que ce rôle ne devait être que spirituel. C'est dans ce contexte, donc, que Guillaume composa ses œuvres politiques majeures, après 1331. Il se trouvait alors à Munich, lieu dépositaire de la tradition dualiste, avec les présences de Michel de Césène, de Marsile de Padoue, de Jean de Jandun et de Guillaume lui-même<sup>168</sup>.

Durant plus de deux siècles, nous avons donc vu s'affronter la position dualiste et la position hiéocratique respectivement. Partant d'une volonté politique d'autonomie de la part des souverains, ce conflit en viendra à donner naissance à de grandes œuvres de philosophie politique au XIV<sup>e</sup> siècle, voire même aux premières théories de l'État moderne<sup>169</sup>. Il est important de saisir l'ampleur de ce mouvement pour comprendre les raisons qui poussèrent Ockham à s'engager dans la réflexion politique. Celui-ci est d'abord philosophe et son engagement dans la querelle de la pauvreté du Christ ne nécessitait pas qu'il se consacre subséquemment aux questions de politiques. Pourtant, sa réflexion sur le rôle de la papauté dans le contexte théologico-politique du XIV<sup>e</sup> siècle le mena à réfléchir le rôle et les droits respectifs des deux pouvoirs. D'une querelle théologique, et en continuité avec l'air de son temps, Ockham en vint à la politique. Il est certain que l'ambiance de Munich, où il est installé dès la fin de l'année 1328, le poussa plus encore dans cette voie. Dans tous les cas, gardons en tête la translation d'un problème théologique précis à une réflexion politique élargie, ainsi que la détermination de l'objet d'étude d'Ockham en regard de l'époque et du lieu de résidence qu'il choisit comme des éléments majeurs à l'entendement de son œuvre. Bien sûr, Guillaume, en exceptionnel théoricien, ne fit pas que reprendre les arguments de son époque, mais il innova jusqu'à créer une des œuvres politiques les plus originales de son siècle.

---

<sup>167</sup> Voir par exemple *Matthieu 22, 21* : « Alors il leur dit : rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » ; l'épisode figure aussi chez Marc et Luc, ainsi que dans l'*Épître aux Romains*.

<sup>168</sup> SPADE, *The Cambridge Companion to Ockham*, page 26.

<sup>169</sup> Ce n'est pas que l'opinion de Georges de Lagarde dans son volumineux *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, mais aussi celle de OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*.

En somme, Guillaume d'Ockham fut d'abord amené à s'intéresser aux affaires papales puisque le pape s'intéressait à son œuvre philosophique. Convoqué à Avignon en 1324, il se rapprocha peu à peu de Michel de Césène. Suivant le conflit entre ce dernier et le pape concernant la pauvreté du Christ, et donc de l'Ordre des Frères mineurs, Guillaume analysa la doctrine de son Ordre et celle de la papauté, puis en vint à la conclusion que son Ordre était dans le droit chemin alors que le pape errait. Plus le conflit avança, plus les deux camps se considérèrent réciproquement comme hérétiques. À la suite de l'excommunication de Michel et de Guillaume, ceux-ci trouvèrent alors refuge à la cour de l'empereur Louis IV de Bavière, lui-même en conflit avec la papauté. Installé à cette cour et convaincu que le pape pouvait être hérétique – c'était le cas de Jean XXII selon lui – Guillaume d'Ockham en vint à réfléchir aux deux pouvoirs, à leurs contenus, leurs rapports et leurs limites. Cela mena en fin de compte Guillaume à rédiger des œuvres de philosophie politique<sup>170</sup> de très large portée, dont le *Breviloquium de principatu tyrannico*. C'est cet ouvrage que nous nous proposons d'examiner dans les deux chapitres suivants du présent mémoire, tant pour son contenu, son épistémologie et sa méthode que pour sa cohérence et sa portée.

### 1.3 Conclusion sur le contexte de rédaction

Ce premier chapitre nous a permis de camper le contexte dans lequel Guillaume d'Ockham rédigea le *Breviloquium de principatu tyrannico* vers 1339-1341. Nous avons d'abord vu, en trois temps, le contexte historique dans lequel l'œuvre émergea (sous-chapitre 1.1), tant en couvrant le contexte de l'Ordre des Frères mineurs vers 1320-1340 que celui de la papauté avignonnaise ainsi que celui de la cour de Louis IV de Bavière, où se réfugia Guillaume après 1328. Nous avons aussi vu, dans un second temps (sous-chapitre 1.2), le contenu théorique de la dispute sur la pauvreté absolue du Christ, qui mena Guillaume d'Ockham à s'engager dans les questions théologico-politiques, ainsi que la longue séquence des disputes politiques (v. 1150-1300) qui fournit le contexte de théorie politique à Guillaume lorsque lui-même tourna son attention vers la politique dans la deuxième moitié de sa carrière intellectuelle. Nous avons essayé de rendre compte des

---

<sup>170</sup> Sur l'évolution des réflexions d'Ockham de la théologie à la « science politique », on consultera la solide synthèse de SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. L'auteur insiste en particulier sur l'importance de la querelle sur la pauvreté du Christ dans la genèse de la pensée politique ockhamienne, tout en contextualisant intelligemment le discours théologique et politique de notre auteur. Nous utiliserons à nouveau cet ouvrage dans les chapitres suivants.

« ambiances de pensée<sup>171</sup> », c'est-à-dire des thèses et des idées qui circulaient tout en orientant les discussions théologiques et philosophiques à l'époque. Nous espérons ainsi avoir montré comment l'histoire mena, d'une certaine manière, Ockham à traiter de questions politiques et comment, d'une autre façon, l'époque d'Ockham portait « en son sein » le germe d'un tel discours politique<sup>172</sup>. Il est d'ailleurs intéressant de noter que dans son *Defensor pacis*, Marsile de Padoue soumet la politique aux normes de la science naturelle, faisant donc passer la réflexion politique du champ de la morale à celui de la science<sup>173</sup>. Dans le même ordre d'idée, Guillaume d'Ockham soumettra la réflexion politique à une épistémologie d'une rigueur scientifique, rappelant à la fois le réalisme de sa philosophie et la scientificité telle qu'elle se développera subséquemment. Les œuvres de Marsile et de Guillaume<sup>174</sup> témoignent certainement d'une ambiance de pensée au XIV<sup>e</sup> siècle – et à la cour de Louis IV en particulier – focalisée sur le réalisme et la science, cherchant « une vérité politique » par-delà la morale ou les préjugés, et par-delà les autorités humaines en particulier dans l'œuvre d'Ockham.

De ce contexte d'émergence du *Breviloquium*, nous devons maintenant nous acheminer vers une analyse plus précise de cette œuvre en question. Ainsi, dans notre chapitre 2, nous traiterons de l'objectif de l'ouvrage, de sa structure ainsi que de la place et du rôle des *auctoritates* dans ce livre. Partant de là, nous pourrons passer dans notre troisième chapitre à une appréciation substantielle de l'épistémologie ockhamienne telle qu'elle se présente dans le *Breviloquium*.

---

<sup>171</sup> OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, page 15.

<sup>172</sup> Sur le rapport entre discours scolastique et innovations du discours ockhamien, voir LEFF, Gordon. *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975.

<sup>173</sup> C'est la thèse assez convaincante défendue par OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*.

<sup>174</sup> Pour une bonne étude croisée des idées de Marsile de Padoue et de Guillaume d'Ockham, voir LAGARDE, Georges de. « Marsile de Padoue et Guillaume d'Occam I et II » in *Revue des sciences religieuses*, t. 17, 1937, pages 168-185 et 428-454.

## Chapitre 2 : Le *Breviloquium de principatu tyrannico*

Maintenant que nous avons vu dans quel contexte historique et théologico-politique<sup>175</sup> Guillaume d'Ockham choisit de se consacrer à la philosophie politique, nous pouvons passer à l'analyse d'une des œuvres les plus importantes de notre auteur : le *Breviloquium de principatu tyrannico* (v. 1339-1341<sup>176</sup>). Ce livre revêt une importance particulière dans l'œuvre politique d'Ockham puisqu'il forme la synthèse de la pensée de notre auteur en ce domaine<sup>177</sup>. Écrit tardivement dans sa vie, le *Breviloquium* est en réalité la dernière œuvre de portée générale d'Ockham et de fait celle qui offre la dernière vue d'ensemble sur sa pensée politique<sup>178</sup> ; d'autant que le livre est sciemment pensé comme une synthèse. Afin de mieux approcher cet ouvrage remarquable, nous étudierons dans le présent chapitre la place du livre dans l'œuvre ockhamienne<sup>179</sup> ainsi que l'objectif plus spécifique auquel ce livre doit répondre (sous-chapitre 2.1). Nous verrons ensuite le plan et la structure du *Breviloquium* (sous-chapitre 2.2). Enfin, nous verrons quelles sont les autorités, notamment scripturaires, présentes dans ce livre d'Ockham, comment elles sont disposées et quel est leur rôle (sous-chapitre 2.3). Forts de ces éléments, nous pourrons enfin en venir à une analyse philosophique du contenu du *Breviloquium* et surtout à une analyse de l'épistémologie ockhamienne en regard de son usage des autorités scripturaires. Nous pourrons ainsi répondre à notre question de recherche, à savoir quel rôle joue la tradition des autorités, et principalement des autorités scripturaires, dans l'épistémologie argumentative et les

---

<sup>175</sup> Voir respectivement, dans le présent mémoire, les sous-chapitres 1.1 pour le contexte historique et 1.2 pour le contexte théologico-politique.

<sup>176</sup> Sur la date de composition de l'œuvre, importante dans la mesure où nous la considérons comme la dernière synthèse de la pensée politique ockhamienne, voir BAUDRY, Léon. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, Vrin, 1949, pages 218-219 et LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV : Guillaume d'Ockham, défense de l'empire*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1962, pages 31-38.

<sup>177</sup> Sur le rôle et le contenu du *Breviloquium*, on peut consulter la copieuse introduction de Jean-Fabien Spitz à l'édition française de l'ouvrage. Voir GUILLAUME D'OCKHAM. *Court traité du pouvoir tyrannique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, pages 1-92. L'introduction d'Arthur S. McGrade à l'édition anglaise est moins pertinente. Voir WILLIAM OF OCKHAM. *A Short Discourse on Tyrannical Government*, trad. John Kilcullen, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pages XV-XXIX.

<sup>178</sup> Pour une exposition du contenu du *Breviloquium*, en particulier une présentation synthétique des thèses de Guillaume concernant l'État et l'Église dans ce livre, on consultera HAMMAN, Adalbert. *La doctrine de l'État et de l'Église chez Occam. Étude sur le Breviloquium*, Paris, Éditions franciscaines, 1942.

<sup>179</sup> Le sens général de l'œuvre politique de Guillaume d'Ockham ainsi que la place des différents écrits du *Docteur invincible* dans son œuvre sont abordés par MCGRADE, Arthur S. *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, ainsi que par SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. Nous reviendrons sur les thèses avancées par ces deux auteurs dans le présent chapitre.

conclusions politiques du philosophe, et quelle originalité épistémologique ressort de cette méthode.

## 2.1 L'objectif du *Breviloquium*

Guillaume d'Ockham entend répondre à plusieurs objectifs dans le *Breviloquium*. Il veut d'abord revenir sur la possibilité de l'hérésie du souverain pontife et sur l'hérésie confirmée, selon lui, des papes Jean XXII et Benoît XII. Guillaume cherche ensuite à donner une vue d'ensemble de ses idées concernant les droits et devoirs respectifs des princes et des papes. Enfin, notre auteur désire revenir à nouveaux frais sur les problèmes précités afin de confirmer ses vues grâce aux autorités scripturaires. En somme, Ockham veut revenir sur l'ensemble de son travail de théorie politique pour en offrir une synthèse<sup>180</sup> tout en appuyant ses conclusions sur un argumentaire renouvelé et imparable, celui de l'Écriture sainte<sup>181</sup>. Pour comprendre comment Ockham en vient à répondre à de tels objectifs dans le *Breviloquium*, nous verrons d'abord comment se positionne l'ouvrage dans l'œuvre politique d'Ockham<sup>182</sup>, puis comment le *Breviloquium* se présente, annonce ses objectifs et est structuré de manière à répondre à ceux-ci.

### 2.1.1 Le *Breviloquium* dans l'œuvre politique d'Ockham

L'œuvre de Guillaume d'Ockham est d'abord philosophique et théologique avant sa convocation à Avignon en 1324. Cette première partie de son œuvre ne retiendra pas notre attention, mais nous y ferons allusion épisodiquement puisqu'elle n'est pas entièrement autonome par rapport au travail politique de Guillaume<sup>183</sup>. Ce travail politique, Guillaume l'entame durant la

---

<sup>180</sup> « Désireux d'éviter aux lecteurs toute fatigue, je m'efforcerai de parcourir mon chemin le plus brièvement que je pourrai. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 96.

<sup>181</sup> Nous ne voulons pas dire que l'usage des arguments scripturaires est une nouveauté dans l'œuvre politique d'Ockham lors de la rédaction du *Breviloquium*, mais plutôt souligner l'introduction d'une méthode épurée, ne se fondant en dernière instance que sur les arguments scripturaires et principalement évangéliques, et seulement sur leur sens littéral. Cette méthode est annoncée ailleurs dans l'œuvre d'Ockham, mais il semble bien que ce soit lors de la rédaction de la synthèse qu'est le *Breviloquium* que notre auteur choisisse de la déployer pleinement afin de confirmer à nouveaux frais ses conclusions théologiques contre les papes « hérétiques » ainsi que ses conclusions plus strictement politiques.

<sup>182</sup> LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, pages 15-43, dresse un intéressant bilan de l'œuvre politique d'Ockham, qui permet de voir comment le corpus est divisé thématiquement. Le *Breviloquium* figure dans ce que Lagarde appelle le « cycle de Rhens (1337-1342) », précédant les « dernières œuvres (1346-1347) », mineures dans leur ensemble.

<sup>183</sup> De nombreux auteurs ont travaillé sur les liens entre la philosophie logique et la philosophie politique de Guillaume d'Ockham, notamment en ce qui a trait à la méthode (très argumentée, fondée sur une logique implacable, favorisant la raison au profit des autorités, etc.). Voir entre autres BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, pages 12 et 156, pour des

décennie 1320, participant à la rédaction de certains textes collectifs aux côtés de Michel de Césène, de Bonagrazia de Bergame et de François d'Ascoli, avant d'en faire son unique sujet de composition à partir de 1328 environ. Dès lors, Ockham publie un grand nombre d'ouvrages remarquables tant par leur volume que leur densité théorique. Il se jette d'abord corps et âme dans la querelle opposant la direction de son Ordre à Jean XXII (1328-1334)<sup>184</sup>, lors de laquelle ses interventions se concentrent sur les questions de l'hérésie, de l'hérésie possible de la papauté et de celle du présent pape ainsi que sur des questions ecclésiologiques, avant de se lancer dans un second cycle de rédaction (vers 1337-1347) consacré plus largement aux droits et aux devoirs respectifs de l'empereur et du pape<sup>185</sup>.

Ockham commence à étudier les bulles de Jean XXII, selon toute vraisemblance, à la demande de Michel de Césène alors que les deux hommes se trouvent simultanément à Avignon<sup>186</sup>. À la suite de cet examen et avec les arguments de Michel de Césène, Ockham est rapidement convaincu de l'hérésie de Jean XXII. Sans avoir une théorie de l'hérésie très étayée encore, Ockham imite ses proches en faisant appel à la « Sainte Église romaine » afin qu'elle juge le pape hérétique. Cette notion évolue durant l'année 1328 et les michaélistes avancent subséquentement que le pape se dépouille *ipso facto* de son rang dès lors qu'il sombre dans l'hérésie<sup>187</sup>. Jacques Cahors<sup>188</sup> n'est donc plus pape dès l'instant où il a erré théologiquement, notamment sur la question de la pauvreté<sup>189</sup>. Cette situation impose à Ockham les thèmes qui l'occuperont dans les années

---

exemples de continuité entre les philosophies logique et politique de Guillaume. C'est aussi l'opinion de LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 16 : « Ockham n'a donc pas abandonné ses préoccupations philosophiques au moment où il abordait une activité plus polémique et nous ne devons pas faire fi des lumières que la philosophie d'Ockham peut nous apporter sur son orientation politique. »

<sup>184</sup> Pour le détail de ce conflit, voir la section 1.2.1 du présent mémoire.

<sup>185</sup> Ce deuxième temps de l'œuvre politique d'Ockham n'entraîne pas une rupture avec la période précédente, mais plutôt un élargissement des thèmes traités. D'ailleurs, le thème de l'hérésie et de l'hérésie pontificale reste très présent dans l'œuvre d'Ockham jusqu'à sa mort. Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 31.

<sup>186</sup> Après décembre 1327, date à laquelle Michel arrive à Avignon. Il est cependant possible qu'en vertu de la notoriété de Guillaume d'Ockham et de son propre différend avec la curie, les supérieurs de l'Ordre lui aient demandé de commencer l'examen des bulles pontificales un peu avant cette date. Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, pages 20-21.

<sup>187</sup> C'est l'argument avancé par les franciscains dissidents dans leurs « appels » d'avril et de septembre 1328. Les frères considèrent dorénavant que le pape s'est démis de sa fonction par sa propre faute et immédiatement dès lors qu'il a prêché l'hérésie. De ce fait, l'empereur qui s'en prend à un tel pape n'empiète pas sur les prérogatives de l'Église, mais applique une « peine » suivant un jugement déjà donné dans les faits.

<sup>188</sup> Jacques Duèze ou Jacques Cahors (1244-1334), souverain pontife sous le nom de Jean XXII (r. 1316-1334). En raison de leur conviction que cet homme est hérétique, les michaélistes lui refusent le cognomen pontifical qu'il s'est choisi lors de son élection au trône de Pierre.

<sup>189</sup> Voir la section 1.2.1 du présent mémoire pour l'ensemble du contenu théorique concernant la querelle de la pauvreté du Christ, lors de laquelle Ockham fut convaincu de l'hérésie de Jean XXII.

suivantes : les limites de la plénitude du pouvoir du pape, la subordination du pape à l'orthodoxie de la foi, le jugement du pape par les pouvoirs humains (si le pape ne se conforme pas à l'orthodoxie) et enfin le devoir de combattre le pape hérétique, même si la majorité de l'Église suit ce dernier par déférence ou habitude<sup>190</sup>. Cette première offensive contre le pape n'est bien sûr pas exempte de conséquences politiques, les michaélistes soulignant les dangers de la plénitude de pouvoir pontificale pour l'empire (et la vie de l'ensemble du peuple chrétien) si un pape venait à sombrer dans l'hérésie. Pour éviter une telle catastrophe, la plénitude de pouvoir doit être relativisée et l'empire doit posséder l'autonomie dans le domaine séculier<sup>191</sup>. Comme le dit Georges de Lagarde de l'activité des michaélistes : « On s'élevait peu à peu d'une discussion d'un point de doctrine limité à une révision d'ensemble des positions généralement acquises, sur la structure de l'Église et sur le fondement des pouvoirs qui s'y exerçaient.<sup>192</sup> ».

Il est difficile de savoir quel rôle exactement joua Ockham dans la rédaction des divers appels composés par la direction dissidente de son Ordre durant les années 1328-1331<sup>193</sup> environ, même si nous savons qu'il se dit « lasse » de devoir sans cesse composer des écrits polémiques à ce sujet au début de son *Opus nonaginta dierum* (1333). Cependant, nous savons qu'à partir de ce livre, le philosophe redouble d'ardeur et écrit une série très dense d'ouvrages contre l'hérésie de Jean XXII, dans lesquels il tire les premières conclusions d'une hérésie potentielle ou advenue d'un pape. Ockham enchaîne avec deux œuvres majeures : le *Dialogus I<sup>a</sup> Pars* en 1334, puis l'*Epistola ad fratres minores* la même année. Il revisite les mêmes thèmes dans deux œuvres moins importantes, le *Contra Joannem* (1335) et le *De dogmatibus Johannis XXII papae* (1336)<sup>194</sup>. Toutes ses œuvres sont consacrées à prouver l'hérésie de Jean XXII. L'*Opus nonaginta dierum* est d'ailleurs une négation extrêmement détaillée, point par point, de chaque aspect des bulles de Jean XXII concernant la pauvreté du Christ. La méthode d'Ockham subit aussi durant cette période une première évolution, perceptible entre l'*Opus nonaginta dierum* et la première partie du *Dialogus*.

---

<sup>190</sup> LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, pages 22.

<sup>191</sup> Les michaélistes réfutent donc la thèse de la royauté temporelle du Christ (qu'il aurait choisi de ne pas exercer), dont se réclame Jean XXII dans sa bulle *Quia vir reprobus* (1329) afin de fonder son droit à faire (et à défaire) l'empereur. Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 23.

<sup>192</sup> LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 23.

<sup>193</sup> Sur les toutes premières œuvres politiques d'Ockham, on consultera KNYSH, George. « Ockham's First Political Treatise ? The *Impugnatio constitutionum Papae Johannis* (April / May 1328) » in *Franciscan Studies*, t. 58, 2000, pages 237-259.

<sup>194</sup> Nous suivons la datation proposée par LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, pages 25-26, qui suit largement BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, pages 150-176. Ces datations n'ont pas été sensiblement modifiées suivant les recherches autour de la publication des œuvres politiques complètes de Guillaume d'Ockham par les universités de Manchester et d'Oxford (1940-1997).

Alors qu'il traite du même problème (l'hérésie du pape et ses conséquences) dans les deux œuvres, il adopte la méthode de la dispute universitaire dans le second ouvrage. La pensée d'Ockham se teinte alors d'objectivité et acquiert un caractère plus large que dans l'*Opus nonaginta dierum*. Le philosophe entame déjà le traitement d'une question théologico-politique sous forme de « somme » académique et non plus d'une opinion argumentée<sup>195</sup> concernant un problème spécifique.

Nous voyons donc Ockham d'ores et déjà préoccupé par des questions politiques qu'il désire traiter en profondeur<sup>196</sup>. Ce sont des problèmes du même ordre qu'il abordera à partir du milieu de la décennie 1330, avec une inclination encore plus politique (intérêt envers les droits et les devoirs du prince et du pape), certainement sous l'influence de la cour de Louis IV de Bavière<sup>197</sup>. Après 1337, alors que Jean XXII est décédé depuis quelques années, Guillaume élargit le champ de ses préoccupations, par intérêt et sous l'insistance de l'empereur Louis ; il cherche dès lors à affirmer l'autonomie de l'empereur face aux usurpations possibles ou réelles de la papauté. Sans oublier la question de l'hérésie du pape, Ockham traite dorénavant d'un problème plus large : celui des rapports entre les deux pouvoirs<sup>198</sup>. Cette période de rédaction comprend une dizaine d'œuvres de longueur et de valeur inégales. La première est le *Contra Benedictum*<sup>199</sup> (1337-1338) qui fait le procès du nouveau pape, principalement parce qu'il n'a pas rompu avec les hérésies de son prédécesseur. Cette œuvre est un justificatif au maintien des franciscains dissidents en dehors de l'Église dirigée par un « hérétique », justification qui devait précéder selon Guillaume sa reprise

---

<sup>195</sup> « En somme, beaucoup moins violent de ton que l'*Opus nonaginta dierum*, le *Dialogus* est, en revanche, beaucoup plus audacieux. Ce n'est plus le pape qui est mis en accusation, mais la papauté. D'un procès personnel, nous passons à une critique des structures. » Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 28.

<sup>196</sup> De cette première période des œuvres politiques d'Ockham, c'est d'ailleurs le *Dialogus* qui est le plus diffusé (29 manuscrits conservés contre deux pour l'*Opus nonaginta dierum*) en particulier à l'époque du Grand Schisme. Cette diffusion est compréhensible en fonction du caractère général et sommatif de l'œuvre même. Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 31.

<sup>197</sup> « À partir du moment où Ockham s'engage délibérément dans le débat [concernant les rapports entre les deux pouvoirs], il le fait en liaison étroite avec la cour impériale dont il devient un des consultants. » Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 36.

<sup>198</sup> Guillaume, traitant d'abord de l'hérésie d'un pape (Jean XXII), puis de l'hérésie des papes, puis des conséquences de telles hérésies sur la gestion de l'empire, en est venu à la conclusion que le fond du problème était celui des rapports entre les deux pouvoirs, problème qu'il traitera dorénavant et jusqu'à sa mort (1347). Nous l'avons dit, cette évolution est aussi informée par le milieu impérial qui est maintenant celui d'Ockham. Sur l'évolution de l'activité et de la pensée d'Ockham à l'époque du règne de Benoît XII (1334-1342), on consultera SCHMITT, François. *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église : Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs*, Florence, Quaracchi, 1959, pages 197-249.

<sup>199</sup> Cette œuvre ouvre la seconde période de composition de Guillaume d'Ockham selon Georges de Lagarde puisqu'elle esquisse les thèmes marquants de celle-ci, à savoir « la défense de la liberté chrétienne contre un magistère envahissant » et « la défense de l'empire contre l'intransigeance d'un pape ». Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 34.

d'un travail théorique de fond. Vers 1339-1340, il compose le *Dialogus III<sup>a</sup> Pars*, qui reprend le problème des pouvoirs respectifs du prince et du pape, offrant la plus longue synthèse que l'auteur donnera concernant les rapports entre les deux pouvoirs. Vers 1340-1341, Ockham offre l'importante synthèse qu'est le *Breviloquium de principatu tyrannico*, œuvre plus courte que la troisième partie du *Dialogus*, mais aussi plus claire, plus incisive et rendant mieux compte de la pensée propre d'Ockham<sup>200</sup>. Suivant cette œuvre de synthèse qui fera l'objet de l'ensemble des chapitres suivants du présent mémoire, nous trouvons une dernière œuvre éclairante pour saisir la pensée d'Ockham, les *Octo questiones de potestate papae* (1341-1342)<sup>201</sup>, qui donne quelques éléments supplémentaires sur les droits et devoirs spécifiques du pape. Suivant ce dernier travail « majeur », Ockham ne donnera plus que des œuvres mineures<sup>202</sup>, résumant en général tel ou tel aspect de sa pensée. Comme nous le voyons, le *Breviloquium* est donc la dernière synthèse de la pensée d'Ockham concernant les rapports que les deux pouvoirs doivent entretenir, ainsi que concernant leurs devoirs et leurs droits respectifs. Il n'est donc pas exagéré de dire que cet ouvrage forme notre meilleure source pour saisir la pensée politique « mature » et complète de Guillaume d'Ockham. Celui-ci a d'ailleurs comme dessein d'offrir une telle synthèse claire et sans détour de sa pensée suivant la longue somme donnée dans la troisième partie du *Dialogus*<sup>203</sup>.

---

<sup>200</sup> Le *Dialogus* est en effet composé comme une dispute universitaire dans laquelle Ockham ne communique pas clairement son opinion au lecteur, alors que le *Breviloquium* est un traité, dans lequel nous rencontrons certes plusieurs opinions, mais dont le but est de communiquer l'avis de l'auteur. Les difficultés posées par la perte des derniers chapitres du *Breviloquium* (ceux dans lesquels Ockham était, selon toute vraisemblance, le plus explicite concernant son opinion) relèvent plus de problèmes philologiques que d'un manque de clarté intrinsèque au texte. Voir la section 2.1.2 du présent mémoire.

<sup>201</sup> Sur cette œuvre, voir en particulier OFFLER, Hilary S. « The Origins of Ockham's *Octo Quaestiones* » in *The English Historical Review*, t. 82, 1967, pages 323-332.

<sup>202</sup> Nommément le *De imperatorum et pontificum potestate* (1346-1347), qui malgré son titre grandiloquent est un très court traité sans originalité, et le *De electione Caroli quarti* (1347), conservé indirectement et qui traitait des modalités de l'élection impériale, autonome de la volonté du pape. Lagarde précise : « Ces deux dernières œuvres n'ajoutent rien à la pensée d'Ockham. Elles n'ont d'intérêt que pour en confirmer les tendances fondamentales et attester la permanence de celles-ci jusqu'au terme de sa carrière de polémiste. » Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 39.

<sup>203</sup> Toutes les parties du *Dialogus* qui nous sont parvenues sont présentées comme une « tribune libre ouverte aux opinions les plus contradictoires, entre lesquelles nous sommes invités à choisir selon notre propre jugement ». Ces œuvres ont naturellement connu une plus grande diffusion que celles d'Ockham ouvertement opposées aux papes, même si ces dernières nous offrent un accès plus direct à la pensée originale de Guillaume d'Ockham. Notons d'ailleurs qu'il n'y a pas pour le philosophe d'opposition entre les deux types d'œuvres, puisque la raison convenablement employée, même exposée à toutes les opinions possibles, devrait nous mener aux mêmes conclusions que celles auxquelles parvient Ockham. Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 33.

Le *Breviloquium*<sup>204</sup> occupe une place particulière dans la longue carrière de polémiste d'Ockham. Outre le fait d'être une synthèse claire et nous donnant directement accès à l'opinion de Guillaume, ce livre nous offre aussi la pensée politique ockhamienne dans sa forme « achevée ». Avant de voir comment le *Breviloquium* se présente lui-même, annonce ses objectifs et y répond par sa forme et son contenu, notons encore les thèmes de celui-ci qui montrent en eux-mêmes comment ce livre est une vaste compilation de la pensée d'Ockham<sup>205</sup>. Le philosophe y réaffirme en effet quatre positions fondamentales pour lui : « négation de la plénitude de puissance du pape, condamnation des hérésies de Jean XXII, négation du droit acquis par la papauté de confirmer l'élection impériale, droit de l'empereur de déposer un pape hérétique<sup>206</sup> ». Dans le progrès de la pensée d'Ockham, qui va de la réflexion sur la pauvreté à une doctrine de l'Église et de la papauté (avec une attention particulière pour l'hérésie) et se soldant par une réflexion sur les droits et les devoirs de l'empire et de la papauté, et les rapports entre ces deux pouvoirs, le *Breviloquium de principatu tyrannico* tient une place spéciale en fin de parcours, en forme de synthèse, quasiment en guise de testament politique.

### 2.1.2 Le *Breviloquium* comme synthèse de philosophie politique

Le *Breviloquium de principatu tyrannico* est un ouvrage en six livres qui offre une introduction méthodologique (*Livre I*) avant de traiter des limites du pouvoir pontifical (*Livre II*), puis des limites du pouvoir temporel en regard des limites du pouvoir du pape (*Livre III*), et qui analyse enfin extensivement les rapports et les limitations réciproques de la papauté et de l'empire en particulier (*Livres IV-VI*). Il nous manque probablement un développement sur le pouvoir spirituel du pape, sa nature et ses limites<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> Si cet ouvrage n'est pas le plus exhaustif d'Ockham, comme nous le disions, et que certains commentateurs, dont Georges de Lagarde, ont tendance à en faire un résumé ; nous croyons au contraire que le livre, synthétisant la pensée politique d'Ockham, trouve une certaine supériorité face aux ouvrages monumentaux qui le précèdent (dont les parties I et III du *Dialogus*). En effet, dans le *Breviloquium*, Ockham ne se contente pas de « raccourcir » ses arguments, mais les modifie discrètement afin de les rendre plus brefs, clairs et convaincants. Nous analyserons la méthode argumentative du *Breviloquium* et son originalité en détail dans les sous-chapitres 3.2 et 3.3 du présent mémoire.

<sup>205</sup> « De ce chef, [le *Breviloquium*] appartient à la maturité de l'auteur et se trouve bien placé pour fournir la clef du *Dialogue*. » Voir HAMMAN, *La doctrine de l'État et de l'Église chez Occam*, page 22.

<sup>206</sup> LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, page 39.

<sup>207</sup> En effet, le texte du *Breviloquium* tel qu'il est conservé par l'unique manuscrit latin, codex 6706-6708 3.IX.D.4 ff. 204<sup>v</sup>-250<sup>v</sup> de la bibliothèque d'Ulm (Stadtbibliothek), s'interrompt au milieu d'une phrase du chapitre 5 du *Livre VI*, sans remplir le programme annoncé par Ockham dans son *Prologue* qui prévoyait un développement sur le pouvoir spirituel du pape en fin d'ouvrage. Voir le *Prologue* du *Breviloquium* dans GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 95-96. Qu'il nous manque un ou plusieurs livres du *Breviloquium* est aussi l'avis de

Ce livre apporte un changement de méthode dans le travail d'Ockham. Suivant les différentes parties du *Dialogus*, dans lesquelles Ockham présentait les diverses opinions concernant un sujet, laissant au lecteur le soin de choisir, il décide maintenant de donner son opinion dans le *Breviloquium*. Ockham affirme dans son prologue qu'il ne procédera plus seulement « conferendo et recitando », mais aussi « aliqua asserendo constanter, aliqua absque assertione temeraria opinando<sup>208</sup> ». Après les premières œuvres polémiques (concernant strictement des problèmes théologiques), puis les grandes œuvres académiques des années 1330, il semble qu'Ockham en arrive enfin, vers 1340, à l'écriture d'une œuvre qui offre véritablement ses conclusions argumentées<sup>209</sup>. Plusieurs commentateurs ont vu dans cette œuvre d'Ockham la théorie propre de l'auteur concernant le gouvernement séculier, qui doit être « un instrument de pacification au service de la liberté des individus et de la communauté chrétienne<sup>210</sup> ». Cette approche d'Ockham, qui conçoit le pouvoir comme service, s'inscrit dans la pensée franciscaine comme dans la continuité de son œuvre propre, mais n'est pas évidente pour l'ensemble de ses contemporains : les théologiens hiéocratiques<sup>211</sup> ainsi que Marsile de Padoue<sup>212</sup> n'adoptant pas cette conception du pouvoir.

L'approche d'Ockham par rapport à son sujet est fort intéressante. En effet, le philosophe considère son enquête non seulement comme légitime, mais *a fortiori* nécessaire. L'écriture de son livre est justifiée par une nécessité de l'époque (l'hérésie de certains papes, dont Benoît XII, régnant alors à Avignon) comme par une nécessité supérieure, celle de définir clairement les droits et devoirs des deux pouvoirs pour le bien de tous, dont les princes et les papes eux-mêmes. Ces derniers seront ainsi en mesure d'accomplir leurs tâches avec justesse (et justice) puisqu'ils en connaîtront les obligations et les limites. Le *Breviloquium* s'ouvre d'ailleurs sur l'annonce du projet

---

l'éditeur scientifique du texte, Hilary S. Offler. Voir WILLIAM OF OCKHAM, *Opera Politica IV*, éd. H. S. Offler, Oxford, Oxford University Press, 1997, page 86.

<sup>208</sup> WILLIAM OF OCKHAM, *Opera Politica IV*, page 98.

<sup>209</sup> Conclusions auxquelles le philosophe est déjà parvenu précédemment, mais en ne les exprimant que très indirectement dans le *Dialogus* notamment. Ainsi, pour ce qui est des avis d'Ockham concernant les rapports et les limites des deux pouvoirs dans une perspective politique, il faut attendre le *Breviloquium* pour en avoir une présentation directe.

<sup>210</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 11. Georges de Lagarde voit – exagérément selon nous – dans l'œuvre politique d'Ockham et dans le *Breviloquium* un travail innovant, annonciateur de la sécularisation de l'État, voire même d'un certain programme laïc moderne. Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tomes IV et V*.

<sup>211</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 16.

<sup>212</sup> Pour une étude comparative des thèses et des « attitudes » des deux auteurs, on consultera LAGARDE, Georges de. « Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham I et II » in *Revue des sciences religieuses*, t. 17, 1937, pages 168-185 et 428-454.

d'Ockham (*Prologue*) et l'explication de son objectif (*Livre I*) qu'il explicite et justifie : justification et nécessité de l'œuvre sont alors présentées comme indissociables. La connaissance issue de l'enquête qu'Ockham se propose de mener est « évidemment très utile aux sujets chrétiens », mais aussi « nécessaire au pape lui-même ; il doit en effet savoir exactement quelle est la nature du pouvoir qu'il possède sur autrui, car celui qui est censé conduire les hommes doit savoir où et comment (par quels moyens) il est tenu de les mener<sup>213</sup> ».

Cette enquête nécessaire relève sans aucun doute des théologiens selon Ockham, puisqu'elle porte sur les pouvoirs et devoirs du pape, qu'ils soient en matière temporelle ou spirituelle. L'enquête doit d'ailleurs, en ce domaine si important pour les chrétiens, se fonder sur la plus sûre des sources : les Écritures saintes (que les théologiens sont les plus aptes à interpréter). Les théologiens pourront aussi être aidés par les juristes dans leurs enquêtes, car ces derniers sont non seulement les experts du droit canon, mais aussi du droit humain qui permet souvent d'éclairer les limites des pouvoirs des papes. Ockham considère en effet que les institutions humaines ont été données par le Seigneur et qu'elles ont une valeur propre dans le domaine séculier ; savoir juridiquement où le pouvoir de celles-ci s'arrête permet donc de savoir où s'arrête le pouvoir du pape quant au domaine séculier en temps normal (régulièrement donc)<sup>214</sup>. « Le *Livre I* se conclut ainsi sur l'affirmation qu'il est non seulement licite, mais également nécessaire de s'enquérir du pouvoir du pape et de censurer celles de ses actions dont il est impossible de dire qu'il les a entreprises dans une bonne intention.<sup>215</sup> »

Au regard de l'importance qu'Ockham accorde à sa tâche, il n'est pas surprenant que le *Breviloquium* commence par cette adresse à « tous les peuples » et à « vous qui vivez à la surface du globe terrestre ». Ockham croit sincèrement que son œuvre concerne l'ensemble de l'humanité, y compris les infidèles, car il est question de leur rapport à la foi chrétienne et au pouvoir du pape dans le livre, et que son enquête est nécessaire à tous<sup>216</sup>. Partant des injustices commises par les papes à l'endroit des hommes, Ockham a donc pris sur lui de dénoncer les hérésies des papes, mais aussi de clarifier leurs droits et devoirs afin d'aider les futurs papes et princes orthodoxes dans leur guidance des chrétiens. Bien que le philosophe soit à cette époque rejeté par la communauté des

---

<sup>213</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 20.

<sup>214</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 21.

<sup>215</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 22.

<sup>216</sup> Des choses « qu'il vous est nécessaire de connaître ». Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 95.

fidèles, il reste convaincu de travailler dans l'intérêt de ces derniers. Cela rend pour lui nécessaire la poursuite de sa tâche de clarification théorique concernant le rôle des deux pouvoirs (et particulièrement de celui du pape) en vertu de l'importance de cette tâche pour les chrétiens et l'humanité. « J'entreprends donc franchement de combattre, dans le présent opuscule, les erreurs de ceux qui, sans se contenter des droits qui leur appartiennent en propre, osent étendre les mains, en s'appuyant sur le pouvoir temporel et sur la faveur dont ils disposent, sur des choses qui ne leur appartiennent pas, tant divines qu'humaines.<sup>217</sup> »

Ainsi, Ockham annonce qu'il enquêtera sur les droits et les devoirs du pape et du prince. Dans le contexte « actuel » d'hérésie des papes, il considère qu'il n'a d'autre choix que de mener cette enquête. Pour s'assurer d'être dans le vrai, Ockham ne s'appuiera, en dernière instance, que sur les Écritures pour son enquête. Dans le *Breviloquium*, il donnera certes son opinion, s'exprimant « de manière affirmative », mais cela ne sera pas téméraire puisque son opinion est conforme en tout point à la vérité révélée<sup>218</sup>. Ockham compte ainsi accomplir une œuvre essentielle, qui viendra prouver les erreurs de Jean XXII et de Benoît XII, qui viendra définir les pouvoirs et devoirs des princes et des papes pour le présent et l'avenir et qui, de fait, aidera à rétablir l'équilibre entre les deux pouvoirs et la paix parmi les chrétiens. Son œuvre en sera donc une de vérité, d'harmonie et de liberté retrouvée pour les hommes<sup>219</sup>.

En somme, nous voyons que le *Breviloquium* répond à des objectifs propres à la situation historique, à son positionnement dans l'œuvre politique ockhamienne ainsi qu'à certaines nécessités internes. Guillaume d'Ockham croit que la situation (les hérésies des papes Jean XXII et Benoît XII) lui impose une nouvelle réflexion sur lesdites hérésies ainsi que sur les droits et devoirs des papes et des princes. Par ailleurs, en tant qu'œuvre tardive, Ockham entend faire du *Breviloquium* une synthèse de ces idées concernant les deux pouvoirs et d'y affirmer, pour la première fois dans son œuvre politique, son opinion propre. Son opinion sera (bien naturellement) « vraie », puisqu'en parfait accord avec les Écritures<sup>220</sup>. Cette synthèse devra servir aux chrétiens

---

<sup>217</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 96.

<sup>218</sup> Il existe d'ailleurs une correspondance entre foi dans les doctrines révélées et vérité en vertu de la raison selon Guillaume d'Ockham. Voir BAUDRY, Léon. « Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. XXIX, 1962, pages 33-92.

<sup>219</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 96.

<sup>220</sup> Sur la conception de la vérité en regard de la raison chez Ockham, on consultera CLARK, David W. « William of Ockham on Right Reason » in *Speculum*, vol. XLVIII, 1973, pages 13-36.

et en particulier aux papes et aux princes afin que chacun agisse selon l'ordre voulu par Dieu, ce qui rétablira l'harmonie parmi les chrétiens et la paix entre le pape et le prince. Par le *Breviloquium*, Ockham répond donc à une situation relativement précise, mais partant de là, produit un traité d'intérêt universel, dans lequel il nous offre à la fois l'accès à la vérité scripturaire et à ses conceptions propres tirées de celle-ci. Par ses objectifs externes et internes, le *Breviloquium* ne peut que nous intéresser au plus haut point, tant comme œuvre de philosophie politique originale des années 1330-1340 que comme clef-de-voûte afin de comprendre la pensée politique achevée d'Ockham.

## 2.2 Éléments du *Breviloquium*

Maintenant que nous avons vu la place qu'occupe le *Breviloquium* dans l'œuvre de philosophie politique d'Ockham et les objectifs que se fixe ce livre, nous pouvons passer à l'analyse interne de celui-ci. Nous souhaitons ainsi exposer la mécanique de l'ouvrage afin de voir comment il répond à ses objectifs et subséquemment comment il développe une épistémologie argumentative relativement originale, notamment par son usage des autorités néotestamentaires. Comme le *Breviloquium* n'a fait l'objet que d'une seule monographie il y a environ 80 ans<sup>221</sup>, nous nous permettons de revenir dans ce sous-chapitre sur le plan et la structure du livre, avant de traiter la méthode argumentative (dans ses grandes lignes) et enfin de procéder à une recension générale des arguments employés. Suivant cet exercice, nous pourrons entamer notre analyse spécifique des autorités scripturaires dans le livre à partir du sous-chapitre 2.3, puis approfondir celle-ci au chapitre 3 du présent mémoire<sup>222</sup>.

---

<sup>221</sup> HAMMAN, *La doctrine de l'État et de l'Église chez Occam*. L'ouvrage paru en 1942 est malheureusement assez bref et se concentre sur la doctrine de l'État et de l'Église exposée par Ockham dans le livre, sans approfondir la place de celui-ci dans l'œuvre d'Ockham ni la méthodologie de l'auteur. Par ailleurs, Jean-Fabien Spitz décortique les arguments d'Ockham dans son introduction à la traduction française du *Breviloquium*, mais lui aussi néglige l'analyse systématique de la structure de l'œuvre, de sa méthode et du rôle épistémologique fondamental des arguments néotestamentaires. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 1-92.

<sup>222</sup> Nous espérons aider à la connaissance de cette œuvre capitale qui n'est pas encore suffisamment étudiée, même si elle connaît une diffusion relativement grande (dans des éditions peu coûteuses, en anglais, en français et en allemand par exemple). Comme le disait Hilary S. Offler dans son introduction au texte latin, « a fresh analysis may be useful ». Voir WILLIAM OF OCKHAM, *Opera Politica IV*, page 82.

### 2.2.1 Plan et structure du *Breviloquium*

Le livre de Guillaume d'Ockham, tel qu'il nous est parvenu, porte le titre de *Court traité du pouvoir tyrannique sur les choses divines et humaines – et tout spécialement sur l'empire et sur ceux qui sont assujettis à l'empire – usurpé par ceux que certains appellent « souverains pontifes »*. L'objectif de l'auteur, traiter des droits et des devoirs respectifs du prince et du pape, et particulièrement des limitations du pouvoir du pape, est énoncé clairement dans cet intitulé. Cet objectif est étayé dans le bref prologue (deux pages<sup>223</sup>) du livre<sup>224</sup>.

Le *Livre I* (18 pages<sup>225</sup>) est avant tout une justification théorique de l'entreprise de Guillaume d'Ockham. L'auteur y prouve d'abord qu'il est légitime de disputer le pouvoir du pape et de quelle manière cela doit se faire (chapitres 1-2). Guillaume avance ensuite que son enquête est légitime, puisque le pape et les fidèles doivent savoir pour leur bien respectif et réciproque quelles sont les limites du pouvoir du souverain pontife (chapitres 3-4). Ockham poursuit sur la légitimité de son enquête en montrant qu'il est du devoir des théologiens (et donc du sien propre) de mener celle-ci à bien et que le pape doit se réjouir et non s'offenser d'une telle enquête (chapitres 5-7). Il présente ensuite le cadre épistémologique adéquat pour une telle investigation : les pouvoirs du pape doivent *in fine* être déterminés en regard de l'Écriture et non par des autorités humaines<sup>226</sup> (chapitre 8), le pape – mais c'est aussi le cas de l'empereur – ne peut pas se fonder sur ses propres décrets pour sa défense, quoiqu'il doive reconnaître ceux de ses prédécesseurs qui jouent contre lui (chapitre 9), les pouvoirs déferés au pape par les hommes doivent être déterminés par les juristes<sup>227</sup> (chapitre 10) et, enfin, les hommes saints ne peuvent faire bonne réputation au pape si ces propres actions témoignent contre lui (chapitre 11). En somme, Ockham prouve qu'il est de son droit et *a fortiori* de son devoir de mener une enquête sur les droits et les pouvoirs du pape, en particulier sur

---

<sup>223</sup> Dans cette section, nous donnerons fréquemment le nombre de pages consacrées aux divers sujets abordés par l'auteur afin de rendre compte de l'importance quantitative de chacun. Pour faciliter la comparaison, nous donnerons systématiquement le nombre de pages dans l'édition de Jean-Fabien Spitz, GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, qui nous sert de référence.

<sup>224</sup> Pour un exposé détaillé concernant l'objectif du *Breviloquium*, voir la section 2.1.2 du présent mémoire.

<sup>225</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 97-114.

<sup>226</sup> « S'il s'élève une question touchant le pouvoir que le pape prétend détenir en vertu du droit divin, c'est principalement aux Écritures divines qu'il convient d'avoir recours et non aux lois ni aux canons. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 108.

<sup>227</sup> « Cela appartient en effet avant tout à ceux qui sont versés dans le droit civil et à ceux qui savent quelles sont les prérogatives qui ont été libéralement données et concédées au pape par les empereurs, par les rois, ainsi que par d'autres fidèles. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 111.

les limites de ceux-ci. Cela doit le mener naturellement à traiter des rapports entre les deux pouvoirs, puisque bien souvent là où s'arrête le pouvoir de l'un commence celui de l'autre.

Le *Livre II* du *Breviloquium* (68 pages<sup>228</sup>) est une longue dispute concernant la plénitude de pouvoir du pape<sup>229</sup>, que notre auteur s'efforce de nier en s'opposant aux arguments hiéocratiques. Guillaume d'Ockham décrit d'abord comment certains souverains pontifes ont pu usurper pour eux-mêmes cette prérogative de plénitude de pouvoir et sur quels arguments<sup>230</sup> ils fondent leur usurpation (chapitres 1-2) avant de montrer que cette usurpation de la part de certains papes est un acte hérétique en contradiction avec la liberté évangélique (chapitres 3-4). Ockham disserte ensuite sur le fait que le pouvoir du pape existe dans l'intérêt spirituel commun des fidèles et qu'il ne saurait être absolu ni tyrannique en raison de cela, ni s'appliquer aux choses temporelles, ce que prouve l'Écriture (chapitres 5-10). Ockham ajoute que les limites du pouvoir du pape sont aussi prouvées par l'autorité des Pères de l'Église comme par saint Bernard (chapitres 11-12). Ockham reprend à nouveau la polémique contre les arguments hiéocratiques, notamment en décortiquant longuement le passage de *Matthieu* 16, 18-19<sup>231</sup> qui fonde scripturairement la doctrine hiéocratique<sup>232</sup>, procédant à une analyse interne du passage puis à une critique de la compréhension traditionnelle de ce passage par les défenseurs de la plénitude de pouvoir du pape. Ockham prouve alors que ce passage ne peut pas fonder la prétention hiéocratique (chapitres 13-16). Il revient ensuite sur la liberté conférée aux fidèles, liberté décrétée par l'Évangile pour le salut commun (chapitres 17-18) et qui contredit la prétention du pape à la plénitude de pouvoir. Ainsi, les passages scripturaires ou les canons laissant entendre que le pape aurait une telle plénitude de pouvoir doivent être relativisés et entendus comme comprenant de nombreuses exceptions

---

<sup>228</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 115-182.

<sup>229</sup> Pour une discussion récente et pénétrante sur cette question dans l'œuvre politique d'Ockham, on pourra consulter le chapitre 2 (*The Road to Plenitudo Potestatis*) de KNYSH, George. *Political Ockhamism*, Winnipeg, WCU Council of Learned Societies, 1996, pages 23-51, et aussi le très pertinent chapitre 4 (*Papal Plenitudo Potestatis*) de SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, pages 156-184.

<sup>230</sup> Sur le discours hiéocratique à l'époque de Guillaume d'Ockham, on consultera l'excellent ouvrage de MCCREADY, William D. *The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1982.

<sup>231</sup> « Et moi, je te le déclare : tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et la puissance de la mort n'aura pas de force contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des cieus ; tout ce que tu lieras sur la terre sera lié aux cieus, et tout ce que tu délieras sur la terre sera délié aux cieus. »

<sup>232</sup> Sur les arguments scripturaires du discours hiéocratique, on consultera FROELICH, Karlfried. « Saint Peter, Papal Primacy, and the Exegetical Tradition. 1150-1300 » in RYAN, Christian (dir.). *The Religious Role of the Papacy. Ideals and Realities (1150-1300)*, Leiden, Brill, 1989, pages 3-44 ainsi que OCKER, Christopher. « The Fusion of Papal Ideology and Biblical Exegesis in the Fourteenth Century » in BURROUGHS, M. S. et P. ROREM (dir.). *Biblical Hermeneutics in Historical Perspectives*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1991, pages 131-151.

(chapitres 19-21). La plénitude de pouvoir ne peut non plus se fonder sur le vicariat assumer par Pierre et ses successeurs (chapitre 22). Enfin, le pape ne peut se placer au-delà de certaines lois naturelles et même spirituelles ni au-dessus de son maître le Christ qui lui a conféré le vicariat ; son pouvoir est donc limité (chapitres 23-24). C'est la conclusion à laquelle en vient Ockham après cette longue analyse des arguments hiéocratiques, dont il a prouvé l'inconséquence en regard de l'Écriture elle-même : le pape ne possède pas une plénitude de puissance ni dans le domaine temporel ni dans le domaine spirituel, c'est la première limitation de son pouvoir.

Le *Livre III* (47 pages<sup>233</sup>) enchaîne sur la question de la juridiction temporelle posant la question de qui elle relève originellement, puis selon les circonstances. Ockham présente d'abord l'opinion de ses adversaires qui affirment qu'il n'y a pas de pouvoir concédé (mais seulement permis) en dehors de l'Église et oppose à cette idée le fait qu'il y a une « véritable juridiction temporelle<sup>234</sup> » en dehors de l'Église (chapitres 1-2). Ockham étaye ensuite son opinion en se basant sur l'Évangile et d'autres autorités (chapitres 3-4). Il montre subséquemment en quoi l'erreur de croire qu'il n'y a pas de pouvoir concédé est préjudiciable à l'humanité dans son ensemble et comment cette véritable juridiction temporelle existe et est bénéfique à tous, fidèles et infidèles (chapitres 5-8). Ockham montre ensuite que la juridiction temporelle a d'abord été introduite par l'autorité humaine, avec l'aval de Dieu, et que celle-ci relève donc prioritairement<sup>235</sup> des hommes et non de l'Église (chapitres 9-11). Ockham tente ensuite de concilier son opinion avec celle d'Augustin<sup>236</sup> (chapitre 12), puis l'exemplifie en citant des juridictions temporelles légitimes qui existaient en dehors de l'Église (chapitres 13-14). Ensuite, Ockham attaque la position de Jean XXII qui affirmait que toute juridiction légitime venait *in fine* de l'Église (chapitre 15) avant d'en venir à l'importante conclusion du *Livre III*, à savoir que l'idée selon laquelle

---

<sup>233</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 183-229.

<sup>234</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 187.

<sup>235</sup> Ce qui n'empêche nullement que certaines seigneuries découlent du droit de Dieu ou du droit naturel : « certaines juridictions temporelles découlent du droit de Dieu et du droit naturel, tandis que d'autres découlent du droit des hommes ». Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 214. Ockham argumente ici dans le but de montrer que la juridiction temporelle est originellement issue des hommes (avec l'assentiment de Dieu) et qu'elle peut donc exister légitimement et pleinement en dehors de l'Église, y compris chez les infidèles, et ce pour le bien même des fidèles comme des infidèles.

<sup>236</sup> Sur la place d'Augustin dans le *Breviloquium*, on pourra consulter HAMMAN, Adalbert. « Saint Augustin dans le *Breviloquium de principatu tyrannico* d'Occam » in *Augustinus Magister. Congrès international augustinien (Paris, 21-24 septembre 1954)*, Paris, Études Augustiniennes, pages 1019-1027.

l'empire viendrait du pape est une hérésie<sup>237</sup> (chapitre 16). Après avoir prouvé que le pape ne possède pas la plénitude de pouvoir (*Livre II*), Ockham vient donc démontrer qu'il existe une juridiction temporelle légitime en dehors de l'Église et que l'empire représente une telle juridiction légitime qui vient des hommes sans dépendre de la volonté du pape (*Livre III*).

Le *Livre IV* (36 pages<sup>238</sup>) est consacré à la juridiction impériale. Après avoir souligné que celle-ci ne découle pas du pape, Ockham cherche à en montrer l'origine, le fonctionnement et l'étendue. Ockham montre d'abord que l'antique empire romain ne venait pas du pape, comme le confirment les Écritures (chapitre 1). Il expose ensuite les doctrines voulant, l'une que l'empire vienne de Dieu seul et l'autre, qu'il vienne bien du peuple ; puis montre que bien des royaumes viennent du peuple sans préjudice pour Dieu ou l'Église (chapitres 2-3). Ockham entame ensuite une réflexion sur les pouvoirs réguliers et occasionnels (chapitre 4), puis prouve que le pouvoir impérial vient des hommes régulièrement, lorsqu'il est cédé, et qu'il dépend ensuite uniquement de Dieu lorsqu'il est reçu et pratiqué par le souverain<sup>239</sup> (chapitres 5-8). Par la suite, notre auteur présente l'opinion voulant que l'antique empire romain n'aurait eu aucune légitimité, opinion qu'il réfute en s'appuyant sur l'Évangile et les paroles du Christ lui-même (chapitres 9-11). Il poursuit en interrogeant l'idée selon laquelle l'empire, ayant été établi par les hommes, ils pourraient alors l'abolir. Ockham s'oppose à cette idée puisqu'après son établissement, l'empereur et l'empire ne dépendent régulièrement que de Dieu (chapitres 12-13). Ockham conclut en prouvant que le pape ne possède régulièrement aucun pouvoir sur l'empire ni sur les autres royaumes temporels (chapitre 14). Ainsi, Ockham avance dans sa démonstration des limites du pouvoir du pape et de la légitimité autonome du pouvoir impérial. La ligne de démarcation entre les pouvoirs est maintenant tracée quant à la constitution des deux « souverainetés » et quant à la source de leur légitimité.

Le *Livre V* (35 pages<sup>240</sup>) développe les problématiques traitées dans les deux livres précédant, cherchant à prouver à nouveaux frais que l'empire ne vient pas du pape en regard des

---

<sup>237</sup> « Est hérétique l'allégation selon laquelle il est prouvé que l'empire vient du pape sous prétexte qu'il n'y aurait eu et qu'il n'y aurait aujourd'hui aucune seigneurie ni juridiction véritables en dehors de l'Église. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 228.

<sup>238</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 231-266.

<sup>239</sup> Ainsi, le pouvoir impérial est donné par les hommes, mais il « dépend de Dieu seul » *in fine*, dans la mesure où, après collation du pouvoir par l'empereur, celui-ci ne dépend plus que de Dieu dans l'exercice de son pouvoir. On peut aussi inférer que l'ensemble de l'ordre temporel, même « décrété » par les hommes, s'aligne sur la volonté de Dieu. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 243-244.

<sup>240</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 267-301.

Écritures<sup>241</sup>. Guillaume d'Ockham commence par montrer qu'il n'est pas possible de prouver positivement, en regard de l'Écriture, que l'empire viendrait du pape ou encore que l'empereur serait le vassal du pape (chapitres 1-2). Il montre d'ailleurs que la position hiéocratique, si elle se fonde sur le sens mystique de l'Écriture, ne saurait emporter l'adhésion du lecteur éclairé (chapitres 3-4). De la même manière, on ne peut inférer du passage de *Luc* 22, 38<sup>242</sup> ou de *Genèse* 1, 16<sup>243</sup> que l'empire vienne du pape (chapitres 5-6). L'Ancien Testament, comme les actions du Christ incarné, témoigne aussi que l'empire ne vient pas du pape (chapitres 7-8). Le passage de I *Corinthiens* 6, 2-3<sup>244</sup> lui-même ne peut prouver que tous les pouvoirs découlent de l'Église (chapitre 9). Enfin, les paroles de *Jérémie* 1, 10<sup>245</sup> ne permettent pas, elles non plus, d'établir que l'empire vient du pape. En somme, aucun passage biblique ne peut être avancé pour démontrer positivement et hors de tout doute que l'empire ou plus largement la juridiction temporelle découlerait de l'Église ou de la volonté du pape, la revue critique des arguments scripturaires hiéocratiques de ce *Livre* le confirmant.

Le *Livre VI* (17 pages<sup>246</sup>), dernière partie du *Breviloquium* qui nous soit (partiellement) parvenue, montre que l'empire ne vient pas du pape en regard de l'histoire. Guillaume expose d'abord que l'empire ne découle pas du pape malgré ce qu'en dit le *Corpus Iuris Canonici* (chapitre 1). Il affirme ensuite que le pape n'a pas le droit de déposer l'empereur, ni les rois d'ailleurs (chapitre 2), et que le prétendu privilège octroyé par Constantin au pape Sylvestre ne fait pas en sorte que l'empire découle dorénavant de la papauté (chapitre 3). Enfin, Ockham remet en doute la véracité même de la donation de Constantin<sup>247</sup>, avant de montrer que si celle-ci est authentique, elle ne confère pas pour autant au pape le pouvoir sur la juridiction temporelle ni ne lui confère le

---

<sup>241</sup> Ce *Livre* en particulier caractérise selon nous l'épistémologie d'Ockham qui se base sur une lecture littérale de l'Écriture, principalement néotestamentaire, afin de prouver hors de tout doute la véracité de son opinion. Voir les sous-chapitres 3.1 et 3.2 du présent mémoire, consacrés respectivement aux autorités scripturaires dans l'épistémologie ockhamienne et à l'originalité épistémologique d'Ockham dans le *Breviloquium*.

<sup>242</sup> « Seigneur, dirent-ils, voici deux épées. Il leur répondit : c'est assez. »

<sup>243</sup> « Dieu fit deux grands luminaires, le grand luminaire pour présider au jour, le petit pour présider à la nuit, et les étoiles. »

<sup>244</sup> « Ne savez-vous donc pas que les saints jugeront le monde ? Et si c'est par vous que le monde sera jugé, seriez-vous indignes de rendre des jugements de minime importance ? Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? À plus forte raison, les affaires de cette vie ! »

<sup>245</sup> « Sache que je te donne aujourd'hui autorité sur les nations et sur les royaumes, pour déraciner et renverser, pour ruiner et démolir, pour bâtir et planter. »

<sup>246</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 303-319.

<sup>247</sup> Guillaume d'Ockham est d'ailleurs l'un des premiers philosophes occidentaux à remettre en doute l'authenticité de la donation de Constantin, suspicion qui sera confirmée par les travaux philologiques de Lorenzo Valla (1407-1457), qui prouveront la supercherie de la donation vers 1440.

pouvoir de faire ou défaire l'empereur. C'est sur cette note que s'achève l'ouvrage d'Ockham tel qu'il nous est parvenu dans un manuscrit unique. Il est évident que le *Livre VI* est incomplet et qu'il nous manque un ou plusieurs autres livres. En effet, Guillaume n'a pas eu le temps d'analyser les limites du pouvoir pontifical dans le domaine spirituel ni les rapports réciproques entre les deux pouvoirs<sup>248</sup> comme il l'avait annoncé. Pourtant, avec les livres que nous possédons, nous sommes en mesure de rendre compte de la pensée, de l'épistémologie et des conclusions ockhamiennes quant aux sujets traités dans le *Breviloquium*.

Ainsi s'achève notre tour d'horizon du plan et de la structure du *Breviloquium*. Nous avons pu apercevoir la rigueur de l'ensemble qui traite successivement de la légitimité de l'enquête, du cadre épistémologique qui lui convient, qui réfute la plénitude de pouvoir du pape, puis son droit à « régner » sur le royaume temporel, qui montre comment l'antique empire romain – que le Christ a reconnu comme légitime – ne provenait pas du pape et qui expose enfin pourquoi le pape n'a pas de pouvoir régulier sur l'empereur en regard de l'Écriture comme de l'histoire. Avec ces éléments en main, nous pouvons transiter vers un travail plus réflexif et critique. Nous tenterons donc maintenant de tirer quelques conclusions sur la méthode employée par Ockham avant d'analyser philosophiquement certains pôles de sa pensée. De là, nous pourrions mener à bien notre réflexion sur l'épistémologie du *Breviloquium* et jauger son originalité comme ses lignes de force au chapitre 3.

### 2.2.2 Méthode argumentative et arguments principaux

La méthode employée par Ockham dans le *Breviloquium* se base sur la négation systématique des arguments pontificaux concernant le pouvoir hiéocratique ainsi que sur une argumentation positive fondée principalement sur les textes néotestamentaires. Ockham met ainsi en place un système argumentatif logique qui, dans le contexte théologico-politique qui est le sien, n'est guère attaquable dans son principe. Bien sûr, les théoriciens hiéocratiques contestent les contenus et interprétations ockhamiennes, mais guère sa méthode. Nous analyserons ici (section 2.2.2) la méthode générale d'Ockham en regard de ses arguments principaux, avant de traiter de la présence des autorités scripturaires dans le livre (sous-chapitre 2.3) et enfin d'analyser en

---

<sup>248</sup> Pour avoir un aperçu de la théorie du pouvoir séculier dans l'œuvre politique d'Ockham et permette une comparaison avec les thèses présentées ici, on pourra consulter LAGARDE, Georges de. « Comment Ockham comprend le pouvoir séculier » in *Scritti de sociologia e politica onore di Luigi Sturzo*, vol. 1, 1953, pages 591-612.

profondeur les tenants et aboutissants philosophiques du *Breviloquium* (chapitre 3). L'analyse concomitante de la méthode d'Ockham et des arguments principaux de ce dernier se justifie par le fait que sa méthode s'adapte à sa volonté d'utiliser prioritairement des arguments néotestamentaires, alors que ceux-ci sont choisis et disposés en fonction de la méthode ockhamienne (par exemple, les arguments négatifs sont plus nombreux en vertu de la méthode privilégiée par Ockham).

Un premier trait marquant de la méthodologie de Guillaume est l'insistance qu'il porte à la justification<sup>249</sup> de son projet comme au cadre dans lequel il doit se réaliser (au *Livre I* principalement). Ockham ne fait pas montre ici d'une grande originalité ; il se trouve en fait obligé de justifier *a priori* son enquête en vertu du thème même de celle-ci, à savoir la dispute sur l'étendue du pouvoir du souverain pontife, guide des fidèles. Cette justification sert de prolégomènes au livre d'Ockham, tout en lui permettant d'argumenter de son droit à « juger » de l'étendue du pouvoir du pape ainsi que de délimiter son cadre épistémologique et de donner un aperçu de la méthodologie argumentative qu'il déploiera. Il est évident, par ailleurs, que Guillaume cherche à éviter une attaque contre son droit même à disputer d'un tel sujet, ce qui aurait pour effet d'invalider en amont l'ensemble de son projet. La justification ockhamienne suit l'ordre logique attendu : 1) il est justifié de disputer du pouvoir du pape ; 2) ce sujet relève des théologiens ; 3) l'Écriture déterminera *in fine* l'étendue du pouvoir du pape. Le pouvoir du pape étant spirituel<sup>250</sup>, celui-ci relève nécessairement pour Ockham du champ de la théologie et cette science se fonde, dans le meilleur des cas, sur le savoir révélé (l'Écriture). Ockham nous annonce donc déjà que son enquête convergera vers une analyse des passages scripturaires pertinents afin de conclure positivement quant aux droits et aux pouvoirs du pape (et du prince), sans que cela l'empêche d'ailleurs d'argumenter logiquement et historiquement (aux *Livres II-IV* notamment).

Ajoutons qu'Ockham, outre le fait de se prémunir d'entrée de jeu contre l'accusation de traiter d'un sujet qui ne le regarderait pas, démontre que ce livre est un devoir<sup>251</sup> pour lui et qu'il

---

<sup>249</sup> Il en vient à la conclusion « qu'il appartient donc aux théologiens, qui étudient les Écritures divines, de dire quel est le pouvoir que le pape détient en vertu du droit divin et de la seule ordonnance du Christ ». Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 107.

<sup>250</sup> C'est un pouvoir spirituel bien limité. Jean-Fabien Spitz résume ainsi la pensée d'Ockham à ce sujet : « Sa puissance [au pape] comporte des limites déterminées par la nature de son office, aussi bien dans le domaine spirituel (où il ne peut pas commander ce qui est à charge aux fidèles, ou ce qu'ils ne peuvent pas porter) que dans le domaine temporel, où elle ne saurait jamais exister que de manière occasionnelle mais non pas régulière. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 40.

<sup>251</sup> Ockham apporte aussi l'idée que nul ne peut être juge en sa propre cause. Ainsi, il n'appartient pas au pape de définir les limites de son pouvoir, cette tâche relève des docteurs versés dans l'Écriture. Jean-Fabien Spitz contextualise

servira éminemment les intérêts du pape, du prince et de l'ensemble des fidèles<sup>252</sup>. On ne doit pas voir seulement un trait prétentieux dans cette affirmation, mais plutôt une méthode argumentative qui reviendra chez Ockham, à savoir le subtil glissement d'une position défensive – qu'on reçoit comme assez humble – vers une position offensive assez agressive. Nous parlons d'un glissement subtil parce que le lecteur est entraîné d'une position à l'autre sans percevoir la rupture ni le ressentir comme un trait forcé, alors qu'il y a passage d'un premier état à un second, fortement différenciés par leur forme et leur contenu. Nous reverrons cette manière qu'a Ockham d'entraîner son lecteur d'un premier lieu, peu polémique, vers un autre nettement plus sujet à débat sans brusquer pour autant le lecteur<sup>253</sup>.

Comme nous le disions, la méthode argumentative favorite d'Ockham se fonde sur la destruction systématique des arguments adverses<sup>254</sup>, en soumettant la preuve de leur contradiction<sup>255</sup> ou encore en montrant qu'ils contredisent l'Écriture sainte, perdant de fait toute valeur. Cette méthode est mise en application dès le *Livre II*, alors qu'Ockham attaque les arguments hiéocratiques, occupant nettement plus de place que les arguments positifs. Au vrai, quasiment toute son argumentation est négative. Notre auteur, après avoir démontré l'inconséquence de toutes les thèses et de tous les arguments adverses, a ensuite beau jeu de démontrer à son lecteur qu'une seule hypothèse tient encore la route : la sienne. Le *Livre III* est

---

clairement cette idée ockhamienne dans son introduction au *Breviloquium* ; voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 29.

<sup>252</sup> C'est une des thèses maîtresses d'Ockham que le pouvoir du pape doit être au service des fidèles en vue de leur rédemption. Ainsi, tout pouvoir du pape ne servant pas directement les fidèles est usurpé et ne doit pas être reconnu. Partant de là, Ockham argumentera contre chacun des pouvoirs que le pape s'accorde mais qui ne sert pas les fidèles. C'est un des sujets principaux du *Livre II*, avec la démonstration que la plénitude de pouvoir n'existe pour aucun homme, dans les domaines temporel comme spirituel.

<sup>253</sup> Un tel procédé est par exemple employé aux chapitres 2 et 3 du *Livre I*. Dans le chapitre 2, Ockham affirme qu'il est permis de disputer du pouvoir du pape. Dans le chapitre 3, l'auteur affirme que le pape doit se réjouir d'une telle dispute, car il connaîtra ainsi mieux les limites de son pouvoir, ce qui lui permettra de l'utiliser à bon escient. Du droit de disputer (propre au théologien), on glisse discrètement vers le devoir du pape d'obéir aux conclusions de cette dispute, sous prétexte que cela le servira lui-même. Ockham demande même au pape de se réjouir d'un tel résultat. On voit la différence radicale entre les deux propositions, même si Ockham laisse entendre que de l'une découle l'autre naturellement et sans rupture, impression qu'il transmet d'ailleurs au lecteur. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 98-102. Adalbert Hamman souligne un procédé argumentatif semblable qu'emploie aussi Ockham dans le *Breviloquium* : « [Ockham] sait donner aux arguties les plus subtiles l'apparence du bon sens. » Voir HAMMAN, *La doctrine de l'État et de l'Église chez Occam*, page 31.

<sup>254</sup> En ce sens, Guillaume « fait feu de tout bois », utilisant des arguments négatifs logiques, théologiques, scripturaux, voire philologiques. Il sera ainsi l'un des tout premiers auteurs occidentaux à remettre en cause l'authenticité de la donation de Constantin, au chapitre 4 du *Livre VI* du *Breviloquium*, un siècle avant que la fausseté de la donation ne soit prouvée par Lorenzo Valla en 1440.

<sup>255</sup> « Quand [Ockham] cherche à démolir une assertion de ses adversaires, il s'efforce d'en montrer les conséquences absurdes. » Voir HAMMAN, *La doctrine de l'État et de l'Église chez Occam*, page 31.

entièrement construit selon ce principe, alors qu'Ockham y présente les arguments hiéocratiques concernant l'origine du pouvoir avant de les détruire systématiquement. Afin de contrer les arguments de ses adversaires, Ockham prouve que l'origine humaine du pouvoir temporel est conforme à la logique, conforme à la tradition (Ambroise et surtout Augustin<sup>256</sup>) et enfin conforme à l'Écriture : toute opinion contraire se révèle donc une hérésie. On ne peut pas dire qu'Ockham argumente positivement ici, puisqu'il met plutôt en lumière l'ensemble des éléments contredisant la position hiéocratique pour ne plus laisser comme option valable que l'idée voulant que le pouvoir impérial existe de manière autonome et soit fondé selon l'ordre temporel du monde et non point concédé par l'Église. Même le *Livre IV*, qui a vocation d'argumenter positivement l'opinion selon laquelle l'empire est autonome, consacre 10 chapitres sur 14<sup>257</sup> à analyser ou à contredire l'opinion voulant que l'Église soit la seule source de pouvoir légitime (ou plus exactement de toute seigneurie temporelle).

Un autre trait marquant de la méthodologie d'Ockham est le traitement « fondamental » d'une question afin de régler une question « particulière ». Nous en trouvons le meilleur exemple dès le *Livre II* : alors qu'Ockham veut démontrer que le pape ne possède pas la plénitude de pouvoir, il offre la démonstration qu'un tel pouvoir n'existe pas du tout, pour aucun homme, ni régulièrement ni exceptionnellement<sup>258</sup>. Cette méthode est bien sûr liée à un autre trait caractéristique d'Ockham, à savoir le retour continu à l'Écriture et en particulier à son sens littéral. En effet, chercher une réponse fondamentale à un problème, si celui-ci est d'ordre théologique, revient pour Ockham à retourner au sens littéral de l'Écriture. Cette manière de

---

<sup>256</sup> Ockham cite aussi Origène, Jérôme, Jean Chrysostome, Bède le Vénérable, Raban Maur, Bernard de Clairvaux et Pierre Lombard, mais jamais plus de quelques fois et en périphérie de son argumentation principale, qui se base toujours prioritairement sur l'Écriture. Seuls les écrits d'Augustin sont employés régulièrement par Ockham dans le *Breviloquium*, ce qui confère au Père d'Hippone un statut particulier dans cette œuvre. Voir HAMMAN, Adalbert. « Saint Augustin dans le *Breviloquium de principatu tyrannico* d'Occam ». Pour un décompte détaillé des citations présentes dans le livre d'Ockham, par auteur et par type de sources, ainsi que pour connaître le poids relatif de chaque auteur en regard de l'ensemble des citations, voir les tableaux 1.1 et 1.2 de l'Annexe 1 du présent mémoire. Pour une analyse des sources citées et de leur rôle dans l'œuvre d'Ockham, voir la section 2.3 du présent mémoire.

<sup>257</sup> Respectivement les chapitres 1-2, 4-7, 9 et 11-13. Le chapitre 14, le dernier du *Livre IV*, prouve lui-même l'autonomie du pouvoir impérial et l'origine humaine de celui-ci selon un principe négatif : « On prouve que, en vertu du droit de Dieu, le pape ne possède pas plus de droits sur l'empire romain que sur les autres gouvernements. » Voir l'ensemble du *Livre IV* pour comprendre l'importance de la stratégie négative ockhamienne, alors même qu'il se propose de démontrer positivement l'autonomie de l'empire, dans GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 231-266.

<sup>258</sup> Notons que le cas particulier du pape est à l'époque d'Ockham le seul cas d'espèce d'une personne réclamant la plénitude de pouvoir. Cela ne change rien à la logique de l'argument ockhamien, à savoir qu'un tel pouvoir n'a jamais existé, n'existe pas et n'existera jamais pour aucun homme, ni même pour le pape qui prétend posséder un tel pouvoir. Voir entre autres les chapitres 17-18 et 23-24 du *Livre II* dans GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 161-168 et 180-182.

procéder propre à Ockham rappelle sans aucun doute ses écrits logiques qui ont eux aussi pour dessein de résoudre fondamentalement certains problèmes grâce à une méthode claire, la plus courte et la plus certaine possible<sup>259</sup>.

Ce que nous nommons « la destruction systématique » des arguments adverses ainsi que « le traitement fondamental » des questions soulevées s'exerce dans le cadre d'une logique<sup>260</sup> rigide qui traverse l'ensemble du livre. En effet, Ockham utilise une rigoureuse logique tant dans le choix des éléments sur lesquels il s'appuie, dans la construction de ses arguments que dans l'articulation globale du *Breviloquium*. Cette logique marque l'œuvre d'Ockham depuis ses débuts comme logicien puis théologien<sup>261</sup> et reste frappante dans son œuvre politique. Cette implacable méthode ockhamienne fait en sorte qu'il interprète le fameux passage de *Matthieu* 16, 18-19, comme une délégation du devoir de guider spirituellement les fidèles à Pierre, et en aucune façon comme une donation de la plénitude de pouvoir à l'apôtre et à ses successeurs. En effet, comme le dit Jean-Fabien Spitz, « il est donc impossible, en raison des conséquences contraires à la raison et à la foi qui s'ensuivraient, d'interpréter le texte de Matthieu comme signifiant le don d'une plénitude de puissance à Pierre<sup>262</sup> ». Cette logique ockhamienne s'appuie sur ce que l'on trouve dans l'Écriture, comme celle-ci est interprétée selon une logique formelle rigoureuse. Ainsi, rien de ce qui est dans l'Écriture ne doit être interprété de manière à contredire d'autres passages explicites de l'Écriture ou encore interprété en sens contraire de la mission explicitement confiée par Dieu à Pierre et ses successeurs. Si Pierre et ses successeurs doivent être au service des fidèles, croire qu'ils auraient la plénitude de pouvoir (donc la possibilité d'exercer une domination indue) entre en contradiction avec la mission qui est la leur<sup>263</sup> ; cette idée est donc contraire à la « raison divine ». Cette

---

<sup>259</sup> Les liens entre philosophie logique et philosophie politique chez Ockham sont étudiés depuis longtemps. La biographie intellectuelle d'Ockham par Léon Baudry, datant de 1949, consacre déjà quelques pages à cette question. Voir BAUDRY, *Guillaume d'Occam*, pages 12 et 156 (entre autres).

<sup>260</sup> Jean-Fabien Spitz peut ainsi commenter la méthode ockhamienne : « Les conflits ne sont jamais tranchés par l'appel à une autorité constituée, mais uniquement par appel à la raison. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 56.

<sup>261</sup> Pour avoir un aperçu de la carrière universitaire d'Ockham avant son engagement dans les querelles politiques au tournant des années 1330, on pourra consulter la section A de l'introduction du présent mémoire.

<sup>262</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 43. Pour le texte d'Ockham, voir les chapitres 14-24 du *Livre II*, pages 151-182. Ce commentaire du passage de Matthieu est essentiel à la démonstration d'Ockham comme quoi le pape (ni aucun homme) ne peut posséder une plénitude de pouvoir.

<sup>263</sup> « On voit comment c'est bel et bien la méditation sur le sens de l'Incarnation du Christ qui conduit à la thèse selon laquelle le souverain pontife ne doit posséder aucune autorité régulière sur les choses temporelles. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 47.

« approche conjointement scripturaire et rationnelle<sup>264</sup> » nous amène maintenant à regarder le rôle des arguments théologiques et des différentes autorités dans l'argumentation de Guillaume.

Les arguments théologiques occupent eux aussi une place importante dans le livre d'Ockham, notamment l'idée que l'Évangile est une loi de liberté<sup>265</sup> qui ne saurait donc supporter un pouvoir tyrannique et l'idée que le pape est pâtre des fidèles, qu'il doit guider et aider ceux-ci et non pas les dominer (deux idées fortes que nous retrouvons dès le *Livre II*). Ces arguments théologiques sont prisés par Ockham puisqu'il croit les trouver littéralement dans l'Évangile, loi nouvelle et incontestable pour les chrétiens. Ces arguments théologiques sont à plusieurs reprises appuyés par des autorités, au premier rang desquelles Augustin, qui servent à « confirmer » les convictions d'Ockham ou sa lecture de certaines doctrines. Ce recours à l'autorité des docteurs est commun à l'époque d'Ockham. À la limite, ce qui ferait l'originalité de notre auteur sur ce point est le peu d'usages qu'il fait de ce type d'autorités. Le lecteur s'étonne en effet du peu d'auteurs cités, une dizaine, et du peu de citations autoritaires mais non scripturaires – en général une à trois citations par auteur – pour l'ensemble du *Breviloquium*, exception faite d'Augustin. L'absence de certaines autorités traditionnelles surprend aussi. Ainsi, Ockham ne fait aucune référence à la doctrine des deux pouvoirs du pape Gélase I<sup>er</sup> (r. 492-496). Celui-ci a pourtant produit une doctrine définissant le rôle respectif de l'empereur et du pape, séparant radicalement les deux pouvoirs et niant l'autorité du pape sur l'empereur dans le domaine temporel. La doctrine gélasienne, repopularisée à partir du IX<sup>e</sup> siècle, sert dès lors et fréquemment de fondement argumentatif aux défenseurs de l'empire. Bien que dévoyée par certains auteurs hiéocratiques dans le dernier quart du XI<sup>e</sup> siècle, la doctrine gélasienne reste employée par les défenseurs de l'autonomie impériale jusqu'à l'époque d'Ockham<sup>266</sup>. Que ce dernier néglige de référer à cette autorité suprême en matière de séparation radicale des pouvoirs, d'autant que celle-ci provienne d'un pape, montre à quel point Ockham accorde peu d'importance, en dernière instance, aux autorités humaines et à quel point les questions qui le préoccupent doivent être tranchées par une lecture littérale de l'Écriture<sup>267</sup>.

---

<sup>264</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 44.

<sup>265</sup> Sur les liens entre Évangile et loi dans la pensée d'Ockham, on pourra consulter le trop court texte de VEREECKE, Louis. « Loi et évangile selon Guillaume d'Ockham » in PINCKAERS, S. et L. RUMPF. *Loi et évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 1981, pages 80-90.

<sup>266</sup> Sur la doctrine gélasienne et sa postérité médiévale, on consultera BENSON, Robert L. « The Gelasian Doctrine : Uses and Transformations » in MAKDISI, George et al. *La notion d'autorité au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, pages 13-44.

<sup>267</sup> « Il faut tenir pour très peu adéquate la preuve par les sens mystiques – qui ne sont exprimés dans l'Écriture ni en eux-mêmes ni par leurs antécédents – destinés à prouver les points en contestation. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, Livre V, chapitre 3, page 271.

Enfin, qu'Ockham veuille détruire tout argument adverse afin de ne plus laisser en place que son hypothèse, qu'il veuille traiter fondamentalement d'un problème ou encore qu'il choisisse de mettre de l'avant un argument théologique, c'est vers l'Écriture et en particulier le Nouveau Testament qu'il se tourne<sup>268</sup>. À la base de sa réflexion et de sa méthode se trouve l'Évangile<sup>269</sup>. Le cas le plus probant de cette méthode forme d'ailleurs le cœur théorique du *Breviloquium* au *Livre V*. Dans cet avant-dernier livre, Ockham reprend à nouveaux frais la dispute sur l'autonomie du pouvoir impérial et son origine humaine, en venant cette fois appuyer l'ensemble de ses attaques contre la position hiéocratique sur l'Écriture sainte, puis en venant de même prouver positivement que le Christ a reconnu la séparation et l'autonomie des deux pouvoirs. Cette démonstration est certainement la plus convaincante d'Ockham pour ses contemporains, d'autant qu'il ne fait appel qu'au sens littéral de l'Écriture, pour éviter toute mésinterprétation possible<sup>270</sup>.

Un bel exemple qui synthétise la méthode argumentative d'Ockham s'offre à nous alors lorsque l'auteur montre, au *Livre III* du *Breviloquium*<sup>271</sup>, que l'origine première du droit de seigneurie se trouve dans le monde temporel et non dans une action directe de Dieu (même si celle-ci reste toujours possible). Ockham commence par présenter l'argument de l'adversaire (à savoir que toute seigneurie découle de Dieu directement ou par l'entremise de l'Église) afin de démontrer la fausseté de cette opinion en regard de l'Écriture sainte, puis de l'autorité des Pères de l'Église. Il montre ensuite l'absurdité logique de la thèse adverse, qui s'avère contraire à la mission du pape de guider les fidèles et de convertir les infidèles, soulignant notamment que les infidèles n'auraient aucun avantage à se convertir si cela avait pour effet de rendre nul et non avenue toutes leurs

---

<sup>268</sup> Par exemple, Ockham montre dès le *Livre I* comment le Christ a refusé pour lui-même la plénitude de pouvoir temporel ainsi que tout pouvoir temporel régulier et qu'il doit donc en être de même pour Pierre et ses successeurs. Ce genre d'arguments scripturaires fait l'objet du recensement du sous-chapitre 2.3 ainsi que l'objet de l'analyse de tout le chapitre 3 du présent mémoire.

<sup>269</sup> Il est en cela au diapason avec son Ordre qui voue un véritable culte à l'autorité évangélique, à l'image du fondateur François d'Assise. Nous revenons sur cette question lorsque nous traitons de l'originalité de l'épistémologie ockhamienne en regard de son époque et de son Ordre dans le sous-chapitre 3.2 du présent mémoire.

<sup>270</sup> Cet usage exclusif du sens littéral des Écritures est caractéristique de la méthode ockhamienne, qui se base optimalement sur des éléments irréfutables, et partant, par inductions logiques, développe un argumentaire implacable et à la logique interne difficile à déconstruire. Ockham explicite l'insuffisance des arguments basés sur le sens mystique de l'Écriture aux chapitres 3-4 du *Livre V*. Il y affirme que le sens mystique peut venir confirmer une thèse prouvée par ailleurs, ce qui flatte et réjouit l'esprit, ou encore servir de parénèse, mais jamais prouver la véracité d'une thèse. Au chapitre 3 il dit : « Ces sens mystiques, qui peuvent être forgés par la force de l'esprit humain et sans aucune révélation divine, ne sont pas d'une autorité telle qu'ils doivent être allégués pour étayer les choses qui font l'objet de contestations, à moins qu'il ne soit possible de les prouver de manière irréfutable par d'autres passages de l'Écriture sacrée ou par une raison manifeste. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 271-278, 273 pour la citation.

<sup>271</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 183-229.

seigneuries précédentes, puisqu'elles existaient en-dehors de l'Église. Ockham en vient finalement à présenter son opinion, la seule qui reste crédible suivant les démonstrations précédentes, à savoir que le droit de seigneurie découle originellement du droit humain<sup>272</sup>. L'opinion d'Ockham se voit enfin confirmée tant par l'Écriture que par la logique, notamment par une lecture « logicienne » de l'Écriture qui comprend une lecture littérale du texte saint et un refus absolu de tolérer toute contradiction apparente ou réelle entre différents passages. Le *Livre III* nous fournit ainsi un exemple frappant de l'ensemble des techniques argumentatives du *Docteur invincible*.

En somme, le pouvoir du pape ne peut pas être absolu parce que l'Évangile est une loi de liberté. Les arguments hiéocratiques sont faux parce qu'ils contredisent l'Évangile. L'empire vient des hommes et est légitime, comme l'a reconnu et montré le Christ par ses actions. Pour accomplir son devoir, le pape et le prince doivent se soumettre à cette raison évangélique, qu'Ockham s'est fait un devoir d'exposer pour le bien de tous les hommes. Ockham, dans son livre, fait donc écho au message évangélique, se base sur lui et argumente depuis ce qu'on y trouve. Il peut ainsi offrir aux fidèles, pour leur bien commun, une connaissance certaine des droits et devoirs du pape et du prince. Cette démonstration d'Ockham se fonde, comme nous l'avons vu, sur une attaque vigoureuse des arguments hiéocratiques, une utilisation prononcée de la logique la plus rigoureuse et le recours aux arguments scripturaires (avant tout évangéliques) compris dans leur sens littéral. C'est maintenant au relevé et à l'étude des arguments scripturaires dans le *Breviloquium* que nous devons nous consacrer.

Nous avons vu dans ce sous-chapitre comment Ockham a structuré son œuvre (section 2.2.1), puis la méthode qu'il a employée tout au long de son livre afin de faire valoir son opinion (section 2.2.2). Après avoir justifié son projet, Ockham démontre comment le pape est privé de plénitude de pouvoir<sup>273</sup>, puis comment la juridiction temporelle provient originellement des

---

<sup>272</sup> Les rois et autres seigneurs ont obtenu leur pouvoir de juridiction « par l'élection et l'établissement humain », sauf dans les cas exceptionnels de Moïse et de Josué. Dans le cas de l'empire romain, Jean-Fabien Spitz résume bien la pensée d'Ockham : « Or nulle part dans l'Écriture (c'est-à-dire dans la loi de Dieu) on ne lit que Dieu ait voulu instituer l'empire, de manière directe ou indirecte. La vérité, c'est que le Christ a trouvé l'empire institué sur des fondements qui ne devaient rien à sa venue, et qu'il a laissé l'empire exactement comme il était auparavant ; la venue du Christ, on le sait, est absolument neutre quant à l'existence, l'origine et les fondements de la légitimité de l'empire. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 215 (pour la citation) et page 78 (pour le commentaire de Spitz).

<sup>273</sup> Sur les limitations du pouvoir pontifical définies dans le *Breviloquium*, on pourra consulter HAMMAN, *La doctrine de l'État et de l'Église chez Occam*, pages 37-66.

hommes. Il montre ensuite comment l'empire est autonome par rapport à l'Église<sup>274</sup> et comment cela est prouvé par l'Écriture ainsi que par l'histoire. Pour convaincre le lecteur de ses idées politiques, Ockham mène un travail de destruction systématique des arguments hiéocratiques, traite fondamentalement des questions les plus importantes, utilise une logique implacable et se réfère sans cesse aux Écritures saintes, principalement à l'Évangile. Par l'articulation de ces différentes méthodes, Ockham prouve au lecteur que la seigneurie et l'empire sont d'origine humaine et autonomes de l'Église, tout en traçant les limites du pouvoir du pape (qui doit être au service des fidèles). Pour en arriver à cette conclusion, Ockham se fonde avant tout sur les autorités scripturaires. Nous devons donc maintenant analyser la présence et l'organisation de celles-ci dans le *Breviloquium* (sous-chapitre 2.3) avant d'analyser philosophiquement l'ensemble de l'ouvrage afin de mettre en valeur l'originalité épistémologique d'Ockham (chapitre 3).

### **2.3 Les *auctoritates* dans le *Breviloquium* : recensement et distribution**

Nous avons maintenant vu l'objectif du *Breviloquium* et sa place dans l'œuvre politique ockhamienne (sous-chapitre 2.1) ainsi que la structure et la méthode argumentative employées par Ockham (sous-chapitre 2.2), ce qui nous a permis de montrer l'importance des autorités scripturaires, notamment néotestamentaires, dans l'ouvrage dont nous traitons. Nous pouvons dorénavant passer à l'analyse plus spécifique de ces arguments scripturaires. Dans le présent sous-chapitre, nous présenterons un relevé des arguments scripturaires dans le *Breviloquium* et nous esquisserons une analyse de leur rôle dans le livre<sup>275</sup>. Nous passerons ensuite (chapitre 3) à une réflexion critique sur l'épistémologie d'Ockham dans le *Breviloquium* en regard de son usage des arguments scripturaires, puis à une analyse de l'originalité (relative) de cette épistémologie avant de passer à une réflexion sur les rapports entre théologie, épistémologie et scientificité dans le *Breviloquium*. Nous terminerons ce mémoire (conclusion) en répondant à notre question de

---

<sup>274</sup> Sur l'autonomie de l'État, on pourra consulter HAMMAN, *La doctrine de l'État et de l'Église chez Occam*, pages 91-108 et sur l'autonomie de l'empire en particulier, les pages 125-155. On pourra aussi consulter, pour une vue plus générale des idées ockhamiennes en matière de gouvernement, le chapitre 3 (*Theory of Institutions : Secular and Spiritual Government*) de MCGRADY, *The Political Thought of William of Ockham*, pages 78-172 et, plus récemment, le chapitre 4 (*William of Ockham's Conceptions of Secular and Ecclesiastical Authority*) de KNYSH, *Political Ockhamism*, pages 113-215.

<sup>275</sup> Nous avons construit le chapitre 2 comme une description analytique et critique du *Breviloquium*, de sa place dans l'œuvre ockhamienne, de son objectif, de son plan et de ses arguments, de sa méthode et enfin des citations scripturaires qui s'y trouvent. Fort de l'ensemble de ces données, le chapitre 3 procédera à une réflexion philosophique et épistémologique sur l'ouvrage.

recherche puis en jetant un regard sur la postérité de l'œuvre politique d'Ockham et du *Breviloquium* en particulier.

Le *Breviloquium* comprend environ 556 citations directes ou paraphrases<sup>276</sup>, excluant les références indirectes ou les allusions à des auteurs ou des autorités quelconques. Deux catégories se démarquent par le nombre de citations qu'elles incluent respectivement : les citations bibliques et les citations juridiques. On trouve dans l'ouvrage 284 citations bibliques (51,1 % du total) et 180 citations juridiques<sup>277</sup> (32,4 % du total). Les citations bibliques sont elles-mêmes divisées entre 98 citations vétérotestamentaires (17,6 % du total) et 186 citations néotestamentaires (33,5 % du total). Dans le corpus des citations bibliques, celles de l'Ancien Testament représentent 34,5 % et celles du Nouveau Testament 65,5 %. Les citations d'auteurs complètent ce tableau avec douze auteurs cités d'une à onze fois et Augustin qui est cité 33 fois. On trouve 92 de ces citations d'auteurs dans le *Breviloquium* (16,5 % du total).

Les corpus de citations bibliques et juridiques sont comparables par leur poids respectif, mais n'occupent pas la même place dans la construction argumentative d'Ockham et ne sauraient être considérés comme de valeur semblable dans l'ouvrage. En effet, les citations bibliques servent très largement d'arguments théoriques fondamentaux<sup>278</sup>, soit pour les papes (Ockham consacre alors de longs passages à la réfutation des interprétations pontificales) ou plus souvent en faveur de la position ockhamienne (en fait, selon Ockham, toute citation biblique bien comprise milite en

---

<sup>276</sup> Ce recensement est l'œuvre de l'auteur du présent mémoire, à partir de la traduction française du *Breviloquium* par Jean-Fabien Spitz (1999) et complétée et vérifiée grâce aux appareillages critiques de la traduction française, du texte latin édité par Hilary S. Offler (1997) et de la traduction anglaise éditée par John Kilcullen (1992). La vérification auprès d'autres éditions du texte (Baudry en 1937, Scholz en 1952) n'a pas apporté d'éléments supplémentaires. Pour le détail bibliographique des éditions employées, voir les sections A et B de la bibliographie, *Textes de Guillaume d'Ockham et Traductions des textes de Guillaume d'Ockham*. L'auteur a aussi procédé à un recensement des citations par types de sources et par sources respectives (auteurs comme œuvres) ainsi qu'à un calcul du poids relatif de chaque type de sources et de chaque source en regard du total des citations et du total des citations de telle catégorie de sources. L'ensemble des données collectées est présenté dans l'Annexe 1 de ce mémoire. On y trouvera les tableaux suivants : 1.1 – Recensement des citations (incluant les textes juridiques) dans le *Breviloquium* ; 1.2 – Recensement des citations (excluant les textes juridiques) dans le *Breviloquium* ; 2 – Recensement et distribution des citations bibliques dans le *Breviloquium* ; 3 – Recensement et distribution des citations d'Augustin dans le *Breviloquium*. Chaque tableau est précédé d'une brève notice expliquant la méthode employée et la manière de lire le tableau.

<sup>277</sup> Ces citations juridiques proviennent en grande majorité du *Corpus Iuris Canonici* (169 citations) ainsi que du Code de Justinien (6 citations) et du Digeste (5 citations). Pour le détail statistique, voir le tableau 1.1 de l'Annexe 1 du présent mémoire.

<sup>278</sup> Sur l'herméneutique de Guillaume d'Ockham, centrée autour d'une lecture littérale du Nouveau Testament, on consultera le livre de KNYSH, George. *Fragments of Ockham Hermeneutics*, Winnipeg, WCU Council of Learned Studies, 1997. Nous revenons par ailleurs sur la question de l'herméneutique ockhamienne tout au long du chapitre 3 du présent mémoire.

faveur de ses positions). Les citations juridiques, elles, servent soit d'arguments d'appoint, soit de références secondaires. Ockham, par exemple, les insère souvent après une démonstration basée sur des arguments scripturaires, en ajoutant « ce que vient confirmer... » tel passage juridique. Les citations juridiques ont parfois aussi un rôle sibyllin, voire peu utile. Ockham dit par exemple, « comme cela est traité dans le Digeste... », y ajoutant un début de citation qui n'appuie ni ne défie son opinion. Ockham utilise aussi les citations juridiques pour définir le cadre de son enquête et non pas pour argumenter. Il cite ainsi le *Corpus Iuris Canonici* au début de son ouvrage pour souligner que « plus la chose est importante, plus l'erreur à son propos est dangereuse<sup>279</sup> ». Enfin, et nous y reviendrons longuement dans nos analyses subséquentes, les citations bibliques et en particulier néotestamentaires, ont une valeur intrinsèque insurpassable, ce qui leur confère un statut unique dans toute l'argumentation ockhamienne<sup>280</sup>.

Comme Ockham considère que son sujet relève d'abord de la théologie (puisqu'il est question du rôle du pape, père des fidèles) mais aussi du droit (puisqu'il enquête sur les droits et les devoirs respectifs du pape et du prince), on sent qu'il s'efforce d'introduire des références autant bibliques que juridiques. Pourtant, il est clair que Guillaume est beaucoup plus à l'aise en théologie qu'en droit et qu'il considère que les enjeux profonds dont il traite relèvent de cette première science. Il traite donc la plupart des questions dans une perspective théologique et argumente à l'aide de citations bibliques et d'une herméneutique rigoureuse. La quête de Guillaume porte sur l'ordre voulu par Dieu, tant dans le domaine temporel que spirituel et sur la manière dont le pape doit agir dans le dessein de préserver et de sauver les âmes humaines. Cette conception « théologique » des problèmes politiques chez Ockham<sup>281</sup> renforce encore une fois la prépondérance qu'il accorde à la théologie et la valeur qu'il octroie aux citations bibliques en regard des autres autorités. De plus, Ockham soumet la théologie à sa fameuse logique, qui se compose de syllogismes rigoureux et d'un refus de tout sens obscur ou imagé que l'on pourrait donner à un événement ou à une citation, ce qui entretient son obsession pour les citations bibliques simples, claires et à l'interprétation incontestable, aux dépens des interprétations humaines (qu'elles viennent des Pères de l'Église ou de corpus juridiques).

---

<sup>279</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 99.

<sup>280</sup> La répartition des citations bibliques est corrélative à la longueur des chapitres (voir le tableau 2 de l'Annexe 1), comme c'est le cas pour les citations juridiques. Pourtant, les endroits où les citations scripturaires apparaissent sont significatifs quant à la valeur supérieure que leur accorde Ockham, souvent pour conclure un argument.

<sup>281</sup> Pour une esquisse de la lecture « théologique » des problèmes politiques chez Guillaume d'Ockham, on consultera MCGRADE, *The Political Thought of William of Ockham*, pages 197-206.

Deux autorités humaines<sup>282</sup> reçoivent un traitement particulier de la part de Guillaume : Augustin et Grégoire IX. Le premier est cité 33 fois par Ockham (5,9 % de toutes les citations), clairement en raison de l'autorité attribuée au Père d'Hippone par les savants du XIV<sup>e</sup> siècle et parce que les positions de celui-ci concordent généralement avec celles d'Ockham. Les deux théologiens préconisent en effet que les pouvoirs temporel et spirituel doivent être séparés, suivant la volonté de Dieu, et que le pape doit se contenter de guider spirituellement les fidèles. Quant à Grégoire IX (r. 1227-1241), cité 46 fois via le *Corpus Iuris Canonici* (8,3 % de toutes les citations), il sert de modèle paradigmatique à l'argumentation hiéocratique combattue par Guillaume d'Ockham. En effet, ce pape longtemps en conflit avec l'empereur romain germanique Frédéric II Hohenstaufen est une référence pour les penseurs hiéocratiques ; combattre ses thèses et déclarations permet de combattre les fondements de l'argumentaire des papes. Ockham a aussi beau jeu d'opposer à Grégoire IX soit Augustin ou mieux encore, des passages de l'Écriture. Par ailleurs, Ockham prend parfois un malin plaisir à montrer comment les papes qui lui sont contemporains comprennent mal les bulles de Grégoire IX et de quelle manière celles-ci s'avèrent en fait contraires aux interprétations hiéocratiques du XIV<sup>e</sup> siècle (celles des papes Jean XXII et Benoît XII). En fin de compte, malgré la relative importance d'Augustin et de Grégoire IX dans le *Breviloquium*, force est de constater que leur présence quantitative et la place qu'ils occupent dans l'argumentaire ockhamien restent marginales.

En regard des éléments que nous avons soulevés, notamment le fait que les citations bibliques possèdent un caractère « argumentatif » déterminant dans le livre d'Ockham – un caractère qu'elles partagent avec les citations d'auteurs, malgré le poids relativement faible de celles-ci – alors que les citations juridiques sont plutôt de nature « référentielle », nous avons procédé à un second calcul de proportionnalité des citations, qui exclut les citations juridiques<sup>283</sup>. Cette nouvelle manière de calculer le poids relatif des différents types de citations est certes imparfaite, puisque certaines citations bibliques sont dédoublées dans un même passage ou qu'elles

---

<sup>282</sup> Aristote est invoqué plus fréquemment par Guillaume d'Ockham dans son *Dialogus*, ouvrage qui porte, comme le *Breviloquium*, sur les devoirs et pouvoirs respectifs du prince et du pape. Comme le *Dialogus* se veut une synthèse « objective » sur ces questions politiques, Ockham est obligé de traiter des thèses aristotéliennes. Il ne fera pas de même dans le *Breviloquium* où prédomine son opinion fondée sur l'Écriture. Pour comprendre le rôle d'Aristote dans le *Dialogus*, on consultera GRIGNASCHI, Mario. « L'interprétation de la *Politique* d'Aristote dans le *Dialogue* de Guillaume d'Ockham » in *Liber Memorialis Georges de Lagarde. Studies Presented on the International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions* (Londres, 1968), Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1970, pages 59-72.

<sup>283</sup> On trouvera le détail de ce calcul au tableau 1.2 de l'Annexe 1 du présent mémoire.

ont parfois elles aussi un caractère « référentiel », alors que certaines citations juridiques participent des « pour et contre » d'un argumentaire serré (c'est parfois le cas des références aux déclarations du pape Grégoire IX). Pourtant, ce calcul permet de mettre en relief ce que le premier calcul obscurcissait : la place des citations bibliques dans l'argumentaire ockhamien et dans les débats théologiques et politiques soulevés par l'auteur. Toutes les citations comptabilisées ne participent pas d'arguments positifs d'Ockham – nous avons vu à quel point la méthode de notre auteur peut être négative<sup>284</sup> – mais elles sont dans l'ensemble toutes utilisées dans un cadre polémique et argumentatif.

En ne retenant que les citations bibliques et d'auteurs, nous arrivons à un total de 376 occurrences directes et paraphrases. Les citations vétérotestamentaires (98) représentent 26,1 % du total excluant les citations juridiques et les citations néotestamentaires (186), 49,5 %. Ensemble, les citations bibliques (274) représentent 75,5 % des citations bibliques et d'auteurs. Ces chiffres donnent une meilleure idée de la proportion de citations bibliques et en particulier néotestamentaires qu'Ockham emploie ou cite comme arguments dans le *Breviloquium*. En effet, dès qu'il est question d'un problème théologique ou politique, l'auteur traite des arguments scripturaires de l'adversaire, avant de donner son interprétation des passages en question puis d'offrir quelques passages supplémentaires confirmant son opinion<sup>285</sup>. Le lecteur a l'impression qu'Ockham cite continuellement la Bible (274 citations bibliques réparties sur 223 pages<sup>286</sup>). Ainsi, sans établir une distinction radicale entre les citations bibliques et les citations juridiques (et leur usage respectif par Ockham), nous pensons qu'il est important de garder en tête les deux calculs ci-dessus, à savoir celui du poids proportionnel des citations dans leur ensemble et celui du poids proportionnel des citations excluant les citations juridiques. Sans que ce second calcul soit parfait, il rend compte d'une réalité autrement obscurcie par les très nombreuses (mais finalement peu utiles aux fins argumentatives) citations juridiques, surtout celles du *Corpus Iuris Canonici*.

---

<sup>284</sup> Voir la section 2.2.2 du présent mémoire pour une brève description de la dynamique argumentative d'Ockham et des procédés qu'il emploie le plus souvent.

<sup>285</sup> C'est par exemple le cas au *Livre IV*, qui montre que l'empire romain ne vient pas du pape, qu'il lui préexiste légitimement et qu'il continue d'exister en toute légitimité sans l'aval du pontife. Ockham réfute les arguments scripturaires hiéocratiques comme quoi l'empire découlerait de l'Église avant de montrer par maints passages que le Christ n'a pas fondé l'empire ni n'a réclaté la royauté sur lui, que l'empire est donc légitimement autonome au regard de l'action du Christ et de ses successeurs en ce qui regarde les affaires temporelles. Cette opinion d'Ockham est confirmée par de plus amples passages encore auxquels l'auteur renvoie. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 231-266.

<sup>286</sup> Dans la traduction française de Jean-Fabien Spitz. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*.

Pour finir ce survol de la place des citations bibliques dans le *Breviloquium*, nous pouvons proposer une courte comparaison avec l'œuvre de François d'Assise, fondateur de l'Ordre des Frères mineurs, modèle de probité pour le franciscain Guillaume d'Ockham. L'historien Jacques Le Goff recense 196 citations bibliques dans toute l'œuvre de François d'Assise<sup>287</sup>. Parmi celles-ci, il compte 32 citations vétérotestamentaires et 164 citations néotestamentaires, dont 115 sont tirées des Évangiles. Quant aux autres autorités, François cite Jérôme et Augustin une fois chacun. Le père du franciscanisme est encore plus radical que son disciple Guillaume d'Ockham dans sa référence obsessionnelle au Nouveau Testament et aux Évangiles en particulier. Cela s'explique par la volonté de rendre compte de manière transparente du message christique chez François et par le fait que celui-ci n'écrive pas dans le cadre de polémiques savantes. Il est normal qu'Ockham fasse un usage beaucoup plus étendu de citations et de sources. Par contre, ce qu'ils ont en commun, c'est la proportion entre citations vétérotestamentaires et néotestamentaires. Il est aussi intéressant de noter qu'Augustin figure chez François, lui qui cite si peu d'auteurs. Enfin, on voit une transformation de la référence autoritaire biblique, alors que l'Ancien Testament dominait chez des théologiens plus anciens tels qu'Alcuin<sup>288</sup>, le Nouveau Testament prend (presque) toute la place chez François puis chez Ockham<sup>289</sup>. Nous reviendrons sur l'importance et le rôle épistémologique des autorités néotestamentaires dans l'œuvre d'Ockham au sous-chapitre 3.1.

Une dernière comparaison éclairante quant aux références et à la méthode est celle qui peut être faite avec Marsile de Padoue. Le philosophe politique, qui prône comme Ockham, mais avec plus de radicalité, la séparation des deux pouvoirs et qui est au service de l'empereur Louis IV de Bavière, fait appel à un univers référentiel semblable à celui du *Docteur invincible*. Ainsi, Marsile privilégie une lecture des Écritures « dans leur sens littéral manifeste » et affirme que nous ne devons nous fier à « aucune parole ou écrit en dehors de ceux que l'on appelle canoniques, c'est-à-dire, ceux qui sont contenus dans le volume de la Bible et ceux qui en découlent

---

<sup>287</sup> Ce nombre relativement restreint s'explique de deux façons, à savoir la brièveté de l'œuvre de François d'Assise (deux règles, son testament, une quinzaine de lettres et un nombre comparable de prières) ainsi que la méthode comptable employée par Le Goff, qui ne recense que les citations directes et non les paraphrases et les occurrences plus ou moins directes intégrées aux écrits. Voir LE GOFF, Jacques. *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999, page 112.

<sup>288</sup> LE GOFF, *Saint François*, pages 112-113.

<sup>289</sup> Pour connaître les évolutions au XIV<sup>e</sup> siècle de la réception de l'Écriture et de l'histoire de l'Église chez les théologiens et connaître les autorités qui gagnent en importance à cette époque, on consultera la première partie du livre de VOOGHT, Paul de. *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954. L'auteur met notamment en valeur l'importance croissante du « retour à l'Écriture » à cette époque, bien que Guillaume d'Ockham se démarque encore par son radicalisme quant à cette option ainsi que par la lecture littérale qu'il privilégie.

nécessairement »<sup>290</sup>. L'auteur installé à la cour de Munich, comme Ockham, favorise en particulier un retour aux Évangiles et donc à la parole du Christ. Enfin, Marsile se réfère principalement, au niveau des auteurs venant confirmer ses propres exégèses politiques, à Ambroise et à Augustin, deux auteurs politiques qui privilégient une certaine séparation des pouvoirs à leur époque. Une étude du milieu intellectuel et des ambiances de pensée à Munich durant les années 1330 pourrait donner d'intéressants résultats sur les méthodes communes aux savants de la ville proches de Louis IV<sup>291</sup>. Les liens entre les façons de procéder de Marsile et de Guillaume ne doivent d'ailleurs pas masquer leur originalité respective, les deux restant des auteurs à l'avant-garde épistémologique de leur époque.

En conclusion de ce sous-chapitre, plusieurs éléments doivent être rappelés, au premier rang desquels l'usage quantitatif très étendu des citations par Guillaume d'Ockham dans le *Breviloquium de principatu tyrannico* : pas moins de 556 citations directes et paraphrases. Parmi celles-ci, retenons 284 citations bibliques (98 de l'Ancien Testament et 186 du Nouveau Testament) ainsi que 180 citations juridiques (dont 169 du *Corpus Iuris Canonici*). Ces deux immenses corpus de citations ne peuvent pourtant pas être traités similairement, puisque les citations bibliques sont généralement au cœur des questions théologiques soulevées par Ockham (elles forment le corps des arguments « pour et contre ») alors que les citations juridiques sont majoritairement « référentielles » ou périphériques. Ainsi, nous voyons une présence prépondérante – tant au niveau quantitatif que qualitatif – des autorités scripturaires, mise en lumière par l'examen des citations bibliques auquel nous avons procédé. Il nous reste maintenant à voir la manière dont Ockham traite ces autorités et ces citations, comment sa méthode se déploie et se démarque et si celle-ci est assez différenciée de ses prédécesseurs et de ses contemporains pour que nous puissions dégager une originalité épistémologique marquée d'Ockham. C'est ce que

---

<sup>290</sup> Ces citations proviennent du *Defensor Pacis*, II, XXVIII, 1, et sont rapportées par OTTAVIANI, Didier. *La naissance de la science politique. Autour de Marsile de Padoue*, Paris, Garnier, 2018, page 247. On consultera les pages 247-248 pour plus d'informations concernant la lecture littérale prônée par Marsile ainsi que sur les autorités auxquelles celui-ci fait appel.

<sup>291</sup> Pour une bonne présentation synthétique de la pensée politique de Marsile de Padoue, on pourra consulter QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970. Pour plusieurs éléments concernant le contexte de rédaction du *Defensor Pacis*, ses sources et son originalité, notamment en regard de la question de la « sécularisation », on pourra consulter NEDERMAN, Cary J. *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995.

nous verrons au chapitre 3, fort des connaissances factuelles concernant le *Breviloquium* qui ont été mises de l'avant dans tout le chapitre précédent.

## 2.4 Conclusion sur le *Breviloquium*, son rôle et son contenu

Le présent chapitre nous a permis d'explorer différents aspects du *Breviloquium de principatu tyrannico* de Guillaume d'Ockham. Nous avons d'abord vu le rôle que ce livre joue dans l'œuvre politique de Guillaume, en tant que synthèse tardive de sa pensée politique. Profitant de la rupture entre l'empereur Louis IV et la papauté, Guillaume choisit d'écrire sur les droits et devoirs respectifs du prince et du pape, avec une attention critique aux limites du pouvoir pontifical qu'il combat. Le *Breviloquium* est l'occasion pour lui d'offrir une synthèse de sa théorie de la séparation des pouvoirs ainsi qu'une version plus affirmative de son opinion à ce sujet, alors qu'il restait plus réservé dans ses œuvres précédentes, dont le *Dialogus* (sous-chapitre 2.1). Le plan, la structure et les arguments principaux déployés par Ockham ont aussi été analysés. Guillaume structure son œuvre et argumente afin de prouver que le pape n'a pas la plénitude de pouvoir et que l'empire ne découle pas de l'Église. Pour Ockham, en conformité avec sa lecture de la Bible, l'empire est autonome dans le domaine temporel en vertu de la volonté de Dieu. Nous avons aussi constaté comment Ockham prouve ses idées par la destruction systématique des arguments adverses, par le recours à une lecture littérale des Écritures puis en tirant des conclusions logiques (par syllogismes) des extraits scripturaires choisis. La méthode de Guillaume d'Ockham, majoritairement négative, s'attaque longuement aux arguments de l'ennemi pour ne plus laisser place, *in fine*, qu'à sa propre opinion : la seule encore logiquement acceptable (sous-chapitre 2.2). Enfin, nous avons vu la place que les autorités scripturaires occupent dans le *Breviloquium*, par une analyse (principalement quantitative) de toutes les citations incluses dans le livre, soit 556. Nous avons vu la place prépondérante des citations bibliques et néotestamentaires parmi ce corpus avant d'esquisser deux parallèles entre la méthode ockhamienne et celles de François d'Assise puis de Marsile de Padoue (sous-chapitre 2.3).

Maintenant que nous connaissons mieux la place et le rôle de l'œuvre, son contenu argumentatif et sa méthode, ainsi que l'importance des autorités scripturaires pour l'argumentation d'Ockham, nous pouvons nous lancer dans la dernière partie d'analyse philosophique de notre mémoire. Dans le chapitre 3, nous traiterons ainsi successivement du rôle épistémologique des *auctoritates* dans le livre d'Ockham, de l'originalité de l'épistémologie et de la méthode

argumentative ockhamienne et enfin des rapports dynamiques entre théologie, épistémologie et scientificité dans le *Breviloquium*. Nous pourrons finalement répondre à notre question de recherche (conclusion), afin de voir à quel point l'épistémologie de Guillaume d'Ockham se montre originale en regard de l'usage qu'elle fait des autorités, et principalement des autorités scripturaires, dans le *Breviloquium*.

### Chapitre 3 : Étude philosophique du *Breviloquium*

Nous avons vu dans quel contexte Guillaume d'Ockham choisit de se consacrer à la philosophie politique et comment il se consacre aux problèmes politiques des années 1330 à sa mort en 1347 (chapitre 1). Installé à la cour de Louis IV de Bavière, il s'intéresse notamment à la question de la séparation des pouvoirs et de leurs limites respectives. Ockham synthétise sa pensée à ce sujet dans son *Breviloquium de principatu tyrannico* (v. 1339-1341), dont nous avons analysé les objectifs, la structure et les arguments principaux (chapitre 2). Suivant l'étude contextuelle et interne du *Breviloquium*, c'est surtout l'ancrage de l'œuvre dans son contexte (historique et théorique) et dans son milieu (intellectuel) qui a été souligné. Dans notre deuxième chapitre, nous avons amorcé une réflexion sur l'originalité du *Breviloquium*, mais le mode descriptif choisi n'a pas permis de mener à terme cette réflexion.

Dans le présent chapitre, nous jugerons de manière critique la qualité, la force et l'originalité du *Breviloquium*<sup>292</sup>. Pour ce faire, nous commencerons par montrer le rôle spécifique des *auctoritates* dans le livre d'Ockham et en quoi leur usage par l'auteur insuffle un caractère propre au livre tout en renforçant son argumentaire. Nous verrons comment Ockham oppose l'autorité de l'Évangile à celle du pape et comment, à l'aide de sa lecture littérale de l'Évangile, il met en place une épistémologie originale (sous-chapitre 3.1). Ensuite, notamment par la comparaison avec les œuvres de certains contemporains, nous montrerons que les idées développées dans le *Breviloquium* et, plus encore, la méthode de celui-ci distinguent Ockham des autres penseurs politiques de son époque. Nous verrons de quelle manière les arguments d'Ockham, leur articulation réciproque et leur intégration dans son procédé épistémologique distinguent notre auteur des autres penseurs du début du XIV<sup>e</sup> siècle (sous-chapitre 3.2). Enfin, nous constaterons comment l'originalité épistémologique et argumentative d'Ockham le mène, notamment dans le

---

<sup>292</sup> Pour ce faire, trois livres se révèlent particulièrement utiles, malgré qu'aucun ne soit consacré exclusivement au *Breviloquium*. Le livre de KNYSH, George. *Fragments of Ockham Hermeneutics*, Winnipeg, WCU Council of Learned Societies, 1997, offre de nombreux éléments concernant l'herméneutique ockhamienne et son usage des autorités néotestamentaires et évangéliques, par un bon spécialiste de l'œuvre politique d'Ockham. Le livre de SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, issu d'une thèse de doctorat, offre quant à lui une lecture clairvoyante de l'œuvre politique ockhamienne tout en contextualisant longuement celle-ci et en la comparant avec les travaux de différents contemporains d'Ockham. Enfin, l'œuvre d'OTTAVIANI, Didier. *La naissance de la science politique. Autour de Marsile de Padoue*, Paris, Garnier, 2018, offre une excellente présentation du milieu intellectuel de Marsile, de son épistémologie et de la naissance de la « science politique » dans les années 1320. Ce dernier ouvrage permet de nombreuses réflexions croisées avec nos propres recherches.

*Breviloquium*, à produire une articulation innovante entre théologie, épistémologie et scientificité. Cette originalité d'Ockham n'est comparable<sup>293</sup>, à son époque, qu'à celle de Marsile de Padoue. Nous montrerons plus précisément de quelle façon la théologie ockhamienne liée à son épistémologie permet de produire un discours « vrai » ou scientifique (sous-chapitre 3.3).

Suivant ce troisième et dernier chapitre, nous pourrions récapituler les acquis du présent mémoire et répondre à notre question de recherche. Nous confirmerons donc, au meilleur de nos connaissances, l'originalité épistémologique d'Ockham dans le *Breviloquium*, notamment en regard de sa façon de faire usage des autorités néotestamentaires. Nous ouvrirons enfin sur la postérité de l'œuvre politique et de l'épistémologie d'Ockham (conclusion).

### 3.1 Le rôle épistémologique des *auctoritates*

Guillaume d'Ockham, dans le *Breviloquium*, fait appel à de nombreuses autorités (*auctoritates*) – scripturaires, patristiques, canoniques et juridiques notamment – afin d'exposer les thèses de ses adversaires ainsi que pour défendre ses idées propres<sup>294</sup>. Toutes les autorités employées par Ockham n'ont pas le même rôle ni le même statut dans son argumentaire. Nous allons maintenant voir l'usage spécifique que fait Ockham de ces différentes autorités, comment et pourquoi il les emploie, et quel est leur usage épistémologique dans le contexte du *Breviloquium*. Nous soulignerons notamment l'opposition entre l'autorité de l'Évangile, qui prouve selon Ockham l'autonomie de l'empire et celle du pape, ainsi que son approche littéraliste lorsqu'il pratique l'herméneutique.

---

<sup>293</sup> Nous procéderons à une comparaison partielle, uniquement avec certains des penseurs politiques les plus connus du début du XIV<sup>e</sup> siècle. Si d'autres auteurs ont fait montre d'une originalité comparable à celle de Guillaume et de Marsile, ils n'ont pas connu la même notoriété de leur vivant ni postérieurement. La comparaison avec Marsile de Padoue est faite depuis longtemps, mais concerne en général les arguments et conclusions « laïcistes » des deux auteurs, plus rarement leur méthode. Voir par exemple LAGARDE, Georges de. « Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham I et II » in *Revue des sciences religieuses*, t. 17, 1937, pages 168-185 et 428-454.

<sup>294</sup> Pour une présentation du rôle des autorités dans la pensée politique d'Ockham, on pourra consulter LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome V : Guillaume d'Ockham, critique des structures ecclésiastiques*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1963, pages 147-157. Ce court passage a l'avantage d'offrir une synthèse concernant ce problème par un des plus éminents spécialistes des textes politiques ockhamiens. Si de Lagarde expose trois autorités principales chez Ockham, l'Écriture, la raison et les affirmations de l'Église universelle, cette troisième source sera négligée par notre auteur dans le *Breviloquium*, puisqu'il considère que les papes qui lui sont contemporains tombent dans l'hérésie et que dans ce cas précis, les vérités de l'Église universelle doivent être retrouvées dans l'Écriture grâce à la raison théologique. Voir ci-dessous.

Ockham affirme, dès le *Prologue* de son ouvrage, le devoir qu'il a de montrer les limites du pouvoir du pape, démonstration nécessaire au bien-être de l'ensemble des fidèles et des infidèles, les premiers pour qu'ils ne subissent pas un joug excessif et les seconds, pour qu'ils ne soient pas détournés de la « vraie foi » en raison des abus du Saint-Père. Ce travail de délimitation du pouvoir pontifical relève, comme nous l'avons vu, des théologiens<sup>295</sup> et non du pape lui-même. D'entrée de jeu, Ockham spécifie que l'autorité que devront employer les théologiens – une autorité qui doit être supérieure à celle du pape puisqu'elle jugera les limites de l'action de celui-ci – est celle des Écritures saintes et en particulier de l'Évangile, où sont rapportés les propos du Christ lui-même, dont ceux concernant les pouvoirs qu'il cède à Pierre (et par extension à ses successeurs). On lit dans le *Prologue* qu'Ockham ne dira, « en connaissance de cause, absolument rien qui soit contraire à la foi qui nous a été transmise par le Christ et les apôtres ». Il ajoute que, « quant aux choses qui sont certaines soit par le témoignage des Saintes Écritures, soit par l'évidence de la raison », il ne les soumet « à aucune censure car, pour celles-là, il ne s'agit que de les approuver et non pas de les corriger en aucune façon<sup>296</sup> ». La prépondérance de l'autorité scripturaire, et nominalement néotestamentaire, est clairement exprimée dès le début de l'ouvrage<sup>297</sup>. C'est selon nous le fondement axiologique de l'épistémologie ockhamienne qui est exposé ici. Cette référence « première » de vérité doit être saisie et interprétée par la raison humaine dans une perspective à la fois littérale, d'évidence et de rigoureuse logique. Ainsi, Ockham expose son cadre épistémologique que nous pouvons, dans un premier temps, schématiser ainsi : Écritures saintes (source de vérité) – reçue littéralement et évidemment – traitées par la raison (logique) – donnant accès au savoir spirituel et temporel. Il y a un procédé épistémologique évident pour Ockham, qui reconnaît *de facto* l'Écriture sainte comme source de pure vérité, qu'il s'agit alors de saisir dans son sens littéral, lui-même analysé puis compris par la raison humaine (logique). Cette saisie sera l'œuvre des théologiens qui ont le meilleur entendement en ce domaine grâce à leur formation.

---

<sup>295</sup> Voir la section 2.1.2 du présent mémoire.

<sup>296</sup> Ces deux citations proviennent de la deuxième moitié du *Prologue* du *Breviloquium*. Voir GUILLAUME D'OCKHAM. *Court traité du pouvoir tyrannique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, page 96.

<sup>297</sup> C'est aussi pourquoi Ockham accorde une si grande importance à la réfutation des arguments scripturaire des hiéocrates. L'obsession scripturaire d'Ockham, y compris dans ses réfutations, est bien relevée par l'éditeur du texte du *Breviloquium*, Hilary S. Offler : « Though *Breviloquium* has already dealt with Matthew 16, 18-19 and John 21, 17, in the course of book V Ockham continues to refute arguments drawn from Scripture for the papalists' case that the empire is subordinate in temporal affairs to the pope. » Voir WILLIAM OF OCKHAM, *Opera Politica IV*, éd. H. S. Offler, Oxford, Oxford University Press, 1997, page 85.

Ockham offre à nouveau une expression de la nécessité de son enquête et de sa méthode lorsqu'il affirme : « Si ces injonctions [du pape] outrepassent les limites ou la mesure du pouvoir apostolique, il est parfois permis – et il est parfois même nécessaire – de leur résister, non pas avec un orgueil obstiné, mais avec modération.<sup>298</sup> » Notre auteur précise encore de quelle manière l'autorité de l'Écriture doit déterminer les pouvoirs et les devoirs du pape et du prince lorsqu'il dit : « Tout observateur compétent des droits impériaux qui aura prêté une attention soignée à ce qui précède sera convaincu que ces droits impériaux doivent être défendus par le moyen des Écritures sacrées, et qu'en entreprenant de lutter contre ces droits, on commet non seulement l'injustice, l'iniquité et l'erreur, mais on tombe également dans les égarements de l'hérésie. D'où il apparaît clairement qu'une telle matière ne doit pas être négligée par les catholiques, mais que ceux-ci doivent au contraire l'étudier avec le plus grand soin.<sup>299</sup> » L'imbrication entre la nécessité de connaître les limites des deux pouvoirs, l'Écriture comme référence concernant cette question et le travail logique permettant de saisir adéquatement le véritable sens de l'Écriture s'exprime une nouvelle fois ici<sup>300</sup>. Cette prépondérance épistémologique de l'Écriture sainte ainsi que de la logique est tellement fondamentale pour Ockham qu'il y revient pratiquement dans chacun des livres<sup>301</sup> du *Breviloquium*, soit à chaque nouveau problème qu'il doit aborder.

La hiérarchisation des autorités proposée par Ockham est centrée autour de la parole du Christ, la plus absolue et certaine autorité qui soit<sup>302</sup>. En amont de la parole du Christ (exprimée dans l'Évangile) se trouve l'Ancien Testament. Celui-ci, nous instruisant sur l'existence du peuple juif et annonçant la venue du Christ ainsi que le procès de rédemption chrétien, nous apporte des connaissances morales, mais ne peut servir de fondement à l'organisation temporelle du monde chrétien ni imposer des cérémonies ou des liturgies. Ainsi, les exemples de la supériorité de la dignité sacerdotale sur la dignité royale que nous pouvons trouver dans l'Ancien Testament, par

---

<sup>298</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 175.

<sup>299</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 231.

<sup>300</sup> Nous avons exposé les modalités de cette logique ockhamienne dans la section 2.2.2 du présent mémoire. L'originalité de celle-ci sera à nouveau mise en valeur grâce à quelques comparaisons avec l'épistémologie d'autres auteurs au sous-chapitre 3.2.

<sup>301</sup> Pour les passages les plus explicites concernant l'autorité de l'Écriture sainte et la lecture littérale et logique, relevant donc de « l'évidence », qui doit être faite de l'Écriture selon Ockham, on consultera notamment GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 96, 107, 108, 112, 148, 191-192, 231 et 273.

<sup>302</sup> Notons qu'Ockham argumente toujours, de son point de vue, en accord avec la tradition – dont la part la plus certaine reste l'Évangile – malgré les accusations voulant qu'il se soit détourné de la tradition et de l'autorité qui en découle. « [Ockham's] sharpest personal attacks were delivered on behalf of Christian orthodoxy, and his demand for institutional justice was also an attack on what he perceived as disturbances of the traditional order. » MCGRADY, Arthur S. *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974, page 228.

exemple l'établissement, puis la déposition de Saul comme roi par le grand prêtre Samuel ou l'établissement de David comme roi, toujours par Samuel, ne peuvent pas être invoqués pour prouver la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel dans la Nouvelle Loi<sup>303</sup>. D'une manière semblable, les lectures mystiques qui peuvent être avancées, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, n'ont pas de valeur absolue en elles-mêmes<sup>304</sup> et ne peuvent que confirmer un autre passage explicite et évident de l'Écriture. Les lectures mystiques, si elles sont utiles à l'édification des fidèles, ont un statut épistémologique inférieur aux lectures littérales de l'Écriture qui doivent toujours être privilégiées en dernière instance<sup>305</sup>. Ockham dit au sujet de telles lectures mystiques : « Ces sens mystiques, qui peuvent être forgés par la force de l'esprit humain et sans aucune révélation divine, ne sont pas d'une autorité telle qu'ils doivent être allégués pour étayer les choses qui font l'objet de contestations, à moins qu'il ne soit possible de les prouver de manière irréfutable par d'autres passages de l'Écriture sacrée ou par une raison manifeste.<sup>306</sup> » Ainsi, deux des autorités pourtant très considérées à l'époque d'Ockham, celle de l'Ancien Testament et celle de la lecture mystique de l'Écriture, se voient octroyer une valeur épistémologique nettement inférieure à celle de la lecture littérale du Nouveau Testament, de l'Évangile en particulier, dans le *Breviloquium*.

Si nous poursuivons notre analyse de la valeur épistémologique des différentes autorités dans le livre d'Ockham, en nous éloignant un peu plus du « centre évangélique », nous trouvons les autorités patristiques. Celles-ci n'ont clairement pas le même statut de « source de vérité » pour Ockham, mais se voient accorder une certaine crédibilité interprétative. Ainsi, Ockham réfère à Augustin 33 fois, à Jean Chrysostome huit fois, à Ambroise cinq fois et à Jérôme cinq fois. Ces Pères de l'Église, qui s'emploient à comprendre le sens authentique des Écritures et qui se trouvent plus proches temporellement de la source évangélique, sont nettement plus cités que les docteurs médiévaux dans le *Breviloquium*. Sur ce point, Ockham ne diffère pas grandement de ses contemporains qui tous privilégient les auteurs anciens aux dépens des auteurs plus

---

<sup>303</sup> Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique, Livre V*, chap. 7, pages 283-287.

<sup>304</sup> Ces lectures jouent pourtant un rôle important dans les débats politiques du XIV<sup>e</sup> siècle, les théologiens hiéocratiques en faisant particulièrement usage. Pour un exemple de lecture mystique, celle dite « des deux glaives » et tirée de *Matthieu 26, 52*, qui prétend que le glaive temporel est soumis au glaive spirituel, on consultera LECLER, Joseph. « L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Âge » in *Recherches de science religieuse*, t. 21, 1931, pages 299-329 et t. 22, 1932, pages 150-177 et 280-303. C'est exactement ce genre d'interprétations mystiques qu'Ockham considère comme sans valeur en elles-mêmes.

<sup>305</sup> Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique, Livre V*, chap. 3, pages 271-274.

<sup>306</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 273.

contemporains<sup>307</sup>. La surreprésentation d'Augustin dans ce corpus s'explique de deux manières : d'abord, en raison de l'immense autorité dont il jouit au Moyen Âge, encore au XIV<sup>e</sup> siècle malgré l'importance de plus en plus marquée de la pensée de Thomas d'Aquin ; ensuite, parce que le Père d'Hippone défend plusieurs thèses chères à Ockham, dont celle de l'autonomie de l'empire et celle de l'origine humaine (mais voulue par Dieu) de l'empire. Cette conjonction de l'autorité d'Augustin et de ses positions semblables en plusieurs points à celles d'Ockham explique la surreprésentation du premier dans l'œuvre du second.

Une autre autorité, plus contemporaine, que nous retrouvons onze fois sous la plume d'Ockham, est le théologien Bernard de Clairvaux. Celui-ci est, comme Augustin, employé par Ockham tant en raison de son autorité que de certaines positions qu'il partage avec notre auteur. Peut-être aurait-il été moins cité si Ockham n'avait vu chez Bernard l'emploi d'une méthode semblable à la sienne<sup>308</sup>. Il commente ainsi : « Parce que son jugement [à saint Bernard] est fondé sur les Écritures divines, sur l'enseignement des saints, et sur des raisons qui tirent leur appui des textes sacrés et d'arguments dictés par l'évidence de la raison, je pense qu'il faut le préférer à toutes les assertions du pape – ou de quiconque – qui ne sont pas appuyées sur l'Écriture sainte.<sup>309</sup> » Ainsi, Bernard sert à la fois d'autorité venant confirmer certaines thèses d'Ockham, dont celle concernant la séparation des pouvoirs, et de faire-valoir à la méthode même de Guillaume. Le passage cité est très instructif en ce sens et permet de voir une stratégie argumentative d'Ockham grâce à laquelle il justifie sa méthode et sa défiance envers le pape sous prétexte que c'est la méthode et l'argumentaire de Bernard qui sont opposés au Saint-Père. Quant aux autres docteurs médiévaux, ils sont négligés par notre auteur qui ne les cite jamais plus de quatre fois (c'est le cas de Bède le Vénérable). Par ailleurs, si le pape Jean XXII est cité huit fois, ce n'est que pour exposer ses erreurs et hérésies.

---

<sup>307</sup> Pour la double raison que les auteurs anciens sont plus proches de la vérité christique dans le temps et que « l'ancienneté confère l'honorabilité », que les vérités exposées par les Pères ont donc été reçues et acceptées par des générations de théologiens qui en ont reconnu la valeur, conférant ainsi un surplus de crédibilité aux auteurs anciens et à leurs thèses.

<sup>308</sup> Notons qu'Ockham cite aussi Augustin quant à une question épistémologique : « Comme en atteste Augustin dans son *Commentaire sur Jean* (dist. 8, *Quo Iure*), c'est dans les Écritures divines que nous trouvons le droit de Dieu. Les œuvres du Christ sont inscrites dans ces Écritures divines. Il appartient donc aux théologiens, qui étudient les Écritures divines, de dire quel est le pouvoir que le pape détient en vertu du droit divin et de la seule ordonnance du Christ. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 107.

<sup>309</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 148. Sur une autre ressemblance entre l'herméneutique de Bernard et celle de Guillaume, à savoir le sens tropologique (ou moral) à attribuer à l'Ancien Testament, on pourra consulter LUBAC, Henri de. *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959, vol. 2, pages 586-598.

Le dernier corpus autoritaire auquel réfère Guillaume d'Ockham est celui des canons anciens et médiévaux. Nous avons exposé le caractère sibyllin de ce corpus<sup>310</sup>, qui est souvent cité afin de montrer que telle question n'était pas ignorée du droit canon, mais rarement à des fins strictement argumentatives. Ainsi, les quelques 169 citations du *Corpus Iuris Canonici* n'apportent que peu d'éléments déterminants dans l'argumentation ockhamienne telle que déployée dans le *Breviloquium* et ne sauraient être mises en équivalence avec les 186 citations du Nouveau Testament ou même avec les 98 citations de l'Ancien Testament qu'on trouve dans le livre. Leur statut épistémologique en est un de référencement, voire de référence bibliographique servant à montrer à quel endroit telle question a été traitée, plutôt qu'un de source de vérité ou de confirmation de véracité. Autrement dit, le droit canon intéresse Ockham comme une somme à laquelle il est de bon ton de référer, mais pas comme à une source de savoir comparable à celle de l'Écriture ou même de certains Pères de l'Église<sup>311</sup>.

En regard de ce qui a été dit, c'est donc l'Écriture divine qui servira de fondement à toute connaissance certaine concernant les droits et les devoirs du pape comme du prince et il reviendra aux théologiens de confirmer, suivant la logique, comment il faut comprendre les enseignements des Écritures concernant ces questions. C'est ce qu'Ockham affirme en toutes lettres : « Comme en atteste Augustin dans son *Commentaire sur Jean* (dist. 8, *Quo Iure*), c'est dans les Écritures divines que nous trouvons le droit de Dieu. Les œuvres du Christ sont inscrites dans ces Écritures divines. Il appartient donc aux théologiens, qui étudient les Écritures divines, de dire quel est le pouvoir que le pape détient en vertu du droit divin et de la seule ordonnance du Christ.<sup>312</sup> » Un exemple tout à fait caractéristique de la manière dont Ockham conclut une argumentation grâce à une citation néotestamentaire se trouve au chapitre 3 du *Livre III*, alors qu'il prouve qu'une véritable seigneurie existe chez les infidèles et que toute seigneurie, dont l'empire, ne découle pas directement de Dieu ni de l'Église. Ockham conclut ainsi : « J'en viens maintenant au Nouveau Testament, par lequel on montrera très clairement qu'il existait, chez les infidèles, une véritable juridiction temporelle et une véritable seigneurie des choses temporelles. La vérité, elle-même dit

---

<sup>310</sup> Voir le sous-chapitre 2.3 du présent mémoire.

<sup>311</sup> Pour le détail des chiffres cités, voir l'Annexe 1 du présent mémoire, qui présente en quatre tableaux un relevé systématique de l'ensemble des citations (556) ainsi que le poids relatif de chaque type de citations et des différents auteurs cités. Pour une analyse détaillée de ces données, voir le sous-chapitre 2.3 du présent mémoire.

<sup>312</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 107. Voir aussi le chapitre 8 du *Livre I* : « S'il s'élève une question touchant le pouvoir que le pape prétend détenir en vertu du droit divin, c'est principalement aux Écritures divines qu'il convient d'avoir recours et non aux lois ni aux canons. », page 108.

en effet (Matt. 22) : *Rendez à César ce qui est à César*. Par ces paroles, il apparaît que le Christ a affirmé que certaines choses appartenaient véritablement à César.<sup>313</sup> » Ainsi, après avoir sapé les arguments de ses adversaires et présenté des preuves moins convaincantes en faveur de sa thèse, Ockham clôt la question par la plus claire et la plus convaincante citation évangélique qu'il trouve. Un tel passage est optimal en regard de la manière ockhamienne, puisqu'il est parfaitement clair, évangélique, donc vrai, et demande à être lu et compris littéralement.

En somme, cherchant toujours la vérité dans l'Évangile avec l'aide de la raison, Ockham peut dire : « Cependant, si l'on a un doute, il convient de suspendre son opinion et de chercher la vérité avec un zèle scrupuleux ; si cela est expédient, on peut même le faire en discutant publiquement la sentence du pape, non pas avec l'intention de révoquer en doute quelque chose qui doit être certain, comme sont tous les articles qu'il faut explicitement croire, mais dans l'intention de parvenir à la vérité par la discussion. En effet, quelle que soit l'autorité du pape, la vérité doit toujours lui être préférée, surtout dans les choses qui sont connues pour relever du droit divin. » L'autorité suprême reste l'Évangile, qui doit être préféré à toute autre ; elle se doit d'être comprise par la raison, que les théologiens possèdent le mieux en ces domaines. Jean-Fabien Spitz, dans son introduction au *Breviloquium*, présente ainsi cette méthode propre à Ockham (alors que le philosophe définit les limites du pouvoir de Pierre et de ses successeurs) : « Ockham, on l'a dit, va pratiquer une approche conjointement scripturaire et rationnelle : les exceptions au pouvoir de Pierre vont être déterminées tout d'abord par l'impératif de compatibilité avec les autres passages de l'Écriture, suivant le principe selon lequel il est impossible que la commission pétrine porte sur des choses dont l'Écriture dit clairement ailleurs que le Christ n'a pas voulu les donner à Pierre. Elles vont être déterminées ensuite par l'appel à la raison, puisqu'il est en effet impossible que le Christ ait confié à Pierre un pouvoir dont l'exercice eut été en contradiction avec sa mission principale, qui était de prêcher et d'enseigner la loi évangélique et de dispenser les sacrements.<sup>314</sup> »

Guillaume d'Ockham offre donc une épistémologie fondée sur l'Évangile ainsi qu'une lecture littéraliste de celui-ci, un cadre lui permettant d'argumenter contre le pape et de supplanter

---

<sup>313</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 191-192.

<sup>314</sup> Voir l'introduction de Jean-Fabien Spitz dans GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 44. Pour un long développement concernant les rapports entre la raison et la foi dans l'œuvre d'Ockham, notamment l'œuvre politique, on consultera BAUDRY, Léon. « Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. XXIX, 1962, pages 33-92.

les arguments hiéocratiques. La valeur intrinsèque de l'Évangile<sup>315</sup> et le haut degré de certitude garanti par une lecture littérale et une analyse logique rigoureuse garantissent à Ockham l'obtention de résultats « vrais » et « irréfutables » quant aux questions qui retiennent son attention : ni les contre-arguments patristiques ou canoniques ni les lectures mystiques de l'Écriture ne peuvent contrebalancer le poids de la méthode (et des résultats) de Guillaume d'Ockham. C'est du moins ainsi que notre penseur perçoit et présente la valeur de sa méthode comme de ses résultats. L'intérêt de cette méthode est qu'elle permet d'atteindre la vérité, point névralgique pour comprendre la dynamique cognitive d'Ockham dans sa philosophie politique. Partant de la source la « plus vraie », l'Évangile, et en faisant la lecture la plus certaine (littérale et conforme à la logique stricte) et la plus transparente, le théologien est en mesure d'approcher au plus près la vérité, au sens fort du terme. Cette centralité de la vérité dans l'œuvre ockhamienne est la pierre de touche qui lie et stabilise les différents éléments de sa pensée politique. La nécessité de son enquête, le bénéfice commun que nous tirerons tous de ses résultats<sup>316</sup>, la source de son argumentation (l'Évangile), son épistémologie et son herméneutique littéraliste, convergent tous vers la vérité, sont tous au service de la vérité, ne trouvent leur sens qu'en fonction de la révélation de la vérité qu'ils peuvent offrir aux fidèles. Trouver et servir cette vérité, tels sont les desseins profonds de l'œuvre d'Ockham.

Le philosophe anglais, en effet, dans son œuvre politique et plus encore dans le *Breviloquium*<sup>317</sup>, propose une telle quête. Celle-ci s'inscrit en parfaite continuité avec tout ce que le philosophe a réalisé<sup>318</sup> depuis ses débuts anglais en passant par Avignon, de son adhésion aux thèses de Michel de Césène à sa rupture avec l'Église, puis enfin à sa défense acharnée de la doctrine michaéliste concernant la pauvreté du Christ et l'Ordre des Frères mineurs ainsi que l'autonomie de l'empire (à partir des années 1330). Tant dans ses œuvres logiques que philosophiques, Ockham a toujours été en quête de la vérité, ainsi que de la manière la plus certaine de rendre compte de celle-ci. Il a donc toujours privilégié une épistémologie épurée, logique et

---

<sup>315</sup> Sur les justifications de la foi présentées par Ockham, autrement dit sur les raisons de croire et de croire à la vérité évangélique en particulier chez le philosophe anglais, on consultera ROCQUES, Magali et Nicolas FAUCHER. « Les justifications de la foi d'après Guillaume d'Ockham » in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 62, 2015, pages 219-239.

<sup>316</sup> La connaissance (dans la mesure du possible) des desseins de Dieu concernant l'organisation temporelle et spirituelle du monde permettra aux fidèles et aux infidèles de vivre le plus justement possible et ainsi de participer au mieux au procès de rédemption voulu par Dieu pour ses créatures.

<sup>317</sup> En raison du caractère de synthèse et de quasi-testament politique de cette œuvre d'Ockham, et parce que l'auteur y offre sa propre opinion concernant les pouvoirs et devoirs respectifs du pape et du prince.

<sup>318</sup> Pour un aperçu de la continuité entre l'œuvre logique et l'œuvre politique d'Ockham, voir notamment l'article de BAUDRY, Léon. « Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. XII, 1939, pages 209-230.

transparente. Arrivé à un âge avancé<sup>319</sup>, Ockham poursuit la même quête de vérité, peut-être plus encore qu'auparavant. Vers 1339-1341, alors qu'il rédige le *Breviloquium*, il reste l'un des derniers franciscains dissidents vivant à la cour de Louis IV de Bavière<sup>320</sup>. S'il continue d'écrire, c'est pour rendre compte, une fois de plus, de la vérité. Notre auteur sait bien qu'à court terme, sa doctrine ne triomphera pas dans l'Église ; elle n'y triomphera d'ailleurs jamais. Pourtant, il est essentiel pour lui de poursuivre la quête de vérité et le combat contre ce qu'il perçoit comme les mensonges et les tromperies des papes Jean XXII et Benoît XII. Ockham a l'intime conviction que la vérité peut être trouvée et exposée et qu'il est essentiel qu'elle le soit. Son combat se veut donc au service de l'honnêteté. Guillaume n'a pas comme objectif fondamental de convaincre le pape, ni de développer un système original, ni encore d'écrire une œuvre novatrice. S'il arrive à convaincre les fidèles et s'il expose un système des droits et des devoirs du pape et du prince, c'est uniquement parce qu'il a exposé une irréfutable vérité qui se trouve déjà dans l'Évangile. À quel point la quête de vérité ockhamienne est authentiquement désintéressée (pour lui-même et pour l'empire qu'il sert), c'est une autre question<sup>321</sup>. Ce qui semble à tout le moindre acquis, c'est que l'objectif d'Ockham comme son épistémologie se veulent principalement au service de la vérité.

Nous pouvons maintenant tirer quelques conclusions de l'usage que Guillaume d'Ockham fait dans le *Breviloquium* des diverses autorités qui s'y trouvent (scripturaires, patristiques, canoniques et juridiques entre autres). Ockham privilégie clairement l'autorité scripturaire, comme nous l'avons vu, et en particulier celle de l'Évangile. Une analyse statistique (sous-chapitre 2.3) et une analyse contextualisée de l'usage des citations évangéliques (sous-chapitre 3.1) prouvent que celles-ci ont un rôle épistémologique fondamental dans l'argumentaire d'Ockham tout au long du *Breviloquium*. Il semble que ce choix repose sur le caractère de véracité essentielle supérieur

---

<sup>319</sup> Guillaume d'Ockham est né vers 1285-1288, il a donc plus de 50 ans lorsqu'il rédige le *Breviloquium*, un âge respectable pour un homme de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Pour le détail de la biographie d'Ockham, voir la section A de l'introduction du présent mémoire.

<sup>320</sup> Bonagrazia de Bergame décède en 1340, Michel de Césène en 1342. Ces deux franciscains dissidents semblent être les derniers survivants, mis à part Ockham, de la « révolte » de 1328 qui a vu une partie de la direction de l'Ordre fuir nocturnement Avignon pour rejoindre la cour de l'empereur Louis IV, rompant de fait avec l'Église. Pour le détail de cet épisode, voir le chapitre 1 du présent mémoire qui expose le contexte historique (1.1) et le contexte théologico-politique (1.2) dans lequel a été rédigé le *Breviloquium*. On consultera par ailleurs MOORMAN, John. *The Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford, Clarendon Press, 1968, chapitres 25 et 26, pages 307-338.

<sup>321</sup> Nous avons traité succinctement de cette problématique au chapitre 1 du présent mémoire, notamment des intérêts convergeant d'Ockham et de Louis IV de Bavière alors qu'ils sont tous deux en conflit avec le pape et qu'Ockham réside à la cour de l'empereur (section 1.2.2). Sur l'objectif du *Breviloquium* en regard de l'obéissance dans laquelle se trouve Ockham envers l'empereur, voir la section 2.1.1.

accordé à l'Évangile par le philosophe puisque c'est dans l'Évangile que la parole du Christ elle-même se fait entendre. Nous avons ensuite vu comment la source évangélique est lue et comprise de manière littérale. L'épistémologie d'Ockham se fonde alors sur une herméneutique littéraliste, elle-même soutenue par une logique rigoureuse, dans le dessein de rendre compte au mieux de la vérité évangélique. L'Évangile et la méthode de lecture ockhamienne deviennent ainsi les deux outils du philosophe au service de la vérité. Nous avons exposé au sous-chapitre 2.1 les objectifs du *Breviloquium* en regard du contexte de rédaction, de l'œuvre politique globale d'Ockham et des buts internes du livre. Nous pouvons maintenant ajouter que la méthode d'Ockham nous enseigne que ces différents objectifs sont eux-mêmes au service d'une quête de vérité. En somme, les buts d'Ockham, sa méthode, ses résultats renvoient tous dans son esprit à la recherche de la vérité qui permet lorsqu'elle est découverte d'ordonner convenablement notre monde pour le bien-être des fidèles et des infidèles et crée les « conditions optimales » pour le salut commun. La vérité révélée, qu'expose Ockham grâce à sa rigoureuse épistémologie, s'oppose sans aucun doute à ce qui est prêché par les papes contemporains d'Ockham. Cette confrontation, qui semble *a priori* très intéressée en regard des rapports d'Ockham avec l'empereur Louis IV, est pourtant présentée, et selon toute vraisemblance perçue, par Ockham, comme une lutte pour la vérité.

Maintenant que nous avons analysé le *Breviloquium de principatu tyrannico* sous plusieurs angles (contextes de rédaction, objectifs, structure, arguments principaux, présence et rôles des *auctoritates*, notamment scripturaires, et épistémologie), nous devons voir de quelle manière cette œuvre est caractéristique de la philosophie politique des années 1330-1340 en Europe centrale ou si au contraire elle se distingue par son contenu et sa méthode. Cette analyse comparative, par laquelle nous espérons mettre en valeur l'originalité épistémologique de l'ouvrage, fait l'objet du sous-chapitre 3.2. Nous verrons finalement, au sous-chapitre 3.3, comment l'œuvre politique ockhamienne offre une nouvelle dynamique entre théologie, épistémologie et scientificité.

### **3.2 Originalité épistémologique du *Breviloquium***

Arrivés à ce point dans notre recherche, si nous voulons mettre en valeur l'originalité épistémologique de Guillaume d'Ockham dans le *Breviloquium*<sup>322</sup>, nous devons poursuivre par

---

<sup>322</sup> Plus largement, l'originalité de l'œuvre politique d'Ockham ainsi que sa volonté d'innovation épistémologique sont soulignées à juste titre en conclusion de l'importante monographie (probablement la plus citée actuellement dans les recherches concernant la pensée politique d'Ockham) d'Arthur S. McGrade : « [Ockham's work] was a deliberate

comparaison avec des œuvres et des auteurs contemporains de cet ouvrage. Pour ce faire, nous procéderons en deux temps. Nous analyserons d'abord certains des arguments anti-hiérocratiques les plus originaux du *Breviloquium* et tenterons de prouver qu'ils se démarquent d'argumentaires ayant le même thème chez d'autres auteurs<sup>323</sup>. Nous pourrions ainsi voir qu'Ockham développe des contenus argumentatifs originaux<sup>324</sup>, que ce soit dans ses réfutations ou ses affirmations positives (section 3.2.1). Nous proposerons ensuite une comparaison entre l'épistémologie ockhamienne, telle qu'analysée ci-dessus (sous-chapitre 3.1), et quelques systèmes argumentatifs représentatifs de la philosophie politique de l'époque d'Ockham. Nous esquisserons ainsi quelques comparaisons avec des auteurs tels que Gilles de Rome (vers 1243-1316) et Jacques de Viterbe (vers 1255-1308), tous deux hiérocrates, Jean de Paris<sup>325</sup> (vers 1255-1306) et Dante Alighieri (1265-1321), plus favorables à l'autonomie de l'empire, et enfin Marsile de Padoue<sup>326</sup> (vers 1275-1343), exact contemporain de Guillaume d'Ockham et lié intellectuellement à lui par ses thèmes et ses

---

attempt to produce something new – new leadership in the Church, a newly effective and newly understood central secular power, and a general conception of spiritual government in keeping with Biblical foundations and contemporary experience. In contending that papal government was properly a dignified rulership over free subjects, he employed a concept of freedom different from traditional theological ideas. Besides finding support in the New Testament, however, Ockham's view of freedom as individual self-direction corresponded with current philosophical developments and with new possibilities for autonomous life actually present on the European scene. ». MCGRADE, *The Political Thought of William of Ockham*, page 229.

<sup>323</sup> Ce ne sera pas le thème des rapports entre le pape et le prince qui nous servira à juger de l'originalité de l'œuvre d'Ockham. Ce thème est en effet « classique » depuis le Moyen Âge central et connaît même une popularité particulière depuis la fin du XIII<sup>e</sup> siècle ; d'où notre intérêt pour les types d'arguments puis les systèmes épistémologiques sollicités par les auteurs politiques des années 1330. Sur la popularité du thème des deux pouvoirs (et de leurs limites respectives), voir par exemple OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, page 25.

<sup>324</sup> Le contenu argumentatif du *Breviloquium* a été très clairement exposé et schématisé par HAMMAN, Adalbert. *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam : étude sur le Breviloquium*, Paris, Éditions franciscaines, 1942. Cet auteur offre une reprise synthétique, pour chaque question abordée dans le *Breviloquium*, des données du problème, des arguments hiérocratiques, de la discussion de ceux-ci, des contre-arguments d'Ockham et enfin de la « solution du problème » telle qu'énoncée par le philosophe. Mis à part le pastiche de la question scolastique parfois un peu maladroit, cette manière de présenter les arguments ockhamiens se révèle fort utile et reste une solide référence pour saisir la dynamique argumentative à l'œuvre dans le *Breviloquium*. Voir aussi notre sous-chapitre 2.2, qui décrit le plan et la structure du livre (2.2.1) ainsi que la méthode et les arguments principaux de celui-ci (2.2.2).

<sup>325</sup> L'œuvre du dominicain Jean de Paris annonce certains principes épistémologiques présents chez Guillaume d'Ockham. La comparaison entre les deux auteurs permet donc de mieux saisir l'originalité partagée des deux hommes, mais aussi leurs différences. Sur Jean et son principal traité, voir la bonne introduction de John A. Watt à JOHN OF PARIS. *On Royal and Papal Power*, trad. J.A. Watt, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971, pages XI-XLIX.

<sup>326</sup> La comparaison avec Marsile sera particulièrement développée puisque ce dernier et Ockham, seuls à leur époque, produisent une épistémologie tendant à la scientificité dans le domaine politique. Les deux, liés malgré eux, font donc figure d'exception à leur époque. Ockham se distingue par contre de Marsile par l'application de son épistémologie « scientiste » quasi exclusivement à l'Évangile (voir ci-dessous, section 3.2.2). Dans son ouvrage, OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, expose clairement l'originalité épistémologique de Marsile de Padoue tout en expliquant l'origine des thèses et de la méthode de celui-ci. Nous essaierons, de la même manière mais à une échelle réduite, de démontrer l'originalité d'Ockham sans le dissocier de son milieu.

conclusions. Cette seconde section (3.2.2) se concentrera sur la comparaison des systèmes épistémologiques de ces penseurs, avec un relatif désintérêt pour le contenu argumentaire de leurs œuvres.

À la suite de ces comparaisons, nous pourrions enfin conclure le présent mémoire par la mise en valeur de la dynamique novatrice à l'œuvre dans la pensée politique d'Ockham, notamment dans le *Breviloquium* (sous-chapitre 3.3). Nous verrons que le nouveau rapport entre théologie, épistémologie et scientificité proposé par Ockham ne se rencontrait à son époque que chez Marsile de Padoue, parfait contemporain d'Ockham et son concitoyen à Munich dans les années 1330. Que les deux hommes aient donc développé cette épistémologie originale de manière concomitante n'est en rien étonnant et n'enlève rien à l'effort original d'Ockham.

### 3.2.1 Le renouveau de l'argumentaire anti-hiérocratique chez Ockham

Dans les quatre tomes de *La raison scolastique*<sup>327</sup>, l'historien Alain Boureau propose une genèse scolastique des concepts fondamentaux de la science politique moderne et surtout de l'État-nation. L'auteur s'attarde entre autres à montrer que plusieurs réflexions politiques généralement attribuées au XVI<sup>e</sup> siècle étaient déjà présentes chez les scolastiques. Il affirme par ailleurs que des thèmes politiques comme celui de la séparation des pouvoirs ne sont pas originaux vers 1300 – ce que nous croyons aussi – tout en minimisant l'originalité propre des auteurs politiques de cette époque<sup>328</sup>. Boureau n'en affirme pas moins, au sujet de la réflexion d'Ockham sur l'État laïc, dès le premier tome de *La raison scolastique* : « Guillaume d'Ockham, pourtant plus réservé que Marsile de Padoue sur l'éminence de l'empire qui l'hébergeait depuis 1328, donnait la même finalité défensive au pouvoir civil : le gouvernement (*principatus*) est principalement orienté vers le gouvernant (*principi*) en vue de conserver l'amitié, la paix et la concorde, et de supprimer la discorde entre les sujets. Ce propos, émis par quelqu'un qui subissait constamment la persécution, n'avait rien d'un lieu commun.<sup>329</sup> » Cette originalité d'Ockham est par ailleurs étayée, dans la page dont est tirée cette citation, par une référence directe au *Breviloquium*. Ainsi, nous voyons d'entrée

---

<sup>327</sup> BOUREAU, Alain. *La raison scolastique (4 tomes)*, Paris, Les Belles Lettres, 2006-2016.

<sup>328</sup> Par exemple : « Les textes de Dante, de Marsile de Padoue et de bien d'autres, autour de 1300, ont fait l'objet d'études soutenues depuis longtemps ; l'attention la plus grande a été portée aux polémiques entre le roi de France et la papauté au début du XIV<sup>e</sup> siècle, qui ont engendré une importante littérature que l'on peut qualifier de politique. » Voir BOUREAU, Alain. *La religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350). La raison scolastique I*, Paris, Les Belles Lettres, 2006, page 114.

<sup>329</sup> BOUREAU, *La religion de l'État*, page 129.

de jeu que même sur un sujet commun à son époque (la théorisation du rôle de l'État, donc de ses devoirs et de ses pouvoirs), Ockham se voit reconnaître une originalité certaine, par un historien qui a pour but explicite de minimiser l'originalité des auteurs politiques des années 1300-1340 en les replaçant dans la filiation scolastique et le contexte plus large de leur époque.

Si Ockham a en effet des idées originales concernant le rôle de l'État, nous cherchons à mettre en valeur un autre plan de son particularisme, celui relevant de son épistémologie. Dans ce domaine aussi, Ockham fait montre d'une finesse peu commune à son époque. Il se démarque tant dans le choix de certains contenus, tel que son usage du chapitre 15 des *Actes des apôtres*<sup>330</sup>, dans la centralité évangélique de son argumentaire, que par certaines de ses stratégies argumentatives, dont celle consistant en la démonstration de l'illogisme de l'ensemble des arguments adverses afin de ne plus laisser comme conclusion logiquement défendable que sa propre thèse. Voyons certains exemples des techniques originales d'Ockham, dont la valeur propre a été mise en évidence par divers commentateurs<sup>331</sup> déjà.

Un exemple de l'originalité d'Ockham se trouve dans l'opposition qu'il montre entre l'Ancienne Loi vétérotestamentaire et la Nouvelle Loi évangélique<sup>332</sup> de liberté. En opposant ces deux lois, Ockham met en valeur l'impossibilité que la Nouvelle Loi puisse peser plus lourdement que l'Ancienne Loi et donc que Pierre et ses successeurs puissent imposer un joug équivalent ou supérieur à celui de l'Ancien Testament aux chrétiens ; le pape ne peut par extension imposer aucun devoir surérogatoire aux fidèles. Pour appuyer son propos, Ockham fait appel au chapitre 15 des *Actes des apôtres*, qui expose le conflit entre pharisiens convertis et païens convertis quant au maintien de la pratique de la circoncision dans le christianisme. Le premier groupe désire maintenir l'ancienne pratique alors que les païens convertis désirent la supprimer. L'apôtre Pierre commente ainsi le problème : « Vous le savez, frères, c'est par un choix de Dieu que, dès les premiers jours et chez vous, les nations païennes ont entendu de ma bouche la parole de l'Évangile et sont devenues croyantes. Dieu, qui connaît les cœurs, leur a rendu témoignage, quand il leur a donné,

---

<sup>330</sup> Pierre de Jean Olivi est un des rares philosophes de l'époque à faire appel directement à ce passage néotestamentaire dans le cadre d'une argumentation philosophique, mais il n'interprète pas le chapitre de la même manière qu'Ockham, y voyant un conflit entre Pierre et Paul. Pour l'usage de ce passage par Pierre de Jean Olivi, voir BOUREAU, *La religion de l'État*, page 163.

<sup>331</sup> Notamment Alain Boureau, Didier Ottaviani et Takashi Shogimen qui offrent tous trois des analyses comparatives éclairantes entre les contenus et les méthodes de divers auteurs politiques des années 1300-1340.

<sup>332</sup> Cette conception d'Ockham s'inscrit dans un contexte plus large de réflexion sur l'idéal apostolique dans l'Église du Moyen Âge tardif. À ce sujet, voir LEFF, Gordon. « The apostolic ideal in later medieval ecclesiology » in *Bulletin of Theological Studies*, t. 18, 1967, pages 58-82. La vision de l'Évangile comme loi de liberté est assez partagée chez les franciscains, mais l'usage argumentatif qu'en fait Ockham reste singulier.

comme à nous, l'Esprit saint. Sans faire la moindre différence entre elles et nous, c'est par la foi qu'il a purifié leurs cœurs. Dès lors, pourquoi provoquer Dieu en imposant à la nuque des disciples un joug que ni nos pères ni nous-mêmes n'avons été capables de porter ?<sup>333</sup> ». Après avoir mis en valeur le fait que la foi nouvelle ne doit pas imposer un joug excessif aux chrétiens, peu importe leur origine, Pierre conclut : « Je suis donc d'avis de ne pas accumuler les obstacles devant ceux des païens qui se tournent vers Dieu<sup>334</sup> », donnant raison à ceux-ci quant à l'abolition de la pratique de la circoncision. L'usage de ce passage par Ockham permet de voir au moins deux traits originaux caractéristiques de son argumentation dans le *Breviloquium*.

Il faut d'abord souligner le choix du passage lui-même : les *Actes des apôtres* sont en effet le livre le moins commenté du Nouveau Testament par les médiévaux au tournant des années 1300<sup>335</sup>. Ce choix est donc original en soi<sup>336</sup>, *a fortiori* dans un contexte de philosophie politique. La lecture qu'en donne Ockham est elle aussi novatrice. L'auteur avance que « c'est en raison du caractère insupportable de la servitude qu'elle comportait que la loi mosaïque ne devait pas être imposée aux fidèles » et que par conséquent « il ne convient pas d'imposer aux chrétiens un joug aussi lourd à porter, et fondant une servitude telle que fut celle de la loi mosaïque »<sup>337</sup>. Ockham oppose donc une loi mosaïque de servitude à une nouvelle loi évangélique de liberté. Avec la proclamation de cette nouvelle loi, nul ne peut être tenu à des devoirs surrogatoires ou à une action qui n'est pas essentielle à son salut. Ockham en conclut que l'Église, pâtre des fidèles, ne peut que guider ceux-ci, jamais leur imposer des devoirs excédant la nécessité de leur salut. C'est un des arguments principaux du philosophe, peut-être son plus récurrent et conséquent. Il affirme ainsi que l'Église n'a de rôle qu'en regard du salut des fidèles et qu'elle ne peut agir que lorsque cela est

---

<sup>333</sup> *Actes des apôtres* 15, 7-10.

<sup>334</sup> *Actes des apôtres* 15, 19.

<sup>335</sup> Alain Boureau note : « Le livre [des *Actes des apôtres*] fut fort peu commenté globalement au Moyen Âge, même si tel ou tel verset fut largement utilisé. Deux lectures principales, celle de Bède le Vénérable et celle de Hraban Maur, passèrent en partie dans la Glose ordinaire. Au XIII<sup>e</sup> siècle, c'était le livre biblique le moins commenté dans une véritable exégèse. » L'historien ajoute que « le commentaire de Pierre de Jean Olivi [sur les *Actes des apôtres* 15] fait exception ». Ockham est donc un des très rares commentateurs de son époque à faire usage de ce passage à des fins de philosophie politique. Par ailleurs, sa lecture du passage diffère foncièrement de celle d'Olivi qui voit dans le passage un affrontement entre Paul et Pierre, alors qu'Ockham y voit une affirmation de la (relative) liberté des fidèles sous la Nouvelle Loi proclamée par le Christ. Voir BOUREAU, *La religion de l'État*, pages 162-167 ; page 165 pour les citations.

<sup>336</sup> Guillaume d'Ockham réfère explicitement aux *Actes des apôtres* à 21 reprises dans le *Breviloquium* (sur un total de 186 citations néotestamentaires, ou encore 284 citations bibliques). Il réfère quatre fois au chapitre 15. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 119 et 120 (pour les occurrences au chapitre 15), ainsi que pages 144, 146, 192, 196, 197, 235, 256, 257, 265 et 292 (pour les occurrences aux autres chapitres). Voir l'Annexe 1 du présent mémoire pour le détail des citations présentes dans le *Breviloquium*.

<sup>337</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 119.

nécessaire au salut des fidèles, sans pouvoir excéder d'aucune manière ses limitations puisqu'elle agit dans le cadre de la loi évangélique de liberté, qui maximise elle-même la liberté des fidèles. C'est d'ailleurs cette théorie qui portera de nombreux et célèbres commentateurs modernes à présenter Ockham comme un précurseur de « l'individualisme moderne », condition nécessaire selon eux à la naissance de l'État contemporain<sup>338</sup>.

Cet exemple de l'usage argumentatif des *Actes des apôtres* 15 par Ockham met en valeur deux facteurs d'originalité de notre auteur : d'abord le choix de certaines références, ensuite les conclusions argumentatives qu'il tire de ces passages. L'originalité des références se rencontre par ailleurs même lorsqu'Ockham veut défendre une thèse moins audacieuse. Ainsi, lorsqu'il défend l'autonomie des pouvoirs séculiers face à l'Église, il n'invoque pas seulement le fameux passage de *Matthieu* 22, 21 : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu<sup>339</sup> », mais aussi – et fréquemment – le passage des *Actes* 25, 10-12, lorsque Paul en appelle à l'empereur pour être jugé<sup>340</sup>. Voyons maintenant quelques exemples supplémentaires montrant l'originalité des arguments d'Ockham par leur forme, leur contenu et leurs conclusions.

La manière dont Ockham cherche à circonscrire le pouvoir temporel du pape, questionnement qui occupe tout le *Livre II* du *Breviloquium*, exemplifie aussi l'originalité épistémologique de notre auteur<sup>341</sup>. Ockham procède essentiellement en trois temps<sup>342</sup>, montrant d'abord la limitation théorique de tout pouvoir, dont celui du pape (chapitres 1-6), puis exposant les limites spécifiques du pouvoir pontifical dans le domaine temporel (chapitres 7-13) avant de conclure par une longue destruction systématique des arguments s'opposant à ses idées propres (chapitres 14-24). Si cette forme s'inspire clairement de la *quaestio* médiévale, certains éléments que nous avons déjà nommés et qui trouvent ici leur application distinguent la manière

---

<sup>338</sup> C'est notamment la thèse défendue par Georges de Lagarde dans les deux volumes qu'il consacre à la pensée politique d'Ockham. Voir LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tomes IV et V*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1962 et 1963, particulièrement la conclusion générale du tome V, pages 290-337. C'est aussi l'opinion du célèbre théoricien du droit VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pages 220-276.

<sup>339</sup> Voir aussi *Marc* 12, 17 et *Luc* 20, 25.

<sup>340</sup> Ockham cite ce passage des *Actes* sept fois dans le *Breviloquium*. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 192, 197, 256, 265 et 292.

<sup>341</sup> La méthode argumentative d'Ockham quant à cette question est bien exposée par HAMMAN, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam*, pages 35-85, à qui nous empruntons certains jugements.

<sup>342</sup> Cette division, proposée par HAMMAN, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam*, page 35, n'est pas parfaitement rigoureuse, en raison du texte lui-même. Ockham, malgré la rigueur de sa logique, revient parfois sur certaines questions ou réitère des arguments précédemment traités, ce qui peut embrouiller la progression argumentative. Par contre, de manière générale, cette division correspond au développement conceptuel du *Livre II*.

argumentative d'Ockham d'une « simple » question scolastique. Ces éléments sont l'usage intensif de l'autorité littérale de l'Évangile<sup>343</sup> et le procédé selon lequel Ockham n'insère pas clairement son opinion parmi celles débattues, mais ne la rend visible qu'à la suite de la destruction systématique des arguments adverses ; il expose d'ailleurs uniquement son opinion dans la mesure où c'est la seule qui n'est pas illogique suivant les arguments qu'il a avancés. Ockham laisse donc parler la vérité évangélique, qu'il s'efforce « seulement » d'exposer dans son sens littéral, réel et logique pour la bonne compréhension du lecteur. Le tout s'enrichit aussi de l'idée assez originale qui fait de l'Évangile une loi de liberté, qui réfute donc tout pouvoir absolu et *a fortiori* celui du pape, pâtre des fidèles dans la foi et actif uniquement pour leur salut<sup>344</sup>. Nous voyons poindre ici ce que nous nommerons (sous-chapitre 3.3) la scientificité épistémologique d'Ockham. Celle-ci se manifeste lorsque notre auteur propose une série de thèses, les plus plausibles en vertu de leur origine (la Bible<sup>345</sup>) et les décortique logiquement une par une. Chaque thèse se voit confrontée à ses (potentielles) contradictions internes puis à ses contradictions avec d'autres thèses et arguments (bibliques) plus probants, le cas échéant bien sûr. À ses deux « épreuves logiques » ne survit toujours qu'une seule thèse, celle défendue par Ockham<sup>346</sup>. Cette manière de procéder révèle selon nous l'originalité d'Ockham, contrairement aux sujets dont il traite ou même à certaines de ses conclusions<sup>347</sup>.

---

<sup>343</sup> Comme nous l'avons dit, l'emploi très fréquent de l'Évangile à des fins argumentatives se rencontre chez d'autres franciscains (François d'Assise ou Bonaventure par exemple). La particularité d'Ockham est le traitement (uniquement littéral) de l'Évangile qu'il pratique et l'application qu'il fait de celui-ci à des questions politiques concrètes et non pas seulement à des questions théologiques. Pour une comparaison entre la méthode de Guillaume et celle de certains de ses contemporains, voir ci-dessous la section 3.2.2.

<sup>344</sup> Jean-Fabien Spitz met bien en valeur cet aspect de l'argument d'Ockham dans son introduction au *Breviloquium* lorsqu'il souligne qu'un pouvoir absolu est nécessairement tyrannique, sauf s'il est exercé par un être parfait et infaillible. Au contraire du Christ, le pape n'est ni parfait ni infaillible, il ne saurait donc posséder de pouvoir absolu pour le bien-être des fidèles, car son pouvoir serait alors virtuellement ou réellement tyrannique, ce qui irait à l'encontre des intérêts sotériologiques des fidèles comme de la loi évangélique de liberté. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 38.

<sup>345</sup> En d'autres termes, nous pourrions dire qu'Ockham fonde sa démonstration sur des principes dont la véracité doit être reconnue *a priori* (puisque d'origine divine), ce qui est le cas de la Révélation néotestamentaire pour notre auteur. Ces principes ont pour lui une valeur de vérité comparable à ce qui est connu « par évidence ».

<sup>346</sup> Jean-Fabien Spitz rend aussi compte de la logique de l'argumentation du *Livre II* : « Ockham, on l'a dit, va pratiquer une approche conjointement scripturaire et rationnelle : les exceptions au pouvoir de Pierre vont être déterminées tout d'abord par l'impératif de compatibilité avec les autres passages de l'Écriture, suivant le principe selon lequel il est impossible que la commission pétrine porte sur des choses dont l'Écriture dit clairement ailleurs que le Christ n'a pas voulu les donner à Pierre. Elles vont être déterminées ensuite par l'appel à la raison, puisqu'il est en effet impossible que le Christ ait confié à Pierre un pouvoir dont l'exercice eut été en contradiction avec sa mission principale, qui était de prêcher et d'enseigner la loi évangélique et de dispenser les sacrements. » Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 44.

<sup>347</sup> Les conclusions d'Ockham sont parfois peu usitées, mais rarement totalement originales ; c'est dans sa méthode argumentative que se trouvent ses innovations en philosophie politique, du moins pour ce qui regarde le *Breviloquium*.

Un dernier exemple peut être avancé afin de mettre en lumière l'originalité de certains arguments d'Ockham dans le *Breviloquium* ainsi que son originalité épistémologique : c'est son argumentation en faveur de l'autonomie de l'empire. Notons d'abord qu'Ockham en vient à la conclusion d'une autonomie assez radicale de l'empire en regard de la papauté, cette dernière ne pouvant intervenir contre l'empire que lorsque son errance remet en cause le salut des fidèles et qu'aucun pouvoir temporel n'est en mesure de corriger la situation (c'est-à-dire pratiquement jamais). Ockham procède alors en deux temps : il prouve d'abord qu'une véritable seigneurie existe chez les infidèles,<sup>348</sup> puis qu'une telle seigneurie légitime existe indépendamment du pape chez l'empereur, fidèle ou infidèle. La démonstration logique de l'existence d'une seigneurie chez l'empereur infidèle vient expliquer pourquoi le Christ pouvait reconnaître la seigneurie de Tibère sans errer ni se contredire, et cette reconnaissance de la souveraineté de l'empereur légitime vient confirmer l'autonomie de l'institution impériale. Ainsi, dans les *Livres III-IV*<sup>349</sup>, nous voyons se déployer un intelligent système argumentatif faisant d'abord appel à la logique, qui seule permet de comprendre certaines actions du Christ, alors que ces actions, toujours justes (que nous les comprenions ou pas) viennent confirmer la logique dans sa déduction et ajouter un nouvel élément, celui de l'autonomie de l'empire, basée sur une authentique seigneurie. La logique et la lecture littérale de l'Évangile s'accordent ici merveilleusement (et se confirment mutuellement) sous la plume d'Ockham et produisent une des conclusions les plus solides de notre auteur, à savoir que l'empire est régulièrement légitime et pleinement autonome du pape. Nous ne pouvons entrer dans le détail de cette argumentation remarquable, mais nous nous devons de souligner sa force ainsi que l'originalité de sa construction. Ockham ne procède pas ici par un simple appel à l'autorité, ni par une déduction logique à la manière des artiens, mais par une imbrication de la théologie et de la logique dans un cadre de théologie politique. Outre le fait d'employer une méthode peu usuelle à son époque, il applique celle-ci à un sujet pour lequel elle l'est rarement. Guillaume fait donc une nouvelle fois preuve d'une épistémologie proto-scientifique.

---

<sup>348</sup> Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, Livre III, chapitres 6 et 8-9, pages 205-206 et 210-213.

<sup>349</sup> Les *Livres V-VI* poursuivent sur la même question, mais avec une nouvelle approche argumentative. Ainsi, le *Livre V* reprend l'ensemble des arguments bibliques concernant la question de l'autonomie de l'empire. Il forme en quelque sorte un développement complémentaire au *Livre IV*, sans y ajouter une grande originalité épistémologique ; il approfondit simplement la question des arguments scripturaires en raison de l'importance accordée à ceux-ci par Guillaume d'Ockham ainsi que par ses adversaires hiéocratiques. Le *Livre VI* devait poursuivre la réflexion sur l'autonomie de l'empire en regard de l'histoire, mais il nous est parvenu très partiellement. Il ne nous reste de substantiel que l'originale remise en cause de l'authenticité de la donation de Constantin par Ockham. Voir respectivement GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 265-301 et pages 303-319.

Ces arguments que nous venons d'étudier mettent en valeur le renouvellement de l'argumentaire anti-hiérocratique que nous percevons chez Ockham<sup>350</sup>, en particulier dans son *Breviloquium*. Par son usage sans compromis de la logique et d'une lecture littérale de l'Évangile – découlant elle-même d'une logique de l'évidence –, Ockham met en place, au moins dans certains passages, une scientificité rare à son époque<sup>351</sup>. Voyons maintenant plus largement comment son épistémologie se montre originale, par la comparaison avec certains de ses contemporains et avec l'appui de commentateurs modernes (section 3.2.2). Nous pourrions ensuite au sous-chapitre 3.3 conclure par une description des liens que nous voyons entre la théologie et l'épistémologie chez Ockham, selon nous à l'origine de sa scientificité<sup>352</sup>.

### 3.2.2 Originalité de la méthode ockhamienne

L'originalité, tant théorique qu'épistémologique, de Guillaume d'Ockham n'est plus à démontrer dans les domaines de la philosophie comme de la logique<sup>353</sup>. Sa théorie politique, moins étudiée, est par contre souvent reçue comme une production secondaire et conjoncturelle, issue des obligations de Guillaume envers l'empereur Louis IV de Bavière<sup>354</sup>, et ne démontrant que peu d'originalité. Si Ockham ne se démarque pas par ses thèmes politiques, nous croyons par contre qu'il se distingue par certaines de ses conclusions ainsi que par son épistémologie. À l'aide de

---

<sup>350</sup> Une nouveauté déjà mise en valeur par LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome V*, pages 269-273.

<sup>351</sup> Nous ne tenterons pas de montrer qu'une telle approche scientifique dans le domaine politique était propre à Ockham, ce qui irait contre les faits. Jean de Paris a eu une approche épistémologique semblable au début du XIV<sup>e</sup> siècle. BOUREAU, *La religion de l'État*, pages 135 et 232 souligne ce fait à propos de l'œuvre de Jean et compare sa méthode à celle d'Ockham. Une telle approche scientifique en philosophie politique est aussi caractéristique de l'œuvre de Marsile de Padoue, c'est du moins la thèse avancée par OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, notamment page 58. Mais mis à part ces deux penseurs et Ockham, il ne semble pas y avoir une pléthore d'auteurs de philosophie politique qui, vers 1300-1340, adoptent une épistémologie « scientifique ». C'est pourquoi, entre autres, nous parlons d'une originalité ockhamienne en ce domaine.

<sup>352</sup> Ce sont les « principes scientifiques » annoncés ou présents dans l'épistémologie ockhamienne qui retiendront notre attention et non pas le vocabulaire politique, comme il a pu être analysé par BERTRAND, Olivier. « Le vocabulaire politique aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : constitution d'un lexique ou émergence d'une science ? » in *Langage et société*, n° 113, 2005 (3), pages 11-32.

<sup>353</sup> Pour ne prendre qu'un exemple, Étienne Gilson considère que la pensée d'Ockham est « le point d'aboutissement philosophique et théologique de mouvements intimement liés à l'histoire de la logique médiévale depuis le temps d'Abélard » et que la synthèse originale ockhamienne entre philosophie et théologie est le fruit du « génie d'Ockham ». Il note que cette pensée « devait exercer une influence décisive sur le dernier développement de la pensée médiévale ». Voir GILSON, Étienne. *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1952, pages 640 et 639 respectivement.

<sup>354</sup> Nous ne nions certainement pas l'importance du contexte de rédaction de l'œuvre politique d'Ockham qui fait l'objet d'un long développement occupant tout le premier chapitre du présent mémoire. Par contre, nous ne pensons pas que ce contexte enferme Ockham dans une philosophie politique sans originalité.

quelques comparaisons et d'un florilège de commentateurs avertis, c'est cette originalité épistémologique d'Ockham que nous mettrons maintenant en valeur.

Il faut d'abord noter que la scolastique n'a pas fait grand cas de la politique, comme l'indique Alain Boureau : « Dans l'œuvre immense de Thomas, le politique ne compte guère, non plus que dans celle des principaux docteurs : le seul traité politique de Thomas, le *De regno*, inachevé, se contente de quelques recommandations morales vis-à-vis du monarque, considéré comme homme plus que comme souverain. Olivi n'a pas non plus de vraie théorie politique positive. [...] Quentin Skinner, qui pourtant fait de la scolastique une des deux sources médiévales de la naissance de la pensée politique, ne cite guère que Marsile de Padoue et Bartole.<sup>355</sup> » Ce n'est donc pas la scolastique qui peut fournir une matrice épistémologique à la théorie politique à cette époque. Comme la scolastique s'impose dans les universités au XIV<sup>e</sup> siècle, il est important de souligner cette carence dans son champ d'études. Cela veut dire que les théoriciens politiques doivent innover dans leurs références et leur épistémologie théologiques ou trouver d'autres références<sup>356</sup>. De fait, la source principale des théoriciens politiques contemporains de Guillaume (disons vers 1300-1350) sera le droit. Privés d'un cadre solide en théologie quant aux questions politiques, la plupart des penseurs politiques recourront à cette discipline (par exemple Gilles de Rome<sup>357</sup> ou Marsile de Padoue). En général, nous verrons en effet les philosophes politiques les plus originaux séculariser leurs pratiques et leurs argumentations, s'éloigner de la théologie donc qui néglige elle-même (dans sa forme scolastique) les questions politiques. Une première (grande) originalité épistémologique de Guillaume sera ainsi de fusionner la théologie et la logique dans une épistémologie politique qui lui soit propre<sup>358</sup>. Loin de rejeter la politique puisque théologien ou de se détourner de la théologie lorsqu'il traite de sujets politiques, Ockham tire toute sa connaissance de la théologie, de laquelle il offre une lecture basée sur la logique formelle, afin de l'appliquer à la politique.

---

<sup>355</sup> BOUREAU, *La religion de l'État*, page 140.

<sup>356</sup> Pour une vue générale mais utile du développement de la « nouvelle » pensée politique dans le dernier Moyen Âge, on consultera CANNING, Joseph. *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, Cerf, 2003, pages 183-250.

<sup>357</sup> Ce qui n'exclut aucunement que Gilles de Rome (1247-1316) soit un grand théologien. Il a simplement une propension à référer au droit quand il est question de problèmes politiques puisque la scolastique n'offre guère d'outils en ce domaine.

<sup>358</sup> Georges de Lagarde décrit abruptement, en conclusion de sa grande étude sur la pensée politique ockhamienne, cette absence de liens entre la scolastique et la pensée politique de Guillaume : « Ockham récuse les principes de la philosophie scolastique, auxquels on veut essayer de plier sa doctrine. » Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome V*, page 268.

Cette situation qui voit Ockham dans l'obligation d'innover ne le gêne pas, lui qui « se sait et se veut novateur<sup>359</sup> ». Il reprend des problèmes convenus, comme nous le disions, et ses solutions ne sont pas toujours les plus originales, mais sa méthode l'est en revanche et notre auteur en a conscience. La « dialectique » dont il fait usage et qui fait travailler les pôles évangélique et logique pour produire des solutions politiques<sup>360</sup> est une innovation dont il est à la fois conscient et fier. Il ne s'inscrit ni dans la tendance des théologiens « dogmatiques » (tel Augustin d'Ancône<sup>361</sup>), ni dans la tradition des canonistes (Bartole<sup>362</sup>), ni dans le groupe des penseurs politiques en rupture de ban avec la théologie (Marsile de Padoue<sup>363</sup>), mais il trace plutôt sa propre voie épistémologique<sup>364</sup>. C'est d'ailleurs cette méthode nouvelle dont nous voyons les possibilités à l'œuvre dans le *Breviloquium*. Cette originalité épistémologique trouve son aboutissement dans la déconstruction des arguments hiéocratiques plus encore que dans les arguments « positifs » d'Ockham, donc dans sa lecture approfondie des arguments de ses adversaires, notamment bibliques, qui se voient retirer leur force hiéocratique suivant les démonstrations logiques du philosophe. Ockham prouve soit leur caractère contradictoire avec d'autres passages plus explicites ou encore leur insuffisance interne, notamment lorsque seule une lecture mystique existe d'un passage.

Lorsqu'Ockham, dans son œuvre politique et dans le *Breviloquium* en particulier, prône l'autonomie des deux pouvoirs, il ne fait pas cavalier seul. Pourtant, il est un des très rares théologiens, sinon le seul ayant une certaine notoriété, prônant cette séparation vers 1340. De plus, sa mécanique argumentative basée sur l'Évangile et la logique le distingue des autres théoriciens de l'autonomie impériale. Marsile de Padoue, souvent associé à Guillaume en raison de leurs semblables conclusions politiques, fait appel avant tout au droit et à la morale pour penser l'État

---

<sup>359</sup> LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome V*, page 269. Cette auto-conception n'est pas contradictoire pour Ockham avec son respect de la tradition et de l'orthodoxie ; elle s'applique avant tout à sa méthode et non pas à ses conclusions, qu'Ockham considère comme « traditionnelles » et concordantes avec l'ordre voulu par Dieu.

<sup>360</sup> Sur la méthode argumentative de Guillaume d'Ockham dans le *Breviloquium*, voir la section 2.2.2 du présent mémoire.

<sup>361</sup> Une solide présentation contextualisée de la philosophie d'Augustin d'Ancône est offerte par WILKS, Michael J. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

<sup>362</sup> Sur le droit comme source de la théorie politique au XIV<sup>e</sup> siècle, voir CANNING, *Histoire de la pensée politique médiévale*, pages 219-233.

<sup>363</sup> L'étude de référence en français sur la pensée politique de Marsile de Padoue, les sources de sa philosophie, ses thèses principales et sa postérité, reste QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.

<sup>364</sup> LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome V*, page 270.

séculier autonome, pas à la théologie. La mécanique épistémologique ockhamienne ne peut non plus être reçue comme un simple développement de la théologie franciscaine. Si Bonaventure ou Pierre de Jean Olivi ont une révérence certaine envers l'Évangile, celui-ci ne devient pas leur unique référent, *in fine*, dans le domaine politique ; en fait, ces deux penseurs ont plutôt tendance à réserver leurs arguments bibliques pour des questions plus spécifiquement théologiques. Nous n'avons pas à surévaluer le particularisme ockhamien – il n'est pas le seul à faire preuve de logique ni à référer à l'Évangile pour ce qui regarde des problèmes politiques à son époque – mais il est le seul à faire de l'Évangile la source principale, voire unique (en dernière instance) du savoir politique et le seul à appliquer son intransigeante logique, dont sa lecture littéraliste de l'Évangile, aux textes afin d'en tirer les justes conclusions politiques. Cette méthode propre d'Ockham le distingue réellement et c'est pour cela que de nombreux commentateurs en feront un précurseur de l'épistémologie religieuse comme politique qui se développera chez les protestants<sup>365</sup>. En effet, Ockham, dans le domaine de la foi (qui ne fait pas l'objet du présent mémoire) comme dans le domaine de l'organisation de la société et de l'Église, nie la prépondérance des autorités ecclésiastiques au profit de l'autorité évangélique correctement comprise<sup>366</sup>. Convaincu que le pape peut errer, et que des papes tels Jean XXII et Benoît XII ont effectivement sombré dans l'hérésie, Ockham a donné la priorité à l'Évangile et à la logique, de manière novatrice. C'est d'ailleurs pourquoi nous parlerons, dans le sous-chapitre 3.3, d'une forme de scientificité à l'œuvre dans la pensée politique ockhamienne. Une source de vérité, l'Évangile, comprise sans surinterprétation et soumise à la logique formelle, devient chez notre auteur la matrice permettant l'acquisition de connaissances politiques ordonnées, en adéquation avec le vrai et la volonté divine<sup>367</sup>.

Les penseurs hiéocratiques comme Gilles de Rome et Jacques de Viterbe<sup>368</sup> s'appuient naturellement sur la tradition canonique et pontificale et font un usage marqué des bulles et des

---

<sup>365</sup> Nous n'avons pas à juger de la valeur d'une telle perception ici, ce n'est pas notre objet. Nous nous contentons de souligner qu'un tel lien entre méthode ockhamienne et méthode protestante a souvent été fait, par exemple chez Léon Baudry, Georges de Lagarde ou encore Michel Villey, tous de grands spécialistes du développement des idées politiques du Moyen Âge tardif.

<sup>366</sup> Pour Ockham, l'autorité du pape et de la hiérarchie de l'Église ainsi que les doctrines prônées par l'Église visible ne peuvent être en dernière instance confirmées que par l'Écriture et le droit naturel (lui-même compris au mieux grâce à la Révélation). Voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome V*, page 275.

<sup>367</sup> Pour un survol de la philosophie politique concernant l'autonomie impériale dans les années 1320-1350, permettant une comparaison entre les thèses ainsi que l'épistémologie d'Ockham sur ce problème et des textes de quelques-uns de ses contemporains, on consultera LAGARDE, Georges de. « La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle » in *Lumière et vie*, t. IX, no. 49, 1960, pages 41-59.

<sup>368</sup> Voir respectivement GILES OF ROME. *Giles of Rome on Ecclesiastical Power. The De ecclesiastica potestate of Aegidius Romanus*, trad. R. W. Dyson, Woodbridge, Boydell Press, 1986 et JAMES OF VITERBO. *On Christian*

décrétales, ce qui les différencie immédiatement de Guillaume au niveau épistémologique. Les penseurs plus favorables à l'autonomie de l'État se distinguent eux aussi, généralement, de notre auteur, tant par leurs sources que par leur méthode. Ainsi, Jean de Paris et Dante Alighieri<sup>369</sup> sont très marqués par le droit et par la morale<sup>370</sup>. Ces auteurs sont en effet préoccupés par deux thèmes principaux, à savoir la gestion du royaume et le juste caractère que doit posséder un souverain. Ne traitant pas de thèmes relevant spécifiquement du « droit fondamental de l'État » comme Ockham ou Marsile, leur argumentation se fonde donc sur d'autres sources, notamment traditionnelles et morales. Pour ce qui est de Marsile de Padoue<sup>371</sup> justement, la question de son épistémologie en comparaison de celle d'Ockham est plus sensible.

Marsile, en effet, est un contemporain et un concitoyen de Guillaume, et comme lui un défenseur de l'autonomie de l'empire. Si les deux auteurs divergent sur plusieurs points (Marsile prône par exemple le concile comme autorité spirituelle suprême), ils n'en sont pas moins en général d'accord. La différence entre les deux auteurs, outre le degré moindre de radicalisme chez Ockham, se trouve justement dans leur épistémologie. Marsile se fonde sur le droit et sur la morale, alors qu'Ockham se fonde sur l'Évangile et la logique. L'objet du premier est aussi plus « institutionnel » et moins théorique que celui d'Ockham, ce qui infléchit son champ référentiel et sa méthode argumentative. Marsile s'intéresse avant tout aux institutions impériales, il cherche donc dans l'histoire et le droit des preuves de l'autonomie de l'empire, mais aussi des règles pouvant régir celui-ci. Sa connaissance très limitée de la théologie l'éloigne des débats sur les « sources divines » de l'empire et de l'Église. Alors qu'Ockham cherche à mettre en lumière l'ordre voulu par Dieu, tant dans le domaine temporel que spirituel et quant aux rapports que doivent entretenir les deux pouvoirs, Marsile veut surtout garantir l'autonomie de l'empire afin de

---

*Government*, trad. R. W. Dyson, Woodbridge, Boydell Press, 1995 et les toujours très éclairants commentaires de l'éditeur et traducteur. Pour une étude d'ensemble sur la doctrine hiéocratique au XIV<sup>e</sup> siècle, on consultera l'excellent MCCREARY, William D. *The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982.

<sup>369</sup> Voir respectivement JOHN OF PARIS. *On Royal and Papal Power* et DANTE ALIGHIERI. *Œuvres complètes*, trad. André Pézard, Paris, Gallimard, 1965 ainsi que les commentaires des traducteurs. Pour Dante, voir plus exactement le *De Monarchia*, pages 631-740. Sur la vision politique de *La Divine Comédie*, on consultera FERRANTE, Joan. *The Political Vision of the Divine Comedy*, Princeton, Princeton University Press, 1984 et sur l'importance de la morale dans l'œuvre politique de Dante, OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, pages 53-54.

<sup>370</sup> Pour des considérations d'ordre général sur le droit et la morale en philosophie politique au XIV<sup>e</sup> siècle, voir CANNING, *Histoire de la pensée politique médiévale*, pages 186-209 notamment.

<sup>371</sup> Pour le développement qui suit, nous avons principalement à l'esprit le *magnum opus* du Padouan. Voir MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*, trad. Jeannine Quillet, Paris, Vrin, 1968.

l'organiser au mieux pour ses citoyens. Dans une certaine mesure, on peut dire que les préoccupations de Marsile sont plus proches de celles des Modernes<sup>372</sup>, alors qu'Ockham, malgré son originalité épistémologique, reste un penseur médiéval. Certains problèmes subsistent pourtant ; par exemple, l'usage fréquent par Marsile de l'Évangile<sup>373</sup>. Cet usage est peut-être dû à sa méconnaissance de la théologie et du détail des autres textes bibliques ; il n'en reste pas moins que Marsile comme Ockham en font une source importante du savoir politique. Cela dit, l'Évangile ne sert jamais de source indépassable de savoir chez Marsile, qui l'emploie pour justifier l'autonomie de l'empire de manière traditionnelle (par exemple, par la référence à *Matthieu 22, 21*), mais rarement pour expliciter ses positions institutionnelles et ecclésiales. Un second rapprochement peut être fait entre les méthodes « scientifiques » de Guillaume et de Marsile. Les deux auteurs fondent en effet leur épistémologie sur la raison humaine. Mais encore une fois, leur objet d'étude et leurs desseins légèrement différenciés viennent contrebalancer cette ressemblance. Alors qu'Ockham veut retrouver l'ordre divin dans l'Évangile grâce à la raison, Marsile cherche plutôt à trouver « l'ordre temporel » idéal grâce à une science juridique inspirée par la médecine<sup>374</sup>. Ainsi, les deux auteurs, que maints objets rapprochent, n'en restent pas moins différents dans leur épistémologie, puisque sur des thèmes semblables leurs objectifs diffèrent ; ils choisissent donc des méthodes différentes, même lorsqu'au premier abord on pourrait les croire semblables.

En raison des limites de la présente enquête, avant tout une analyse du *Breviloquium de principatu tyrannico* et de son argumentaire scripturaire, nous devons limiter nos comparaisons. Nous pouvons cependant verser encore quelques éléments au dossier. Si la proximité physique et temporelle de Marsile de Padoue et des franciscains dissidents a souvent renforcé le rapprochement entre les thèses des uns et des autres<sup>375</sup>, la différence entre le Padouan et le *Docteur invincible* a elle aussi été souvent soulignée. Georges de Lagarde affirme ainsi : « Ockham a eu beau se désolidariser, en maintes occasions, de Marsile de Padoue, il est souvent attelé au même char que lui. Chaque fois que les routes des deux coéquipiers d'occasion se croisent, on constate que la

---

<sup>372</sup> C'est la thèse de Georges de Lagarde, grand spécialiste de Marsile de Padoue et de Guillaume d'Ockham, qu'il expose dans LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome III : Marsile de Padoue*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1970.

<sup>373</sup> Marsile privilégie même une lecture littéraliste de l'Écriture, à l'image d'Ockham. Voir OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, pages 247-248.

<sup>374</sup> Nous pourrions aussi dire qu'Ockham cherche à rendre compte de l'ordre divin et qu'il fait donc œuvre de théologien, alors que Marsile cherche à organiser au mieux le monde temporel, faisant ainsi œuvre de théoricien politique. Voir OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, page 58.

<sup>375</sup> Voir par exemple BOUREAU, *La religion de l'État*, page 127.

critique d'Ockham est plus réfléchie et plus pénétrante.<sup>376</sup> » Nos connaissances ne nous permettent pas un jugement aussi tranché, mais tout comme de Lagarde nous constatons bien la différence qualitative d'approche, le fossé épistémologique, entre les deux grands penseurs politiques liés à la cour de Louis de Bavière. L'originalité épistémologique d'Ockham est aussi mise en valeur par un de ses plus illustres commentateurs contemporains, Arthur S. McGrade, qui souligne les innovations argumentatives de Guillaume dans ses réflexions sur la liberté du sujet (que nous n'avons pas abordées) ainsi que dans sa querelle concernant les limites du pouvoir du pape (originalité épistémologique prégnante dans le *Breviloquium* et qui fait l'objet du présent mémoire)<sup>377</sup>. Le même commentateur ajoute ce propos auquel nous souscrivons totalement : « As an imperial pamphleteer [Ockham] elaborated a conception of world government in advance of modern as well as medieval practice.<sup>378</sup> », avant d'ajouter : « [Ockham's] work seems much more defensible as authentic religious protest, much more coherent theoretically, and much more adequate to the short- and long-term demands of politics than it is typically presented as being.<sup>379</sup> » Ces propos portent bien sûr sur l'ensemble de l'œuvre politique d'Ockham et réfèrent tant à ses idées qu'à sa méthode. Ils éclairent pourtant selon nous l'originalité de la pensée ockhamienne, qui a bel et bien dû mettre en place une épistémologie innovante afin de faire le poids contre la papauté et ses théologiens. Les thèses « autonomistes » d'Ockham ne seraient pas aussi originales ni puissantes si elles ne s'inscrivaient pas dans une mécanique épistémologique novatrice tant par ses références que par sa logique.

En mettant en valeur la construction du *Breviloquium* et le rôle que les autorités scripturaires y jouent, tant quantitativement que qualitativement, nous avons cherché à montrer le particularisme de la méthode ockhamienne en regard de la centralité évangélique dans son ouvrage. Nous avons ensuite voulu montrer comment Ockham, partant de l'Évangile, construit une machine argumentative fondée sur une herméneutique littéraliste et une logique rigide afin de détruire l'argumentaire de ses adversaires. Grâce à ce procédé, il ne reste au final qu'une thèse valable (donc correspondant à la vérité évangélique telle que comprise par la logique) pour chaque question, celle défendue par Ockham. Nous avons aussi mis certains arguments particulièrement originaux en lumière, puis esquissé une comparaison de l'œuvre politique ockhamienne,

---

<sup>376</sup> LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome V*, page 280.

<sup>377</sup> MCGRADE, *The Political Thought of William of Ockham*, respectivement aux pages 170 et 217.

<sup>378</sup> MCGRADE, *The Political Thought of William of Ockham*, page 230.

<sup>379</sup> MCGRADE, *The Political Thought of William of Ockham*, page 231.

synthétisée dans le *Breviloquium* rappelons-le<sup>380</sup>, avec quelques auteurs politiques lui étant contemporains. Nous sommes conscients des limites des comparaisons ici entamées, mais nous pensons que la longue analyse de la mécanique épistémologique du *Breviloquium*, tracée depuis le début du chapitre 2, permettra d'alimenter la réflexion sur l'originalité épistémologique ockhamienne et facilitera les comparaisons ici esquissées.

En regard de ce qui a été dit, nous pouvons donc affirmer, malgré la filiation unissant Guillaume d'Ockham à son Ordre et malgré le grand nombre de traités de philosophie politique dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, que notre auteur a développé une réflexion originale sur la question des devoirs et des pouvoirs du pape et du prince et qu'il s'est montré particulièrement novateur quant à son épistémologie. C'est d'ailleurs cette épistémologie, union dialectique entre vérité évangélique et logique littéraliste, qui a le plus retenu notre attention, car c'est elle que nous croyons la plus innovante et qui distingue le plus Ockham de ses contemporains.

Suivant les acquis contextualistes de notre chapitre 1 et les acquis analytiques de notre chapitre 2, nous espérons avoir maintenant bien mis en valeur les particularités épistémologiques et argumentatives du *Breviloquium*. Si notre sous-chapitre 3.1 procédait à une analyse philosophique du rôle des *auctoritates*, notamment scripturaires, présentes dans le *Breviloquium*, nous avons maintenant pu montrer la conséquence de l'ensemble des acquis précédents, soit l'originalité de l'épistémologie ockhamienne dans son ouvrage, en regard de son argumentaire ainsi qu'en comparaison de certains auteurs lui étant contemporains. La réflexion du présent sous-chapitre a fait appel à quelques auteurs médiévaux ainsi qu'à plusieurs commentateurs contemporains. Nous croyons cette méthode valable puisque la longue analyse du *Breviloquium* (jusqu'au sous-chapitre 3.1) – principal objectif du présent mémoire – fournit les outils nécessaires aux médiévistes désireux de procéder à de nouvelles comparaisons avec d'autres philosophes, tout en offrant aux lecteurs moins spécialisés, par commentateurs interposés, de solides pistes de réflexion sur les épistémologies en philosophie politique au début du XIV<sup>e</sup> siècle. Voyons maintenant comment l'originalité épistémologique d'Ockham dans le *Breviloquium* peut préfigurer une forme de science politique, comment donc les liens dynamiques entre sa théologie et son épistémologie produisent une certaine scientificité (sous-chapitre 3.3).

---

<sup>380</sup> Voir le sous-chapitre 2.1 du présent mémoire.

### 3.3 Théologie, épistémologie et scientificité dans le *Breviloquium*

Dans ce dernier sous-chapitre, nous explorerons les liens entre la théologie et l'épistémologie ockhamiennes, afin de voir comment les dynamiques réflexives entre ces deux pôles produisent, dans le domaine politique, une certaine « scientificité ». Une telle scientificité politique au tournant des années 1320-1330 a récemment été étudiée par Didier Ottaviani avec, dans son cas, une attention particulière envers l'œuvre de Marsile de Padoue et l'inspiration médicale de son épistémologie politique<sup>381</sup>. Nous esquisserons ici une réflexion inspirée de celle d'Ottaviani, mais portant sur le *Breviloquium* de Guillaume d'Ockham. Nous verrons comment notre auteur cherche à se fonder uniquement sur des principes dont la véracité est garantie avant d'en inférer des conclusions grâce à une méthode logique rigoureuse, marquée principalement par une lecture littéraliste de l'Écriture. Nous pourrions ainsi voir comment l'œuvre d'Ockham s'inscrit elle aussi dans la « naissance de la science politique » vers 1320-1340.

Ockham, dans le *Breviloquium*, emploie une méthode dont nous avons essayé de montrer l'originalité dans le précédent sous-chapitre (3.2). Cette méthode se rattache à une forme de « scientificité » politique au sens d'Ottaviani, qui souligne le phénomène chez Marsile de Padoue. Prenons d'abord un exemple de la méthode d'Ockham puis analysons sa « scientificité ». Lorsqu'Ockham tente de déterminer les limites du pouvoir du pape<sup>382</sup>, il privilégie d'abord de se tourner vers l'Écriture sainte comme source de son argumentaire<sup>383</sup>. Cela se justifie à ses yeux tant par le degré de véracité propre à l'Écriture<sup>384</sup> (révélée) que par le « défaut » des autres autorités théologiques, puisqu'elles sont dérivées de la source originelle. En effet, les autorités non-scripturaires employées par les hiéocrates comme par les défenseurs de l'autonomie de l'empire, en ce qui concerne les limites du pouvoir papal, dérivent toutes de l'Écriture sainte : le droit canon, les autorités des Pères et des docteurs de l'Église, les bulles et décrétales, et divers autres

---

<sup>381</sup> OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*.

<sup>382</sup> C'est l'argument présenté dans le *Livre II*, auquel nous pouvons accorder un caractère exemplaire puisque c'est le plus longuement développé de l'ouvrage et l'un des mieux construits et des plus caractéristiques de la méthode ockhamienne. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 115-182.

<sup>383</sup> Nous procédons ici à une reconstruction de l'argumentation ockhamienne. Nous suivons en règle générale son raisonnement, mais avons déplacé certaines étapes de celui-ci afin de le rendre plus clair.

<sup>384</sup> Nous avons exposé cette doctrine ockhamienne voulant que l'Écriture soit la plus haute autorité en ce qui regarde les questions théologiques dans notre sous-chapitre 3.1. Voir aussi GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 96, 107, 108, 112, 148, 191-192, 231 et 273.

commentaires sur l'Écriture, ainsi que des compilations et synthèses variées<sup>385</sup>. Tout le savoir théologique, dont relève la connaissance concernant les limitations du pouvoir du pape, n'est donc qu'un commentaire ou « supplément » à une source première qui fournit déjà la vérité recherchée. Puisqu'Ockham considère que toute dérivation peut entraîner une perte de savoir, il choisit naturellement de retourner directement à l'Écriture<sup>386</sup>. Dans une perspective semblable, il privilégiera plus encore l'Évangile qui rapporte directement la volonté du Seigneur par l'entremise des paroles de son fils unique. La première étape dans l'épistémologie d'Ockham est donc de repérer une source de savoir à la véracité forte et admise, nommément l'Écriture, et à proposer une réflexion issue le plus directement de cette source de savoir. Cette manière de procéder, par suppression des intermédiaires, rappelle bien sûr le fameux « rasoir d'Ockham », selon lequel il ne faut pas sans raison multiplier les étapes d'un raisonnement<sup>387</sup>, ainsi que la science moderne qui prône l'étude de l'objet lui-même plutôt qu'une étude indirecte. Dès l'origine du raisonnement ockhamien concernant les limites du pouvoir du pape, on trouve une approche « scientifique » qui se base sur une source sûre et étudie celle-ci directement, sans interposition.

Une fois précisée la source depuis laquelle le raisonnement se déploiera et écartés les tiers commentateurs et les autres médiations, Ockham repère systématiquement les éléments pertinents à son raisonnement dans la source qu'il emploie. Ainsi, il ne laissera pas de côté les arguments moins clairs, moins probants ou encore ceux qui semblent *a priori* contraires à ce qu'il entend défendre. Dans notre exemple, Ockham relèvera l'ensemble des citations évangéliques concernant le problème du pouvoir de Pierre et de son extension. Il soumettra ensuite méthodiquement chacun de ses arguments à une analyse « critique ». Ockham juge d'abord de la force de l'argument pris en lui-même, est-il clair ?, est-il démonstratif ?, est-il probant ?, etc. Des arguments comme celui de *Matthieu* 16, 18-19 (par lequel le Christ octroie les clefs du Royaume des cieux à Pierre<sup>388</sup>) et de *Matthieu* 22, 21 (lorsque le Christ enjoint de rendre à César son dû) répondent positivement aux

---

<sup>385</sup> Pour une étude approfondie sur les sources de la théologie au XIV<sup>e</sup> siècle, voir VOOGHT, Paul de. *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

<sup>386</sup> Certains papes, dans leurs interprétations et jugements, ont par exemple pu se tromper, c'est le cas de Jean XXII et de Benoît XII selon Ockham. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 132-135.

<sup>387</sup> La théorie de la connaissance de Guillaume d'Ockham développée dans ses œuvres théologiques et philosophiques avant 1328 ne saurait être traitée ici. Pour une vue succincte mais claire de cette théorie, on pourra consulter BIARD, Joël. *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, en particulier les pages 55-83.

<sup>388</sup> Ce passage, certainement celui qui fait le plus obstacle à la démonstration d'Ockham voulant que le pouvoir temporel soit autonome du pouvoir spirituel, reçoit une attention particulière de la part de notre auteur. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 150-161.

critères de clarté et de démonstration ; ce sont les arguments de ce type qui retiendront l'attention de notre auteur. Ockham procède ensuite à une deuxième analyse, par laquelle il cherche à voir si les arguments clairs et probants ne sont pas contredits par d'autres passages scripturaires aussi ou plus démonstratifs. Les deux arguments que nous venons de nommer paraissent par exemple en contradiction puisque l'un semble étendre le pouvoir de Pierre (et de ses successeurs) au royaume temporel, alors que l'autre porte à croire que le pouvoir temporel est autonome du pouvoir spirituel, limitant de fait l'étendue du second pouvoir. Dans une telle situation, Ockham s'attache donc à analyser les conséquences de chacun des arguments, afin de juger si les conséquences que l'on peut en tirer sont raisonnables. L'argument en faveur du pouvoir de Pierre dans le domaine temporel comme spirituel mène, selon Ockham, à des conclusions absurdes ou contradictoires avec la mission de Pierre qui est de guider les âmes en vue du salut<sup>389</sup>. En effet, si Pierre possède un pouvoir absolu tant dans le domaine temporel que spirituel, il risque d'éloigner les infidèles de la foi chrétienne, puisque ceux-ci refuseront un tel joug. Cela est absurde puisque Pierre a pour mission de diffuser la foi et d'amener les infidèles à se convertir. C'est de plus contradictoire avec sa mission : guider spirituellement les hommes en vue de leur salut<sup>390</sup>. Ainsi, les deux arguments n'ont pas, *in fine*, la même valeur quant à la question de l'extension du pouvoir de Pierre. L'argument des clefs devra être entendu de manière limitée (et non pas absolue, malgré sa morphologie), alors que l'argument concernant la part revenant à César pourra être pris dans un sens général puisqu'il ne mène à aucune conséquence absurde ou contradictoire.

Ockham en vient à produire une conclusion certaine à ses yeux : le pouvoir de Pierre et de ses successeurs est limité au domaine spirituel<sup>391</sup>. Pour parvenir à ce résultat, il a procédé depuis une source fondamentale de vérité, l'Évangile, qu'il a étudiée, dirions-nous, à « nouveaux frais ». Ockham relit l'ensemble des arguments évangéliques concernant la question du pouvoir spirituel et de ses limites, juge la valeur interne de chaque argument, compare les arguments entre eux et analyse ensuite leurs conséquences. Si les conséquences d'un argument scripturaire sont absurdes

---

<sup>389</sup> GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 122-127.

<sup>390</sup> Plus largement, un tel pouvoir « absolu » de Pierre et de ses successeurs irait aussi à l'encontre de la liberté évangélique qui vise elle-même à la conversion des infidèles et au salut général. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 118-122.

<sup>391</sup> Sauf dans le cas rarissime où un pouvoir temporel irait directement contre l'intérêt sotériologique des fidèles et qu'aucun pouvoir temporel ne serait en mesure de mettre fin à cette situation ; le pouvoir spirituel serait alors exceptionnellement en droit d'intervenir afin de garantir le salut des fidèles. Dans cette figure de cas, le débordement du pouvoir spirituel hors de ses limites « naturelles » reste par ailleurs justifié en regard de sa mission spirituelle. Cette exception est suggérée par le philosophe dans le chapitre 16 du *Livre II*. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 157-161.

ou contradictoires<sup>392</sup>, c'est que l'argument doit être entendu dans un sens différent de celui reçu de prime abord, comme c'est le cas pour l'argument des clefs<sup>393</sup>. Ce procédé ockhamien relève, selon nous, d'une forme de scientificité épistémologique. Contrairement à ce que font beaucoup d'auteurs politiques à son époque, Ockham ne produit pas un discours moral<sup>394</sup>, mais procède « scientifiquement » afin de « découvrir » des vérités dans le domaine politique. Voyons maintenant en quoi cette méthode d'Ockham rappelle la scientificité à l'œuvre chez Marsile de Padoue telle que présentée par Didier Ottaviani.

Les éléments épistémologiques soulevés ci-dessus – fonder le raisonnement sur une source fiable, étudier celle-ci directement, prendre en compte tous les éléments pertinents, analyser chaque élément de manière interne puis externe, par comparaison puis en regard de ses conséquences, enfin, conclure « nécessairement » en vertu de l'analyse d'ensemble – rappellent les points mis en valeur par Didier Ottaviani à propos de la méthode « scientifique » de Marsile de Padoue. Comme Ockham, Marsile se base sur l'Évangile afin de fonder ses jugements en matière spirituelle<sup>395</sup>. Le Padouan utilise par ailleurs un système d'analyse comparable à celui d'Ockham, en tenant compte de tous les éléments d'un problème, en les analysant un par un afin d'en tester la force et la portée et en les comparant entre eux. Il est aussi intéressant de noter que Marsile prend en compte les conséquences d'un argument et l'écarte si celui-ci peut avoir des conséquences illogiques. Ainsi, Marsile adopte une position semblable à celle d'Ockham concernant les arguments des clefs et de la part due à César, concluant que le pouvoir du pape ne saurait être absolu, faute de quoi l'ordre temporel serait anéanti, ainsi que les conditions nécessaires au salut des fidèles (la tyrannie du pape détruirait, selon Marsile, l'un et l'autre ordre, temporel et sotériologique)<sup>396</sup>. Certes, plusieurs éléments que nous ne cherchons pas à effacer éloignent les deux philosophes. Marsile, par exemple, a une propension plus marquée que Guillaume à référer aux Pères de l'Église (leur ancienneté

---

<sup>392</sup> Un argument non-scripturaire aux conséquences absurdes ou en contradiction flagrante avec des vérités avérées devra simplement être abandonné.

<sup>393</sup> Cet argument doit, selon Ockham, être entendu dans un sens restreint, malgré qu'il semble *a priori* avoir une portée générale, puisque cette portée générale aurait des conséquences absurdes et contradictoires avec la mission de Pierre telle qu'exposée en maints autres endroits de l'Écriture. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, pages 150-152.

<sup>394</sup> Ockham n'est pas le seul dont la méthode évolue en ce sens après 1300, prenant un tournant plus « scientifique », même s'il se démarque selon nous par la probité de sa méthode. Voir CANNING, *Histoire de la pensée politique médiévale*, pages 183-186.

<sup>395</sup> « Marsile cherche à opérer un retour au texte même des Écritures, dans leur sens littéral manifeste. » Voir OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, page 247.

<sup>396</sup> OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, page 247-248.

faisant foi de leur crédibilité)<sup>397</sup>. De plus, Marsile s'inspire grandement de la science médicale, qu'il applique au monde temporel et en particulier à l'empire, vu comme un corps dont le philosophe doit être le médecin. Tout ce plan épistémologique échappe à Ockham, qui ne s'intéresse lui-même pas en profondeur à la gestion de l'empire.

Pourtant, les deux philosophes ont certainement des accointances épistémologiques quant au traitement de leurs sources et au développement de leur méthode. Ockham comme Marsile s'efforcent de concilier l'origine fidéiste de leur connaissance et un processus de réflexion logique mené sans complaisance par la raison humaine<sup>398</sup>. C'est cette jonction entre théologie et épistémologie de la raison, presque au sens moderne, que nous nommons « scientificité ». Chez Ockham, peut-être plus encore que chez Marsile, nous voyons poindre ce refus de la complaisance à toutes les étapes du raisonnement, qui fait la fierté de nos sciences modernes. Chez lui, de plus, toute argumentation tire sa force et sa crédibilité de la raison qui la produit<sup>399</sup>, sans intervention de la morale.

Un autre commentateur, Georges de Lagarde, avait depuis longtemps pointé la « scientificité » dans l'œuvre politique de Guillaume d'Ockham. De Lagarde qualifiait la méthode ockhamienne « d'interprétation rationalisante du donné révélé »<sup>400</sup>. Cette expression doit nous intéresser pour deux raisons : parce qu'elle souligne la raison à l'œuvre dans l'épistémologie ockhamienne (qui participe selon nous de la scientificité de la méthode d'Ockham), mais aussi les limites de la science à l'œuvre chez le philosophe, puisqu'il accepte *a priori* les données (invérifiables) de la foi. Nous pensons, c'est aussi le cas de Georges de Lagarde jusqu'à un certain point, qu'Ockham fait preuve d'un « scientisme » novateur pour son époque, seul peut-être avec Jean de Paris<sup>401</sup> et Marsile de Padoue. Pourtant, nous ne pouvons nous voiler la face et faire d'Ockham un scientifique (au sens moderne) avant la lettre puisqu'il manque à sa méthode, du moins quant à la Révélation, la vérification empirique des données premières. Toute donnée en science ne peut être étudiée directement et il faut parfois déduire l'existence d'un élément, comme

---

<sup>397</sup> C'est ce que l'on remarque à la lecture de MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la Paix*. Le fait est aussi souligné par OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, page 247.

<sup>398</sup> Sur les rapports entre foi et raison dans l'œuvre philosophique et politique d'Ockham, nous renvoyons à nouveau à l'instructif article de BAUDRY, « Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam ».

<sup>399</sup> C'est l'approche « conjointement scripturaire et rationnelle » d'Ockham, bien résumée par Jean Fabien-Spitz dans son introduction au *Breviloquium*. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 44.

<sup>400</sup> LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome V*, pages 281-289.

<sup>401</sup> Nous n'avons pas pu traiter en profondeur du cas de Jean de Paris. Pour une analyse contextualisée de son œuvre, voir LECLERQ, Jean. *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1942. Il n'existe pas, à notre connaissance, de monographie portant spécifiquement sur le caractère scientiste de l'épistémologie de Jean.

ce fut le cas durant presque 50 ans pour le boson de Higgs. Pourtant, la vérification empirique est maintenant toujours souhaitée et recherchée en science. Une telle vérification empirique n'est pas recherchée par Ockham quant aux données révélées. Celles-ci trouvent, selon le philosophe, leur confirmation en vertu de leur nature même. Malgré la méthode « scientifique<sup>402</sup> » d'Ockham, on ne saurait parler d'une science au sens fort et contemporain du terme chez notre auteur, le fidéisme quant aux données de la foi restant chez lui fondamental.

Nous pouvons tout de même parler de scientificité<sup>403</sup>, puisque si nous acceptons avec lui la Révélation (ce que nous ne sommes certes pas obligés de faire) toute sa méthode subséquente se révèle scientifique en se fondant sur la raison et la déduction<sup>404</sup>. De plus, l'esprit critique d'Ockham le mène à reconnaître la limite épistémologique fixée par le caractère indémontrable de la valeur de vérité de l'Évangile. Si celui-ci doit être considéré comme vrai par nature, il ne peut pas, selon notre auteur, être démontré par la raison ; l'on sent ici qu'Ockham saisit, au contraire d'un Anselme de Cantorbéry, les limites de ce qui peut être dit au sujet de la Révélation dans le cadre d'une étude théorique.

Pour conclure, il est évident que nous n'avons pas épuisé la question de la scientificité de l'épistémologie ockhamienne dans le domaine politique ni même dans le *Breviloquium*. Notre objectif, bien plus humble, était d'ouvrir la réflexion sur cette problématique, suivant notre étude approfondie du *Breviloquium*. Nous pensons en effet qu'une des manières les plus intéressantes de poursuivre la réflexion sur l'œuvre politique d'Ockham, notamment le *Breviloquium*, et sur son épistémologie en particulier, serait de mener une étude spéciale sur la scientificité à l'œuvre chez Ockham et ses contemporains immédiats<sup>405</sup>. Il est à souhaiter que le chantier entamé à ce sujet par Didier Ottaviani vienne s'enrichir de nouvelles monographies concernant les épistémologies « scientifiques » de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle afin que nous puissions un jour mieux juger de

---

<sup>402</sup> Nous entendons par ce terme « qui prétend résoudre les problèmes philosophiques par la science », sans connotation péjorative. Les guillemets servent à souligner l'ambiguïté du caractère *réellement* scientifique (ou non) de la méthode d'Ockham.

<sup>403</sup> L'historien du droit Michel Villey a lui aussi souligné le « modernisme » de la méthode ockhamienne. Voir VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, pages 220-268 et plus particulièrement les pages 234-240 sur l'originalité épistémologique du *Breviloquium*.

<sup>404</sup> Pour un long développement sur la logique à l'œuvre dans le discours politique ockhamien, voir SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*.

<sup>405</sup> Cette étude devrait aussi s'inscrire dans une réflexion plus large sur la naissance de la « science moderne » au Moyen Âge. Pour une bonne synthèse concernant cette question, voir GRANT, Edward. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

l'originalité de cette période pour la naissance des sciences modernes, dont la « science politique ». Un tel corpus critique pourrait même servir de fondement à une grande étude synthétique, du type de celle de Georges de Lagarde, en cinq volumes, sur la naissance de l'esprit laïc au Moyen Âge tardif.

### **3.4 Conclusion sur l'originalité épistémologique du *Breviloquium***

À la suite d'une étude du contexte ayant poussé Guillaume d'Ockham à se consacrer aux questions politiques, puis à rédiger le *Breviloquium de principatu tyrannico* (chapitre 1) et à une analyse du contenu de ce livre, avec une attention spéciale pour la méthode et les autorités scripturaires (chapitre 2), nous avons tentés, dans le présent chapitre, de mettre en valeur l'originalité épistémologique du philosophe anglais<sup>406</sup>.

Pour ce faire, nous avons d'abord analysé les autorités scripturaires et leur rôle épistémologique dans le *Breviloquium* (sous-chapitre 3.1). Nous avons vu comment les autorités scripturaires, particulièrement évangéliques, jouaient un rôle distinctif dans ce livre. L'originalité de l'usage qu'en fait Ockham ainsi que sa lecture littéraliste de l'Évangile ont été soulignées afin de montrer la nouveauté de sa méthode. En somme, nous avons mis en lumière les traits propres à l'épistémologie ockhamienne dans le *Breviloquium*, soit sa référence continue aux autorités évangéliques, sa lecture littéraliste de celles-ci et sa compréhension par la raison desdites autorités. Ces éléments ont permis d'esquisser l'originalité ockhamienne à l'œuvre dans son épistémologie dialectique, qui fait communiquer foi et raison.

Dans notre sous-chapitre 3.2, nous avons mis en valeur deux plans de la pensée ockhamienne qui démontrent selon nous son originalité épistémologique. Nous avons d'abord exposé plusieurs arguments du *Breviloquium* qui distinguent Ockham de ses contemporains, par leur forme, leurs références ou leurs conclusions, ce qui a permis de voir que plusieurs trouvent peu ou prou d'équivalent à l'époque (section 3.2.1). Nous avons ensuite comparé l'épistémologie en philosophie politique d'Ockham avec celle de quelques-uns de ces contemporains, en maintenant une attention spéciale envers les particularités du *Breviloquium*. Nous avons ici aussi

---

<sup>406</sup> Notons qu'une solide synthèse sur l'épistémologie ockhamienne dans ses œuvres politiques fait toujours cruellement défaut, malgré les éléments pertinents que le chercheur peut collecter chez Georges de Lagarde, Arthur S. McGrade, George Knysch et Takashi Shigomen notamment. De plus, aucune étude particulière n'existe sur le *Breviloquium*, à l'exception du petit livre de HAMMAN, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam*, ouvrage daté et ne s'intéressant pas à la méthode du livre, mais seulement à ses contenus doctrinaux.

indiqué ce qui distingue le *Venerabilis inceptor* d'autres penseurs politiques de son époque, sans estimer qu'Ockham se trouvait radicalement coupé des idées circulant autour de lui (section 3.2.2).

Enfin, dans notre sous-chapitre 3.3, nous avons indiqué, plus que démontré, en quoi la dynamique entre la théologie et l'épistémologie d'Ockham donnait lieu à une forme de scientificité. Nous n'avons pas cherché à pousser plus avant cette réflexion puisque notre objectif dans le présent mémoire était de démontrer l'originalité épistémologique de Guillaume d'Ockham dans son *Breviloquium*. L'étude approfondie de la scientificité de l'œuvre politique d'Ockham ou du *Breviloquium* en particulier doit être laissée à d'autres.

Nous voici arrivé à la fin de notre étude. Il est donc temps de faire un bilan des acquis du présent mémoire, de répondre à notre question de recherche, puis d'offrir quelques pistes quant à la place du *Breviloquium de principatu tyrannico* dans « la naissance de la science politique » ainsi que concernant la postérité textuelle et théorique de ce livre.

## Conclusion

Toute l'œuvre de Guillaume d'Ockham, depuis ses débuts comme logicien et théologien jusqu'à ses derniers travaux de philosophie politique, s'accorde avec le célèbre vers de Juvénal : *Vitam impedere vero*. C'est d'un fragment de cette quête de la vérité dont nous avons essayé de rendre compte dans le présent mémoire, par l'étude approfondie du *Breviloquium de principatu tyrannico* et de son originalité épistémologique. Nous avons tenté de mettre en lumière la méthode rigoureuse employée par Ockham dans cet ouvrage alors qu'il cherche à expliquer des vérités évangéliques afin de déterminer les droits et les devoirs respectifs des papes et des princes. La centralité évangélique dans l'argumentaire d'Ockham et la lecture littéraliste qu'il oppose aux sens « forgés par l'esprit »<sup>407</sup> ont en particulier retenu notre attention, car nous considérons que ces éléments se trouvent au fondement de l'originalité épistémologique de notre auteur.

Nous concentrant sur un seul ouvrage, le *Breviloquium*, nous avons étudié celui-ci et son épistémologie d'abord d'une manière contextualiste, puis internaliste, avant de procéder de manière comparative. D'une manière générale, nous avons essayé de produire un récit historique ainsi qu'une reconstruction doctrinale dans le sillage de la méthode proposée par Claude Panaccio<sup>408</sup>, et ce, afin de rendre compte au mieux de l'origine, du contenu et de la valeur du *Breviloquium*. Nous avons ensuite comparé l'épistémologie ockhamienne avec quelques systèmes méthodologiques contemporains pour en dégager l'originalité. Il nous faut maintenant revenir sur les divers aspects de notre mémoire puis conclure. Procédons d'abord à une récapitulation des acquis principaux du présent travail avant de répondre à notre question de recherche. Nous pourrions ensuite proposer une brève réflexion sur le rôle du *Breviloquium* dans « la naissance de

---

<sup>407</sup> Guillaume d'Ockham qualifie ainsi les sens mystiques donnés à certains passages de la Bible lorsque ceux-ci ne peuvent être confirmés par d'autres passages explicites et irréfutables. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, page 273.

<sup>408</sup> Les réflexions les plus pertinentes pour notre recherche se trouvent dans PANACCIO, Claude. *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2019, pages 84-86 et 125-204. Nous avons employé plusieurs procédés décrits par Panaccio, dont le « récit historique » (contextualiste) dans notre chapitre 1 et la « reconstruction doctrinale », surtout des explications métadiscursives (analyses internes, comparaisons et évaluations des thèses et arguments), dans nos chapitres 2 et 3.

la science politique »<sup>409</sup> et terminer par quelques éléments concernant la postérité du livre analysé et de son épistémologie.

## A) Récapitulation du mémoire

Au début de ce mémoire (introduction), nous avons présenté quelques éléments concernant la vie de Guillaume d'Ockham afin de pouvoir situer le *Breviloquium* dans le parcours intellectuel de notre auteur. Nous avons ensuite posé notre question de recherche qui demandait si l'argumentaire scripturaire d'Ockham dans le *Breviloquium* offre une originalité épistémologique pour l'époque. Un aperçu de la littérature scientifique concernant la philosophie politique ockhamienne et son épistémologie a aussi été proposé afin de justifier le présent travail<sup>410</sup> et pour voir dans quelle situation de recherche celui-ci s'inscrit. À partir de ces éléments, nous avons pu entamer notre analyse à proprement parler.

Dans notre premier chapitre, nous avons exploré le contexte historique qui poussa Ockham à se consacrer à la philosophie politique, puis le contexte théorique dans lequel le *Breviloquium* fut écrit. Dans notre sous-chapitre 1.1, à l'aide notamment des travaux de John Moorman<sup>411</sup> et de Malcolm D. Lambert<sup>412</sup>, nous avons vu le conflit opposant la direction de l'Ordre des Frères mineurs à la papauté durant les années 1320 au sujet de la pauvreté du Christ et de l'Ordre. Nous avons vu comment le maître général de l'Ordre, Michel de Césène, convainc alors Ockham de l'hérésie du pape Jean XXII et pousse notre auteur à se consacrer à des questions de théologie politique. L'intransigeance du pape sur cette question pousse Ockham et ses compagnons à rompre avec l'Église et à fuir à la cour de l'empereur Louis IV de Bavière (1328). Ockham y développe alors un intérêt plus général pour la question des pouvoirs respectifs du pape et du prince et des liens entre ces deux pouvoirs. C'est dans ce contexte qu'il rédige vers 1339-1341 son *Breviloquium*, synthèse de philosophie politique sur cette question. Dans notre sous-chapitre 1.2, nous avons

---

<sup>409</sup> C'est le titre de l'importante étude de Didier Ottaviani consacrée à l'épistémologie de Marsile de Padoue en philosophie politique. Voir OTTAVIANI, Didier. *La naissance de la science politique. Autour de Marsile de Padoue*, Paris, Garnier, 2018.

<sup>410</sup> Nous avons vu que malgré l'existence de plusieurs travaux savants de qualité concernant la philosophie politique d'Ockham, aucune étude récente ne se concentre sur le *Breviloquium* ou sur l'argumentaire scripturaire et son originalité épistémologique dans l'œuvre politique du *Venerabilis inceptor*.

<sup>411</sup> MOORMAN, John. *The Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford, Clarendon Press, 1968.

<sup>412</sup> LAMBERT, Malcom D. *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order (1210-1323)*, Londres, S.P.C.K., 1961.

détaillé les contenus théoriques de la querelle concernant la pauvreté du Christ et du conflit opposant l'empereur et le pape sur la question de leurs pouvoirs respectifs<sup>413</sup>. Il a ainsi été possible de comprendre à quel point la question de la pauvreté du Christ était déterminante selon Ockham, tellement qu'il ne se consacra plus qu'à des questions d'ordre politique après 1328. Nous avons aussi montré pourquoi et comment cette question revenait dans le *Breviloquium*, puisqu'elle oppose (déjà) l'autorité de l'Évangile – qui affirme l'absolue pauvreté du Christ selon Ockham – et l'autorité du pape – Jean XXII affirmant que le Christ avait possédé un droit sur les biens dont il faisait usage. Il a été expliqué comment l'intérêt d'Ockham pour le conflit entre l'empereur et le pape n'était pas seulement dû à son obligeance envers Louis IV, mais aussi (et surtout) à son intérêt pour l'organisation du monde voulue par Dieu et pour le salut des fidèles. Ainsi, nous avons exposé l'origine historique de l'engagement politique d'Ockham et les matrices théoriques de ses écrits politiques après 1328.

Notre deuxième chapitre nous a permis d'explorer les objectifs du *Breviloquium* et les éléments principaux de ce livre. Dans notre sous-chapitre 2.1, nous avons montré que le *Breviloquium* était en continuité avec l'ensemble de l'œuvre politique ockhamienne et qu'il offrait une synthèse de la pensée du philosophe quant à la question des pouvoirs et des devoirs respectifs du pape et du prince. Nous avons constaté, par une analyse interne du livre<sup>414</sup>, comment celui-ci se donnait pour objectif de clarifier les limites du pouvoir du pape, pour le bien du souverain pontife comme des fidèles et des infidèles, puis comment il offrait une synthèse de la pensée ockhamienne, dans laquelle l'auteur expose plus clairement que dans ses autres œuvres son opinion propre. Le sous-chapitre 2.2 nous a permis de poursuivre notre analyse interne du *Breviloquium*, alors que nous y avons présenté le plan et la structure de l'ouvrage puis la méthode et les arguments principaux y figurant. Nous avons vu entre autres comment Ockham procède méthodiquement à la destruction des arguments adverses avant d'avancer ses propres idées, basées sur une lecture littéraliste de l'Évangile. Afin de mieux étayer la place qu'occupent les arguments scripturaires et évangéliques dans le *Breviloquium*, nous avons procédé pour notre sous-chapitre 2.3 à un relevé

---

<sup>413</sup> Notamment grâce à LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV : Guillaume d'Ockham, défense de l'empire*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1962 et à CUVILLIER, Jean-Pierre. *L'Allemagne médiévale. Tome II (1273-1525)*, Paris, Payot, 1984.

<sup>414</sup> En nous basant sur la traduction de Jean-Fabien Spitz et les commentaires de celui-ci, ainsi que sur les travaux de divers autres commentateurs, dont Georges de Lagarde et Arthur S. McGrade. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV* et MCGRADE, Arthur S. *The Political Thought of William of Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

systematique des citations présentes dans le livre<sup>415</sup>. L'importance quantitative des citations (et des arguments) scripturaires, en particulier évangéliques, dans l'ouvrage à l'étude a ainsi pu être démontrée. Nous avons de plus donné une appréciation de l'importance qualitative des arguments scripturaires. En effet, un grand nombre de citations juridiques figurent aussi dans le livre, mais elles ne sont pas déterminantes dans la construction argumentative de l'œuvre. En somme, le chapitre 2 a eu pour résultat d'explicitier la structure du *Breviloquium* et la centralité épistémologique des arguments scripturaires dans celui-ci.

Dans notre troisième et dernier chapitre, nous avons voulu répondre à notre question de recherche et exposer l'originalité épistémologique du *Breviloquium*. Notre sous-chapitre 3.1, fort des acquis du sous-chapitre 2.3, a démontré la centralité épistémologique des arguments évangéliques et la force argumentative qu'Ockham en tire. Nous avons traité de la valeur philosophique de la méthode ockhamienne et souligné comment notre auteur était en mesure de déployer une dialectique argumentative fondée sur une lecture littéraliste de l'Évangile ainsi que sur la raison humaine afin de combattre les thèses adverses et de rendre probantes ses propres conclusions. Nous avons alors pu, dans notre sous-chapitre 3.2, procéder à différentes comparaisons entre la méthode ockhamienne et à d'autres méthodes contemporaines en philosophie politique afin de mettre en valeur l'originalité de notre auteur<sup>416</sup>. L'originalité de la forme et du contenu de certains arguments ockhamiens ainsi que les aspects novateurs de sa méthode générale ont été au cœur de notre réflexion. Notre sous-chapitre 3.3 a enfin offert une ouverture sur la question de la scientificité à l'œuvre dans le travail ockhamien. Nous avons indiqué comment l'articulation entre théologie, lecture littéraliste de l'Évangile, logique et raison dans la méthode d'Ockham permet de parler d'une relative scientificité dans cette œuvre, ce qui était loin d'être commun à son époque. En effet, de nombreux auteurs se fiaient alors à la tradition (canonique notamment) ou à la morale<sup>417</sup> afin de fonder leur pensée politique. Nous avons ainsi pu

---

<sup>415</sup> Pour le détail statistique des citations présentes dans le *Breviloquium*, leur poids respectif et leur répartition, voir les quatre tableaux de l'Annexe 1 du présent mémoire.

<sup>416</sup> Nous avons esquissé de telles comparaisons avec Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Jean de Paris, Dante Alighieri et surtout Marsile de Padoue. Nous nous sommes aussi aidés de divers commentateurs, dont Jeannine Quillet et Didier Ottaviani. Voir entre autres QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970 et OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*.

<sup>417</sup> Pour mettre en relief ce qui distingue l'approche scientifique d'Ockham de plusieurs de ses contemporains, nous nous sommes entre autres servis de la synthèse de CANNING, Joseph. *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, Cerf, 2003.

répondre positivement à notre question de recherche en démontrant l'originalité épistémologique à l'œuvre dans le *Breviloquium de principatu tyrannico*.

Avec les acquis contextualistes (chapitre 1), internalistes (chapitre 2) et comparatifs (chapitre 3) du présent mémoire en tête, voyons maintenant de manière plus explicite notre réponse à la question de recherche énoncée en introduction.

## **B) Réponse à la question de recherche**

Au début de ce travail<sup>418</sup>, nous nous demandions si l'argumentaire scripturaire déployé dans le *Breviloquium* de Guillaume d'Ockham démontrait une originalité épistémologique de la part de notre auteur. Arrivés à la conclusion de notre mémoire, nous sommes en droit de répondre affirmativement à cette interrogation. Si le contexte qui poussa Ockham à s'intéresser aux problèmes politiques de son époque n'est pas exceptionnel, pas plus que les questions qui le préoccupèrent, il semble que la méthode qu'il développa pour y répondre soit en revanche fort novatrice pour son époque.

Ockham est en effet un des seuls penseurs politiques de son époque qui ait repris le problème des pouvoirs et des devoirs respectifs du pape et du prince à nouveaux frais, ne se fiant que marginalement à la tradition humaine en ce domaine. Notre auteur, pour juger des limites du pouvoir du pape dans le *Breviloquium*, est en effet revenu aux enseignements de l'Évangile<sup>419</sup>, en rupture avec ce qui était commun à son époque (l'appel à la tradition et à la morale). Il a choisi de traiter un par un des arguments hiéocratiques et favorables à l'autonomie de l'empire tirés de l'Écriture sainte et d'en juger la valeur en vertu de facteurs internes et externes. Chaque argument a donc été jugé selon sa valeur propre et non selon la valeur que la tradition lui octroyait. Ockham a, en ce sens, privilégié une lecture littéraliste de chaque argument scripturaire afin d'éviter les vues de l'esprit pouvant découler d'une lecture mystique de l'Écriture. Il a ensuite mis en place tout un système argumentatif et comparatif basé sur la logique afin de séparer les arguments réellement valables de ceux à la force ou à la portée douteuse. Notre auteur a par le fait même

---

<sup>418</sup> Voir la section B de l'introduction du présent mémoire.

<sup>419</sup> Ockham affirme dès le *Prologue* du *Breviloquium* qu'il ne cachera rien de ce qui est prouvé « soit par le témoignage des Saintes Écritures, soit par l'évidence de la raison », que cela contredise ou non la tradition ou les enseignements des papes. Voir GUILLAUME D'OCKHAM, *Court traité du pouvoir tyrannique*, page 96.

développé une épistémologie lui étant propre et le différenciant de ses contemporains. Un seul auteur, Marsile de Padoue, peut-être deux si l'on inclut Jean de Paris, ont développé une telle méthode argumentative quant au domaine politique dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle. Qu'Ockham eut été un des trois seuls hommes à son époque à proposer une telle épistémologie « scientifique » serait déjà remarquable. Nous croyons *a fortiori* qu'il se distingue de Marsile comme de Jean, ainsi que nous l'avons montré aux sous-chapitres 3.2 et 3.3.

En somme, nous croyons avoir atteint notre objectif et démontré l'originalité épistémologique de l'argumentaire scripturaire dans le *Breviloquium de principatu tyrannico*. Nous sommes convaincus que la lecture littéraliste de l'Évangile et l'argumentation selon la raison établies par Ockham le distinguent d'autres penseurs de son époque. Il resterait à explorer, comme nous le suggérons à la fin de notre sous-chapitre 3.3, le niveau de scientificité de cette méthode originale d'Ockham, étude que nous devons laisser à d'autres<sup>420</sup>.

### C) La place du *Breviloquium* dans « la naissance de la science politique »

Le rôle de la philosophie politique de Guillaume d'Ockham dans « la naissance de la science politique » est malaisé à juger. D'abord, il est certain que l'œuvre politique du philosophe a été nettement moins diffusée que son œuvre philosophique et logique, de son vivant comme dans le temps long<sup>421</sup>. Ensuite, parce que la notion de « naissance de la science politique » dans les cercles philosophiques des années 1300-1350, autour de Marsile de Padoue et à Munich notamment, ne fait pas elle-même consensus<sup>422</sup>. Un fait saillant demeure par contre, à savoir les liens intellectuels étroits établis entre Marsile de Padoue et les franciscains dissidents, au premier rang desquels Guillaume d'Ockham, à la cour de Louis IV de Bavière dans les années 1330<sup>423</sup>. Si

---

<sup>420</sup> Nous renvoyons à nouveau à l'étude d'Edward Grant en ce qui regarde la « naissance » des sciences modernes dans le Moyen Âge tardif. À lire cet ouvrage, surtout consacré aux sciences « pures », on ne peut s'empêcher de faire des liens avec la méthode d'Ockham et à trouver ce dernier, sur certains points, fort innovant. GRANT, Edward. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, en particulier les chapitres 7 et 8, pages 127-167 et 168-206.

<sup>421</sup> SPADE, Paul Vincent (dir.). *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pages I-XVIII, 1-16 et 302-325.

<sup>422</sup> Selon nous, Didier Ottaviani se montre par contre convaincant lorsqu'il expose les critères et les faits lui permettant de parler d'une telle « naissance de la science politique » chez Marsile de Padoue et dans l'entourage immédiat de celui-ci. Voir notamment la première partie de son livre, OTTAVIANI, *La naissance de la science politique*, pages 9-146.

<sup>423</sup> BOUREAU, Alain. *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, page 127.

l'on accepte avec Ottaviani la scientificité à l'œuvre dans les travaux de Marsile de Padoue, la proximité intellectuelle de celui-ci avec Guillaume d'Ockham permet un premier jugement sur le rôle de la pensée politique ockhamienne dans l'émergence d'une science politique.

Si l'on sait que Marsile et Guillaume ne s'appréciaient guère et ne se fréquentaient pas, on ne peut douter par ailleurs qu'ils connaissaient les travaux l'un de l'autre et procédaient à des emprunts mutuels<sup>424</sup>. Ainsi, on retrouve chez les deux auteurs la même propension à retourner aux sources textuelles, comprises littéralement, et à l'usage de la déduction logique afin d'arriver à des conclusions en adéquation avec des vérités divines ou naturelles. Les deux auteurs mettent aussi en place des cadres conceptuels qui serviront de repère pour la science politique postérieure, par exemple le refus de la morale comme source de connaissance ou encore l'autonomie radicale des institutions civiles. C'est d'ailleurs pour cette dernière thèse d'Ockham, qu'il partage avec Marsile, que le *Docteur invincible* est régulièrement cité comme précurseur des sciences politique et juridique<sup>425</sup> ainsi que comme théoricien de l'État laïc<sup>426</sup>. L'originalité épistémologique d'Ockham, que nous avons longuement travaillé à mettre en valeur dans ce mémoire<sup>427</sup>, a quant à elle été reçue comme par osmose par divers penseurs contemporains du philosophe anglais, mais pas nécessairement perçue immédiatement comme novatrice. Ses conclusions politiques semblent avoir été celles qui furent reçues dès les années 1330 comme innovantes et subversives, à l'encontre de l'ordre établi et à l'origine d'une nouvelle façon d'appréhender l'État séculier.

Ainsi, on peut voir que la philosophie politique d'Ockham s'est inscrite, par ses thèses fortes, dans le renouvellement de la pensée politique des années 1330 et a participé à la création intellectuelle qui se produisait alors. La pensée politique d'Ockham est certainement marquante pour cette « naissance de la science politique » bien mise en valeur par Didier Ottaviani. Son rôle exact ne peut pas être déterminé ici, mais une étude spéciale en relèverait certainement

---

<sup>424</sup> LAGARDE, Georges de. « Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham I et II » in *Revue des sciences religieuses*, t. 17, 1937, pages 168-185 et 428-454.

<sup>425</sup> Encore une fois, voir les idées de Michel Villey à ce sujet, déterminante pour l'historiographie francophone depuis les années 1960, dans VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, pages 220-276.

<sup>426</sup> C'est la thèse, elle aussi déterminante pour les études françaises, anglaises et allemandes de LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tomes IV et V*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1962 et 1963.

<sup>427</sup> Pour une étude approfondie des contenus argumentatifs et épistémologiques du *Breviloquium*, voir notre chapitre 2 ; pour une étude comparative de l'épistémologie ockhamienne avec d'autres méthodes en usage à son époque, voir notre chapitre 3.

l'importance. Il en va de même pour l'importance de l'épistémologie ockhamienne dans la nouvelle manière d'appréhender les problèmes politiques dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle.

Le cas spécifique du *Breviloquium* pose encore quelques problèmes. Il semble que l'ouvrage était destiné à former une synthèse claire de la pensée politique d'Ockham, notamment quant aux limites du pouvoir du pape, et qu'il aurait dû avoir une diffusion large en raison même de son caractère accessible. Le livre nous est pourtant parvenu en un seul exemplaire, lui-même incomplet. On ne sait pas si l'ouvrage fut jamais terminé et l'on soupçonne (avec raison) qu'il connut une faible diffusion<sup>428</sup>. Ainsi, cette synthèse ockhamienne de philosophie politique, si utile pour les chercheurs contemporains, ne semble pas avoir été l'ouvrage phare de la pensée du philosophe anglais à son époque. Pour des raisons qui nous échappent, il semble que ce traité, un des plus aboutis et condensés de l'œuvre d'Ockham, n'ait pas marqué le XIV<sup>e</sup> siècle. Les œuvres politiques de notre auteur qui deviendront déterminantes après 1340 sont plutôt le *Dialogue* (parties I et III principalement) et les *Octo quaestiones*<sup>429</sup>. Le *Breviloquium* n'en reste pas moins, selon nous, un des meilleurs ouvrages pour saisir l'originalité de la pensée ockhamienne mature et accéder à l'opinion du philosophe. Sa marginalisation dès les années 1340 reste un mystère.

C'est ce paradoxe de l'excellence du *Breviloquium* et de sa diffusion très marginale que nous allons maintenant explorer en guise de dernière réflexion.

#### **D) Le *Breviloquium* et sa postérité intellectuelle et politique**

L'œuvre politique de Guillaume d'Ockham a influencé différents auteurs au XIV<sup>e</sup> siècle et après. On reconnaît d'abord l'influence de sa pensée chez les franciscains dissidents des années 1350-1370<sup>430</sup>. Ceux-ci, peu étudiés, s'inspirent directement de leurs prédécesseurs (Michel de Césène, Guillaume d'Ockham, Bonagrazia de Bergame, etc.) et poursuivent le combat contre l'Église, afin de défendre l'absolue pauvreté du Christ et de leur Ordre. S'ils ne sont pas

---

<sup>428</sup> L'ouvrage est très peu cité par les contemporains et ne l'est plus après les années 1350 jusqu'à la redécouverte du manuscrit unique en 1926 par Richard Scholz. Le fait même qu'un seul manuscrit nous soit parvenu montre la faible diffusion de l'ouvrage à l'époque. Voir entre autres HAMMAN, Adalbert. *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le Breviloquium*, Paris, Éditions franciscaines, 1942, pages 21-25 et BAUDRY, Léon. *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, Vrin, 1949, pages 218-219.

<sup>429</sup> LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV*, pages 15-43.

<sup>430</sup> Le présent paragraphe résume l'article de PIRON, Sylvain. « Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle » in *Oliviana*, n° 3, 2009.

directement issus du « schisme » de 1328, ils en sont certainement les continuateurs. Puisqu'Ockham a offert les traités les plus complets et les plus explicites concernant l'absolue pauvreté du Christ, les franciscains dissidents lui étant postérieurs reprennent bien sûr son argumentaire. Moins intéressés par l'autonomie de l'empire, puisque n'étant pas comme Ockham directement liés à un souverain, ils reconduisent pourtant aussi les thèses du *Docteur invincible* à ce sujet, dans un esprit de contestation global de la « tyrannie » du pape, de son empiétement sur les droits d'autrui, de son entêtement et de son hérésie générale. Cette tradition théologico-politique inspirée d'Ockham se poursuit jusqu'à la fin du siècle chez les fraticelles<sup>431</sup>.

La philosophie politique d'Ockham connaît une certaine fortune au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, puisqu'elle est commentée par des penseurs tels que Robert Holkott, Grégoire de Rimini, Nicolas d'Autrecourt et Thomas Bradwardine<sup>432</sup>. Alors que la pensée théologique et logique d'Ockham s'implante à l'Université de Paris de 1350 à 1400 environ, certains éléments de sa pensée politique sont traités circonstanciellement ; l'on sent pourtant un effacement de la pensée politique au profit de la pensée logique. Après 1400, la pensée politique d'Ockham sera principalement reçue et employée par des penseurs protestants, dont les successeurs de John Wycliff (1330-1384), puis par Martin Luther (1483-1546) et les luthériens. Ces derniers reprennent des éléments théologiques d'Ockham ainsi que certains arguments qu'il a avancés contre la « tyrannie » des papes, en faveur d'un certain conciliarisme (toutefois moins radical que celui de Marsile de Padoue)<sup>433</sup> et pour l'autonomie de l'empire. Le retour à l'Écriture proposé par Ockham ainsi que la lecture littéraliste qu'il privilégiait a aussi certainement exercé une influence sur divers penseurs protestants. S'il ne faut pas faire d'Ockham un proto-protestant, lui qui reste si attaché aux enseignements catholiques malgré son conflit avec la papauté, force est d'admettre que nombre de protestants s'informèrent dans ses œuvres et furent influencés par celles-ci. Par contre, après le XVI<sup>e</sup> siècle, la pensée

---

<sup>431</sup> À ce sujet, voir la solide monographie de LERNER, Robert E. *The Heresy of the Free Spirit in the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.

<sup>432</sup> Pour le détail de la fortune de la pensée politique de Guillaume d'Ockham et pour une étude détaillée de l'influence des principales thèses de notre auteur, une par une, au Moyen Âge et au XVI<sup>e</sup> siècle, voir LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome V*, pages 290-337. De Lagarde s'attarde en particulier au problème de l'influence de l'ockhamisme sur le luthérianisme. On pourra aussi consulter OFFLER, Hilary S. « The Influence of Ockham Political Thinking. The First Century » in VOSENKUHL, Wilhelm et Rolf SCHÖNBERGER (éd.). *Die gegenwart Ockhams*, Weinheim, Verlagsgesellschaft, 1990, pages 338-365.

<sup>433</sup> Pour une bonne étude sur le conciliarisme dans le Moyen Âge tardif et les positions des divers auteurs politiques sur cette question, voir OAKLEY, Francis. *Natural Law. Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages. Studies in Ecclesiastical and Intellectual History*, Londres, Variorum Reprints, 1984. Sur la position d'Ockham quant au conciliarisme, voir LAGARDE, Georges de. « Ockham et le concile général » in *Album Helen Maud Cam*, vol. 1, 1960, pages 83-94.

politique de Guillaume d'Ockham semble connaître une éclipse durable. Si certaines de ses thèses reviennent et que sa méthode littéraliste se perpétue chez les protestants, on ne réfère plus directement à ses œuvres. Michel Villey, qui fait d'Ockham le père du droit subjectif, reconnaît lui-même que cette paternité n'est pas réclamée aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles<sup>434</sup>.

Dans les développements cités, le *Breviloquium de principatu tyrannico* ne semble jouer qu'un rôle marginal. L'ouvrage est mal distribué et tombe certainement dans l'oubli après le XIV<sup>e</sup> siècle<sup>435</sup>. Ce n'est qu'à la suite de la redécouverte du livre en 1926 et à la publication d'une première présentation du contenu de celui-ci en 1928 par Richard Scholz que l'intérêt des savants contemporains s'attarde au *Breviloquium*. L'œuvre retient d'abord l'attention des éditeurs (Léon Baudry, Richard Scholz, Hilary S. Offler) plus que des commentateurs. Il est un peu plus discuté en France, suivant l'édition de Léon Baudry (1937) et les nombreux travaux de celui-ci, par Adalbert Hamman et Georges de Lagarde notamment. Les commentateurs anglais et allemands (Arthur S. McGrade, Richard Scholz et Jürgen Miethke, plus récemment George Knysh) n'ignorent pas l'ouvrage, mais ont tendance à lui réserver un traitement restreint. La perspective change quelque peu dans les années 1990, avec les traductions de John Kilcullen (vers l'anglais) et de Jean-Fabien Spitz (vers le français). Ce dernier, en offrant une savante et copieuse introduction au livre, relance l'intérêt pour celui-ci dans le monde francophone. À partir de là, une prise de conscience a lieu quant à la valeur intrinsèque de l'ouvrage, qui n'est plus vu comme secondaire dans l'œuvre politique d'Ockham, mais au contraire comme une synthèse d'un intérêt particulier. Les commentateurs plus anciens avaient certes remarqué l'intérêt du *Breviloquium*, puisqu'Ockham y donne clairement ses opinions politiques<sup>436</sup>, mais avaient tendance à le négliger dans un second temps en raison de sa (relative) brièveté et du fait que le développement des arguments y est beaucoup moins extensif que dans son *Dialogue* notamment ; ce n'est plus le cas de nos jours.

---

<sup>434</sup> Voir VILLEY, Michel. « La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Ockham » in *Archives de philosophie du droit*, t. IX, 1964, pages 97-127 et VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, pages 220-276.

<sup>435</sup> WILLIAM OF OCKHAM. *Opera politica IV*, éd. Hilary S. Offler, Manchester, Manchester University Press, 1997, pages 81-95.

<sup>436</sup> Cette caractéristique du *Breviloquium* est de plus en plus appréciée des commentateurs. Takashi Shogimen par exemple, dans la plus récente somme consacrée à la pensée politique d'Ockham, dit au sujet de cette œuvre : « Ockham threw off his philosophical and theological disguise, and expressed his political opinions directly and clearly. » Voir SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, page 156.

Nous apprécions, nous aussi, mieux cette œuvre et avons voulu la mettre en valeur en raison de son caractère de synthèse de la pensée politique mature d'Ockham ainsi que pour son originalité épistémologique bien sûr. Nous nous inscrivons donc dans un mouvement de renouveau des études concernant le *Breviloquium*. C'est avec un certain sentiment de vertige que nous avons analysé cette œuvre, qui n'a en fait jamais reçu d'attention soutenue, ni au Moyen Âge ni au XX<sup>e</sup> siècle, et qui commence à peine à être étudiée comme il se doit. Aujourd'hui, cette œuvre nous sert enfin à clarifier différents points de la pensée d'Ockham et à saisir sa pensée politique mature. Elle nous sert aussi à discuter à nouveaux frais des autres œuvres politiques d'Ockham grâce à des comparaisons et permet de mieux saisir le rôle du philosophe dans le développement d'idées politiques originales et d'une épistémologie audacieuse vers 1330-1345. Nous espérons avoir nous-mêmes contribué, humblement, à la mise en valeur d'éléments jusqu'ici négligés du *Breviloquium* qui permettront aux futurs chercheurs de mieux saisir la pensée politique ockhamienne et son importance pour le XIV<sup>e</sup> siècle. Nous espérons par ailleurs que des travaux plus amples et aboutis succéderont à ce mémoire concernant l'originalité épistémologique d'Ockham, caractérisée par son usage particulier des arguments scripturaires et si bien observable dans le *Breviloquium de principatu tyrannico*.

## Bibliographie

### A) Textes de Guillaume d'Ockham

Édition des œuvres politiques de Guillaume d'Ockham aux Presses de l'Université de Manchester (vol. 1-3) et aux Presses de l'Université d'Oxford (vol. 4) ; quatre volumes.

**Vol. 1** (éd. réalisée par E. Sikes et J. Garrett (1940), révisée et republiée par H. S. Offler (1974))

*Octo quaestiones de potestate papae*

*An princeps*

*Consultatio de causa matrimoniali*

*Opus nonaginta dierum* (chap. 1-16)

**Vol. 2** (éd. réalisée par E. Sikes, J. Garrett et H. S. Offler, 1963)

*Opus nonaginta dierum* (chap. 17-124)

**Vol. 3** (éd. réalisée par H. S. Offler, 1956)

*Epistola ad fratres minores*

*Tractatus contra Ioannem*

*Tractatus contra Benedictum*

**Vol. 4** (éd. réalisée par H. S. Offler, 1997)

*Breviloquium de principatu tyrannico*

*De imperatorum et pontificum potestate*

*Compendium errorum*

*Allegationes de potestate imperiali*

*De electione Caroli quarti*

*Breviloquium de potestate papae*, éd. Léon Baudry, Paris, Vrin, 1937.

### B) Traductions des textes de Guillaume d'Ockham

GUILLAUME D'OCKHAM. *Somme de logique (première partie)*, trad. Joël Biard, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1993.

GUILLAUME D'OCKHAM. *Traité sur la prédestination*, trad. Cyrille Michon, Paris, Vrin, 2007.

GUILLAUME D'OCKHAM. *Court traité du pouvoir tyrannique*, trad. Jean-Fabien Spitz, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

WILLIAM OF OCKHAM. *Work of Ninety Days*, trad. John Kilcullen et John Scott, Lewiston, E. Mellen Press, 2001.

WILLIAM OF OCKHAM. *A Letter to the Friars Minor, and Other Writings*, trad. John Kilcullen, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

WILLIAM OF OCKHAM. *A Short Discourse on the Tyrannical Government*, trad. John Kilcullen, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

WILLIAM OF OCKHAM. *On the Power of Emperors and Popes*, trad. Annabel S. Brett, Bristol, Thoemmes Press, 1998.

### **C) Textes anciens et médiévaux (textes et traductions)**

ARISTOTE. *Les politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 1993.

CICÉRON. *La République (2 tomes)*, trad. Esther Bréguet, Paris, Les Belles Lettres, 1980 et 1989.

COLLECTIF. *La Bible*, traduction œcuménique de la Bible (TOB), Paris, Alliance Biblique Universelle / Cerf, 1977.

DANTE ALIGHIERI. *Œuvres complètes*, trad. André Pézard, Paris, Gallimard, 1965.

GILLES DE ROME. *Giles of Rome on Ecclesiastical Power. The De ecclesiastica potestate of Aegidius Romanus*, trad. R. W. Dyson, Woodbridge, Boydell Press, 1986.

GUILLAUME DE PEYRE GODIN. *The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century*, trad. William D. McCready, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982.

JACQUES DE VITERBE. *On Christian Government*, trad. R. W. Dyson, Woodbridge, Boydell Press, 1995.

JEAN DE PARIS. *On Royal and Papal Power*, trad. J. A. Watt, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1971.

JONAS D'ORLÉANS. *Le métier de roi*, trad. Alain Dubreucq, Paris, Cerf, 1995.

MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la Paix*, trad. Jeannine Quillet, Paris, Vrin, 1968.

MARSILE DE PADOUE. *Marsile de Padoue. Œuvres mineures*, trad. Jeannine Quillet, Paris, CNRS, 1979.

THOMAS D'AQUIN. *Commentaire de l'épître aux Romains*, trad. J.-Ér. Stroobant de Saint-Éloy, Paris, Cerf, 1999.

THOMAS D'AQUIN. *De regno*, trad. Bernard Rulleau, Paris, Institut Civitas, 2015.

### **D) Études générales**

BARON, Hans. « Franciscan poverty and civic wealth as factors in the rise of humanistic thought » in *Speculum*, vol. XIII, 1938, pages 1-37.

BASTIT, Michel. *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

- BERTRAND, Olivier. « Le vocabulaire politique aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : constitution d'un lexique ou émergence d'une science ? » in *Langage et société*, n° 113, 2005 (3), pages 11-32.
- BLACK, Anthony. *Political Thought in Europe. 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- BLYTHE, James M. *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1992.
- BOURDIN, Bernard. *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- BOUREAU, Alain. « Le prince médiéval et la science politique » in HALÉVY, Ran (dir.). *L'éducation du prince, du Moyen Âge aux Lumières*, Paris, Fayard, 2002, pages 25-50.
- BOUREAU, Alain. *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.
- BOUREAU, Alain. *L'errance des normes. Éléments d'éthique scolastique (1220-1320)*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.
- BRETT, Annabel S. *Liberty, Right and Nature : Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- BRIGGS, Charles F. *Giles of Rome's De Regimine Principum. Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-1525*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- BROOKE, Rosalind. *Early Franciscan Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954.
- BUENO, Irene. *Defining Heresy : Inquisition, Theology, and Papal Policy in the Time of Jacques Fournier*, Leiden, Brill, 2015.
- BURNS, James H. *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- BURR, David. *The Spiritual Franciscans. From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2001.
- CANNING, Joseph. « A state like any other ? The fourteenth-century papal patrimony through the eyes of Roman law jurists » in WOOD, Diana. *The Church and Sovereignty*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, pages 245-260.
- CANNING, Joseph. *Histoire de la pensée politique médiévale*, Paris, Cerf, 2003.
- CARR, Aidan. « Poverty in Perfection according to St. Bonaventure » in *Franciscan Studies*, t. 7, 1947, pages 313-323 et 415-425.
- CONDREN, Conal. « Rhetoric, Historiography, and Political Theory : Some Aspects of the Poverty Controversy Reconsidered » in *Journal of Religious History*, t. 13, 1984, pages 15-34.

CONGAR, Yves M.-J. « Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup> » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. XXVIII, 1961, pages 35-151.

CUVILLIER, Jean-Pierre. *L'Allemagne médiévale. Tome II (1273-1525)*, Paris, Payot, 1984.

DOUIE, Decima L. *The Nature and Effect of the Heresy of the Fraticelli*, Manchester, Manchester University Press, 1932.

FASOLT, Constantin. *Council and Hierarchy. The Political Thought of William Durant the Younger*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

FAVIER, Jean. *Les papes d'Avignon*, Paris, Fayard, 2006.

FAWTIER, Robert. « L'attentat d'Anagni » in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 60, 1948, pages 153-179.

FERRANTE, Joan. *The Political Vision of the Divine Comedy*, Princeton, Princeton University Press, 1984.

FLASH, Kurt et Konstanty MICHALSKI. *La philosophie au XIV<sup>e</sup> siècle*, Francfort, Minerva, 1969.

FOLZ, Robert. *L'idée d'Empire en Occident du V<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1953.

FROELICH, Karlfried. « Saint Peter, Papal Primacy, and the Exegetical Tradition. 1150-1300 » in RYAN, Christian. *The Religious Role of the Papacy. Ideals and Realities (1150-1300)*, Leiden, Brill, 1989, pages 3-44.

GARNETT, George. *Vindiciae, contra Tyrannos : or, Concerning the Legitimate Power of a Prince over the People, and of the People over a Prince*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

GEWIRTH, Alan. *Masilius of Padua : The Defender of Peace (2 vol.)*, New York, Columbia University Press, 1951 et 1956.

GEWIRTH, Alan. « Philosophy and political thought in the fourteenth century » in UTLEY, Francis. *The Forward Movement of the Fourteenth Century*, Columbus, Ohio State University Press, 1961, pages 125-164.

GISLON, Étienne. *La philosophie au Moyen Âge*, Paris, Payot, 1952.

GRANT, Edward. *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

GRATIEN, P. *Histoire de la formation et de l'évolution de l'Ordre des Frères mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Librairie Saint François d'Assise, 1928.

GRÉVIN, Benoît. « Les mystères rhétoriques de l'État médiéval. L'écriture du pouvoir en Europe occidentale (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) » in *Annales. Histoire, sciences sociales*, t. 63, 2008 (2), pages 271-300.

- HAMESSE, Jacqueline. *Les auctoritates aristotelis. Un florilège médiéval*, Paris / Louvain, Peeters, 1974.
- HEFT, James. *John XXII and Papal Teaching Authority*, New York, Edwin Mellen Press, 1986.
- IUNG, Nicolas. *Un franciscain théologien du pouvoir pontifical au XIV<sup>e</sup> siècle : Alvaro Pelayo*, Paris, Vrin, 1931.
- KANTOROWICZ, Ernst. *L'empereur Frédéric II*, Paris, Gallimard, 1987.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Les deux corps du roi : essai sur la théologie politique au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1989.
- LAGARDE, Georges de. « La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle » in *Lumière et vie*, t. IX, no. 49, 1960, pages 41-59.
- LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome I : Bilan du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1956.
- LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome III : Marsile de Padoue*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1970.
- LAMBERT, Malcolm D. *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order (1210-1323)*, Londres, S.P.C.K., 1961.
- LAMBERT, Malcolm D. « The Franciscan Crisis under John XXII » in *Franciscan Studies*, t. 32, 1972, pages 123-143.
- LECLER, Joseph. « L'argument des deux glaives dans les controverses politiques du Moyen Âge » in *Recherches de science religieuse*, t. 21, 1931, pages 299-329 et t. 22, 1932, pages 150-177 et 280-303.
- LECLER, Joseph. *Le pape ou le concile ? Une interrogation de l'Église médiévale*, Paris, Le Chalet, 1973.
- LECLERQ, Jean. *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 1942.
- LEFF, Gordon. « The changing pattern of thought in the earlier fourteenth century » in *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 43, 1961, pages 354-372.
- LEFF, Gordon. « The apostolic ideal in later medieval ecclesiology » in *Journal of Theological Studies*, t. 18, 1967, pages 58-82.
- LEFF, Gordon. *Heresy in the Later Middle Ages (2 vol.)*, Manchester, Manchester University Press, 1967.
- LEFF, Gordon. « The Bible and rights in the Franciscan disputes over poverty » in WALSH, Katherine et Diana WOOD, *The Bible in the Medieval World*, Londres, Blackwell, 1985, pages 223-235.
- LE GOFF, Jacques. *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1999.

- LERNER, Robert E. *The Heresy of the Free Spirit in the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- LEWIS, Ewart. *Medieval Political Ideas (2 vol.)*, New York, Cooper Square, 1974.
- LUBAC, Henri de. *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture (4 vol.)*, Paris, Aubier, 1959.
- MACVICAR, Thaddeus. *The Doctrine of the Franciscan Spirituals*, New York, Franciscan Institute Publications, 1986.
- MAKDISI, George et al. *La notion d'autorité au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982.
- MAKDISI, George et al. *Prédication et propagande au Moyen Âge. Islam, Byzance, Occident*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
- MARTIN, Victor. *Les origines du gallicanisme (2 vol.)*, Paris, Bloud et Gay, 1939.
- MCCREADY, William D. « Papalists and antipapalists. Aspects of the Church / State Controversy in the Later Middle Ages » in *Viator. Medieval and Renaissance Studies*, t. 6, 1975, pages 241-273.
- MCCREADY, William D. *The Theory of Papal Monarchy in the Fourteenth Century*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1982.
- MCINTYRE, Kevin J. *Nominalism and the Theory of Political Obligation*, thèse de doctorat, Université de Syracuse, 1972.
- MINNIS, Alastair J. *Medieval Theory of Authorship. Scholarly Literary Attitudes in the Later Middle Ages*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1988.
- MOLLAT, Guillaume. *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, Paris, Letouzey et Ané, 1950.
- MOORMAN, John. *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford, Oxford University Press, 1968.
- MORRIS, Colin. *The Papal Monarchy. The Western Church from 1050 to 1250*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- NEDERMAN, Cary J. *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1995.
- NOLD, Patrick. *Pope John XXII and His Franciscan Cardinal : Bertrand de la Tour and the Apostolic Poverty Controversy*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- OAKLEY, Francis. *Natural Law. Conciliarism and Consent in the Late Middle Ages. Studies in Ecclesiastical and Intellectual History*, Londres, Variorum Reprints, 1984.
- OCKER, Christopher. « The Fusion of Papal Ideology and Biblical Exegesis in the Fourteenth Century » in BURROWS, M. S. et P. ROREM (éd.). *Biblical Hermeneutics in Historical Perspectives*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1991, pages 131-151.

- OFFLER, Hilary S. « Empire and Papacy : The Last Struggle » in *Transactions of the Royal Historical Society*, série V, vol. 6, 1956, pages 21-47.
- OTTAVIANI, Didier. *La naissance de la science politique. Autour de Marsile de Padoue*, Paris, Garnier, 2018.
- PANACCIO, Claude. *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin, 2019.
- PENNINGTON, Kenneth. *Popes, Canonists and Texts. 1150-1550*, Aldershot, Variorum, 1993.
- PENNINGTON, Kenneth. *The Prince and the Law. 1200-1600*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- PIRON, Sylvain. « Le mouvement clandestin des dissidents franciscains au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle » in *Oliviana*, n° 3, 2009.
- QUILLET, Jeannine. « *Universitas populi* et représentation au XIV<sup>e</sup> siècle » in ZIMMERMANN, Albert. *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter*, Berlin, De Gruyter, 1971, pages 186-201.
- QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris, Vrin, 1970.
- RACINE, Pierre. *L'Occident chrétien au XIII<sup>e</sup> siècle : destins du Saint Empire et de l'Italie*, Paris, SEDES, 1994.
- RAPP, Francis. *Le Saint Empire romain germanique*, Paris, Tallandier, 2000.
- RICHÉ, Pierre et Guy LOBRICHON (dir.). *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984.
- RIESENBERG, Peter N. *Inalienability of Sovereignty in Medieval Political Thought*, New York, Columbia University Press, 1956.
- RIVIÈRE, Jean. *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1926.
- SCHMITT, François. *Un pape réformateur et un défenseur de l'unité de l'Église : Benoît XII et l'Ordre des Frères Mineurs*, Florence, Quaracchi, 1959.
- SKINNER, Quentin. *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001.
- SMALLEY, Beryl. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, Basil Blackwell Publisher, 1983.
- SMALLEY, Beryl. *The Gospel in the Schools (c. 1100-c. 1280)*, Londres, Hambledon Press, 1985.
- TIERNEY, Brian. *Foundations of the Conciliar Theory. The Contribution of Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1955.
- TIERNEY, Brian. *The Crisis of Church and State, 1050-1300*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1964.

TIERNEY, Brian. « A Scriptural Text in the *Decretales* and in St. Thomas : Canonistic Exegesis of Luke 22-32 » in *Studia Gratiana*, t. 20, 1976, pages 363-377.

TIERNEY, Brian et Peter LINEHAM. *Authority and Power. Studies on Medieval Law and Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

TIERNEY, Brian. *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

TIERNEY, Brian. *Origins of Papal Infallibility (1150-1350)*, Leiden, Brill, 1988.

TURLEY, Thomas. « Infallibilists in the Curia of John XXII » in *Journal of Medieval History*, vol. 1, 1975, pages 71-101.

TURLEY, Thomas. « John XXII and the Franciscans : Reappraisal » in SWEENWY, J. R. et S. CHODOROW (éd.). *Popes, Teachers, and Canon Law in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1989, pages 74-83.

VILLEY, Michel. *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

VOOGHT, Paul de. *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

WATT, John A. *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, Londres, Burns & Oates, 1965.

WILKS, Michael J. *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and the Publicists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.

ZUCKERMAN, C. *Dominican Theories of the Papal Primacy (1250-1320)*, thèse de doctorat, Cornell University, 1971.

### **E) Études spécialisées**

ADAMS, Marylin M. « The Structure of Ockham's Moral Theory » in *Franciscan Studies*, t. 46, 1986, pages 1-35.

ADAMS, Marylin M. et Norman KRETZMANN. *William Ockham : Predestination, God's Foreknowledge, and Future Contingents*, New York, Hackett, 1983.

ANDREWS, Robert. « The *Defensorium Ockham* » in *Franciscan Studies*, t. 54, 1994, pages 99-122.

BAUDRY, Léon. « La lettre de Guillaume d'Occam au Chapitre d'Assise » in *Revue d'histoire franciscaine*, t. 3, 1926, pages 185-215.

BAUDRY, Léon. « Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Occam » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. XII, 1939, pages 209-230.

- BAUDRY, Léon. *Guillaume d'Occam : sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*, Paris, Vrin, 1949.
- BAUDRY, Léon. *Lexique philosophique de Guillaume d'Ockham*, Paris, P. Lethielleux, 1958.
- BAUDRY, Léon. « Les rapports de la raison et de la foi selon Guillaume d'Occam » in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. XXIX, 1962, pages 33-92.
- BAUDRY, Léon. « L'ordre franciscain au temps de Guillaume d'Ockham » in *Mediaeval Studies*, t. 27, 1965, pages 184-211.
- BAYLEY, Charles C. « Pivotal concepts in the political philosophy of William of Ockham » in *Journal of the History of Ideas*, t. 10, 1949, pages 199-218.
- BECKMANN, Jan P. *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Hambourg, F. Meiner Verlag, 1992.
- BIARD, Joël. *Guillaume d'Ockham. Logique et philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997.
- BIARD, Joël. *Guillaume d'Ockham et la théologie*, Paris, Cerf, 1999.
- BOEHNER, Philotheus. « Ockham's political ideas » in *The Review of Politics*, no. 5, 1943, pages 462-487.
- BRAMPTON, Kenneth. « Personalities in the process against Ockham in Avignon, 1324-1326 » in *Franciscan Studies*, t. 26, 1966, pages 4-25.
- BURR, David. « Ockham, Scotus and the censure at Avignon » in *Church History*, t. XXXVII, 1968, pages 144-159.
- CARTER, Karen L. *The Ecclesiology of William of Ockham. Reforming the Church from a Franciscan Ideal*, thèse de doctorat, Emory University, 1987.
- CLARK, David W. « Voluntarism and Rationalism in the Ethics of William of Ockham » in *Franciscan Studies*, t. 31, 1971, pages 72-87.
- CLARK, David W. « William of Ockham on Right Reason » in *Speculum*, vol. XLVIII, 1973, pages 13-36.
- CLARK, David W. « Ockham on divine and human freedom » in *Franciscan Studies*, t. 38, 1978, pages 122-160.
- ETZKORN, Girard J. « Ockham at a Provincial Chapter : 1323. A Prelude to Avignon » in *Archivum Franciscanum Historicum*, t. LXXXIII, 1990, pages 557-667.
- ETZKORN, Girard J. « Ockham at Avignon. His Response to Critics » in *Franciscan Studies*, t. 59, 2001, pages 9-19.
- FÉRET, H. M. « Théologiens et laïcisation des doctrines politiques de saint Thomas d'Aquin à Guillaume d'Ockham » in *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 31, 1945, pages 120-127.

FREPPERT, Lucan. *The Basis of Morality According to William Ockham*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1988.

GÁL, Gedeon. « William of Ockham Died Impenitent in April 1347 » in *Franciscan Studies*, t. 42, 1982, pages 90-95.

GRIGNASCHI, Mario. « L'interprétation de la *Politique* d'Aristote dans le *Dialogue* de Guillaume d'Ockham » in *Liber Memorialis Georges de Lagarde. Studies presented on the international commission for the history of representative and parliamentary institutions (Londres, 1968)*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1970, pages 59-72.

GUELLEY, Robert. *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Louvain, Nauwelaerts, 1947.

HAMMAN, Adalbert. *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam : étude sur le Breviloquium*, Paris, Éditions franciscaines, 1942.

HAMMAN, Adalbert. « La doctrine de l'Église et de l'État d'après le *Breviloquium* d'Occam » in *Franziskanische Studien*, t. 32, 1950, pages 135-141.

HAMMAN, Adalbert. « Saint Augustin dans le *Breviloquium de principatu tyrannico* d'Occam » in *Augustinus Magister. Congrès international augustinien (Paris, 21-24 septembre 1954)*, Paris, Études Augustiniennes, 1955, pages 1019-1027.

HULL, Robert. « Ockham and the papacy » in HULL, Robert. *Medieval Theories of the Papacy and Other Essays*, Londres, Burns, Oates & Washbourne, 1934, pages 48-59.

JACOB, Ernest F. « Some notes on Occam as a political thinker » in *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 20, 1936, pages 332-353.

JACOB, Ernest F. « Ockham as a political thinker » in JACOB, Ernest F. *Essays on the Conciliar Epoch*, Manchester, Manchester University Press, 1943, pages 85-105.

KELLEY, Francis E. « Ockham : Avignon, Before and After » in HUDSON, A. et M. WILKS. *From Ockham to Wyclif*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pages 1-18.

KNYSH, George. *Political Authority as Property and Trusteeship in the Work of William of Ockham*, thèse de doctorat, London University, 1968.

KNYSH, George. « Biographical Rectifications Concerning Ockham's Avignon Period » in *Franciscan Studies*, vol. 46, 1986, pages 61-91.

KNYSH, George. *Ockham Perspectives*, Winnipeg, Ukrainian Academy of Arts and Sciences, 1994.

KNYSH, George. *Political Ockhamism*, Winnipeg, WCU Council of Learned Societies, 1996.

KNYSH, George. *Fragments of Ockham Hermeneutics*, Winnipeg, WCU Council of Learned Societies, 1997.

- KNYSH, George. « Ockham's First Political Treatise ? The *Impugnatio constitutionum Papae Johannis* (April / May 1328) » in *Franciscan Studies*, t. 58, 2000, pages 237-259.
- LAGARDE, Georges de. « L'idée de représentation dans les œuvres de Guillaume d'Ockham » in *Bulletin of the International Committee for Historical Sciences*, t. 9, 1937, pages 425-451.
- LAGARDE, Georges de. « Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham I et II » in *Revue des sciences religieuses*, t. 17, 1937, pages 168-185 et 428-454.
- LAGARDE, Georges de. « Comment Ockham comprend le pouvoir séculier » in *Scritti de sociologia e politica onore di Luigi Sturzo*, vol. 1, 1953, pages 591-612.
- LAGARDE, Georges de. « Ockham et le concile général » in *Album Helen Maud Cam*, vol. 1, 1960, pages 83-94.
- LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome IV : Guillaume d'Ockham, défense de l'empire*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1962.
- LAGARDE, Georges de. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge. Tome V : Guillaume d'Ockham, critique des structures ecclésiales*, Paris / Louvain, Nauwelaerts, 1963.
- LAGARDE, Georges de. « Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham » in *Études d'histoire du droit canonique*, t. 1, 1965, pages 593-605.
- LEEUWEN, Arend Van. « L'Église, règle de foi dans les écrits de Guillaume d'Occam » in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, t. XI, 1934, pages 249-288.
- LEFF, Gordon. *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, Manchester University Press, 1975.
- MARTIN, Victor. « Les idées répandues par Marsile de Padoue et Occam touchant la constitution de l'Église » in *Revue des sciences religieuses*, t. 17, 1937, pages 261-289.
- MCDONNELL, Kevin. « Does William of Ockham Have a Theory of Natural Law » in *Franciscan Studies*, t. 34, 1974, pages 383-392.
- MCGRADY, Arthur S. *The Political Thought of William Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- MCGRADY, Arthur S. « Ockham and the Birth of Individual Rights » in TIERNEY, Brian et Peter LINEHAN. *Authority and Power : Studies on Medieval Law and Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pages 149-165.
- MCGRADY, Arthur S. « William of Ockham and Augustinus de Ancona on the Righteousness of Dissent » in *Franciscan Studies*, t. 54, 1994, pages 143-165.
- MELLONI, Alberto. « William of Ockham's critique of Innocent IV » in *Franciscan Studies*, t. 46, 1986, pages 161-204.
- MIETHKE, Jürgen. *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969.

MORRALL, John B. « Some notes on a recent interpretation of William of Ockham's political philosophy » in *Franciscan Studies*, t. 9, 1949, pages 335-369.

MORRALL, John B. « Ockham and Ecclesiology » in WATT, John A. et al. *Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn*, Dublin, Colm Ó Lochlainn, 1961, pages 481-491.

NEDERMAN, Cary J. *State and Political Theory in France and England (1250-1350) : Marsilio of Padua, William of Ockham and the Emergence of National Traditions of Discourse in Late Middle Ages*, thèse de doctorat, York University, 1983.

NEDERMAN, Cary J. « Royal taxation and the English Church, the origins of Ockham's *An princeps* » in *Journal of Ecclesiastical History*, t. 37, 1986, pages 377-388.

OAKLEY, Francis. « William of Ockham. The Dialogue » in LERNER, Ralph et Muhsin MAHDI. *Medieval Political Philosophy : A Sourcebook*, New York, Agora Editions, 1963, pages 492-506.

OFFLER, Hilary S. « The Origins of Ockham's *Octo Quaestiones* » in *The English Historical Review*, t. 82, 1967, pages 323-332.

OFFLER, Hilary S. « The Three Modes of Natural Law in Ockham. A Revision of the Text » in *Franciscan Studies*, t. 37, 1977, pages 207-218.

OFFLER, Hilary S. « The Influence of Ockham's Political Thinking. The First Century » in VOSSENKUHL, Wilhelm et Rolf SCHÖNBERGER (éd.). *Die gegenwart Ockhams*, Weinheim, Verlagsgesellschaft, 1990, pages 338-365.

PELZER, Auguste. « Les 51 articles de Guillaume Occam censurés en Avignon en 1326 » in *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 18 (2), 1922, pages 240-270.

PEMBLETON, A. F. « William of Ockham and papal authority » in *Duns Scotus Philosophical Association Review*, t. 22, 1958, pages 43-71.

QUILLET, Jeannine. « Autour de quelques usages politiques de la Donation de Constantin au Moyen Âge : Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham, Nicolas de Cuse » in *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica (Munich, 1986)*, Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 1988, pages 537-544.

RANDI, Eugenio. « Ockham, John XXII and the Absolute Power of God » in *Franciscan Studies*, t. 46, 1986, pages 205-216.

ROQUES, Magali et Nicolas FAUCHER. « Les justifications de la foi d'après Guillaume d'Ockham » in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 62, 2015, pages 219-239.

RYAN, John J. « Ockham's Dilemma. Tierney's Ambiguous Infallibility and Ockham's Ambiguous Church » in *Journal of Ecumenical Studies*, t. 13, 1976, pages 37-50.

RYAN, John J. *The Nature, Structure, and Function of the Church in William of Ockham*, Missoula, Scholars Press, 1979.

SCHOLZ, Richard. *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Stuttgart, Hiersmann, 1952.

SHEPARD, Max A. « William of Ockham and the Higher Law [deux parties] » in *The American Political Science Review*, t. 26, 1932, pages 1005-1023 et t. 27, 1933, pages 24-38.

SHOGIMEN, Takashi. *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

SIKES, Jeffrey G. « A possible marsilian source in Ockham » in *The English Historical Review*, t. LI, 1936, pages 496-504.

SPADE, Paul Vincent. *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

TACHAU, Katherine H. *Vision and Certitude in the Age of Ockham : Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics (1250-1345)*, Leiden, Brill, 1988.

THOMPSON, Kenneth J. « A comparison of the consultations of Marsilius of Padua and William of Ockham relating to the Tyrolese marriage of 1341-1342 » in *Archivum Franciscanum Historicum*, t. LXIII, 1970, pages 3-43.

TIERNEY, Brian. « Ockham, the Conciliar Theory, and the Canonists » in *Journal of the History of Ideas*, t. XV, 1954, pages 40-70.

TIERNEY, Brian. « Ockham's Ambiguous Infallibility » in *Journal of Ecumenical Studies*, t. 14, 1977, pages 102-105.

TIERNEY, Brian. « Natural Law and Canon Law in Ockham's *Dialogus* » in ROWE, J. G. *Aspects of Late Medieval Government and Society*, Toronto, University of Toronto Press, 1986, pages 3-24.

TIERNEY, Brian. « Ockham's Infallibility in Ryan's Infallibility » in *Franciscan Studies*, t. 46, 1986, pages 295-300.

TIERNEY, Brian. « Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights » in WITTE, J. et F. S. ALEXANDER. *The Weightier Matters of the Law. Essays on Law and Religion*, Atlanta, Scholars Press, 1988, pages 1-31.

TORNAY, Stephen. « William of Ockham's Political Philosophy » in *Church History*, t. IV, 1935, pages 214-223.

URBAN, Linwood. « William of Ockham's Theological Ethics » in *Franciscan Studies*, t. 33, 1973, pages 310-350.

VEREECKE, Louis. « Individu et communauté selon Guillaume d'Ockham » in *Studia Moralia*, t. 3, 1965, pages 150-177.

VEREECKE, Louis. « Loi et évangile selon Guillaume d'Ockham » in PINCKAERS, S. et L. RUMPF. *Loi et évangile. Héritages confessionnels et interpellations contemporaines*, Genève, Labor et Fides, 1981, pages 80-90.

VILLEY, Michel. « La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Ockham » in *Archives de philosophie du droit*, t. IX, 1964, pages 97-127.

WEILER, A. « The foundations of the superior Secular and Spiritual Powers according to William of Ockham's *Octo Quaestiones de potestate papae* » in *Ockham and the ockhamists. Acts of the Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum*, Turnhout, Brepols, 1987, pages 145-152.

WILKS, Michael. « Royal Patronage and Anti-Papalism from Ockham to Wycliff » in HUDSON, A. et M. WILKS. *From Ockham to Wyclif*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pages 135-163.

WOOD, Rega. *Ockham on the Virtues*, West Lafayette, Purdue University Press, 1997.

## Annexe 1 – Recensement des citations dans le *Breviloquium*

Tableau 1.1 – Recensement des citations (incluant les textes juridiques) dans le *Breviloquium*

Le tableau 1.1 recense systématiquement les citations (les citations textuelles et les paraphrases) présentes dans le *Breviloquium de principatu tyrannico* de Guillaume d’Ockham. Le nombre de citations est donné pour chaque source, puis pour chaque catégorie de sources. Chaque chiffre est accompagné (entre parenthèses) d’un pourcentage exprimant la proportion de celui-ci par rapport au total de toutes les citations présentes dans le *Breviloquium*, soit 556 citations. Ainsi, les 98 citations vétérotestamentaires recensées représentent 17,6 % de toutes les citations présentes dans l’ouvrage d’Ockham. Les pourcentages sont arrondis à la première décimale.

|  | Nombre de citations |
|--|---------------------|
| <b>Ancien Testament</b>                    | 98 (17,6 %)         |
| <b>Nouveau Testament</b>                   | 186 (33,5 %)        |
| <i>Total des citations bibliques</i>       | <i>284 (51,1 %)</i> |
| <b>Code de Justinien</b>                   | 6 (1,1 %)           |
| <b>Corpus Iuris Canonici (Grégoire IX)</b> | 46 (8,3 %)          |
| <b>Corpus Iuris Canonici (autres)</b>      | 123 (22,1 %)        |
| <b>Digeste</b>                             | 5 (0,9 %)           |
| <i>Total des citations juridiques</i>      | <i>180 (32,4 %)</i> |
| <b>Ambroise</b>                            | 5 (0,9 %)           |
| <b>Aristote</b>                            | 7 (1,3 %)           |

|   |                           |
|---|---------------------------|
| <b>Augustin</b>                                   | 33 (5,9 %)                |
| <b>Bède le Vénérable</b>                          | 4 (0,7 %)                 |
| <b>Bernard de Clairvaux</b>                       | 11 (2,0 %)                |
| <b>Grégoire I<sup>er</sup></b>                    | 3 (0,5 %)                 |
| <b>Jean XXII</b>                                  | 8 (1,4 %)                 |
| <b>Jean Chrysostome</b>                           | 8 (1,4 %)                 |
| <b>Jérôme</b>                                     | 5 (0,9 %)                 |
| <b>Léon I<sup>er</sup></b>                        | 2 (0,4 %)                 |
| <b>Origène</b>                                    | 3 (0,5 %)                 |
| <b>Pierre Lombard</b>                             | 2 (0,4 %)                 |
| <b>Raban Maur</b>                                 | 1 (0,2 %)                 |
| <i>Total des citations d'auteurs</i>              | <i>92 (16,5 %)</i>        |
| <b><i>Total des citations du Breviloquium</i></b> | <b><i>556 (100 %)</i></b> |

**Tableau 1.2 – Recensement des citations (excluant les textes juridiques) dans le *Breviloquium***

Le tableau 1.2 recense systématiquement les citations non juridiques (les citations textuelles et les paraphrases) présentes dans le *Breviloquium de principatu tyrannico* de Guillaume d’Ockham. Le nombre de citations est donné pour chaque source, puis pour chaque catégorie de sources. Chaque chiffre est accompagné (entre parenthèses) d’un pourcentage exprimant la proportion de celui-ci par rapport au total de toutes les citations non juridiques présentes dans le *Breviloquium*, soit 376 citations. Ainsi, les 98 citations vétérotestamentaires recensées représentent 26,1 % de toutes les citations non juridiques présentes dans l’ouvrage d’Ockham. Les pourcentages sont arrondis à la première décimale.

|   | <b>Nombre de citations</b> |
|---|----------------------------|
| <b>Ancien Testament</b>                     | 98 (26,1 %)                |
| <b>Nouveau Testament</b>                    | 186 (49,5 %)               |
| <b><i>Total des citations bibliques</i></b> | <b>284 (75,5 %)</b>        |
| <b>Ambroise</b>                             | 5 (1,3 %)                  |
| <b>Aristote</b>                             | 7 (1,9 %)                  |
| <b>Augustin</b>                             | 33 (8,8 %)                 |
| <b>Bède le Vénérable</b>                    | 4 (1,1 %)                  |
| <b>Bernard de Clairvaux</b>                 | 11 (2,9 %)                 |
| <b>Grégoire I<sup>er</sup></b>              | 3 (0,8 %)                  |
| <b>Jean XXII</b>                            | 8 (2,1 %)                  |
| <b>Jean Chrysostome</b>                     | 8 (2,1 %)                  |
| <b>Jérôme</b>                               | 5 (1,3 %)                  |

|   |                    |
|---|--------------------|
| <b>Léon I<sup>er</sup></b>                                    | 2 (0,5 %)          |
| <b>Origène</b>  | 3 (0,8 %)          |
| <b>Pierre Lombard</b>   | 2 (0,5 %)          |
| <b>Raban Maur</b>   | 1 (0,3 %)          |
| <i>Total des citations d'auteurs</i>                          | <i>92 (24,5 %)</i> |
| <i>Total des citations non juridiques du<br/>Breviloquium</i> | <i>376 (100 %)</i> |

**Tableau 2 – Recensement et distribution des citations bibliques dans le *Breviloquium***

Le tableau 2 recense systématiquement les citations bibliques (les citations textuelles et les paraphrases) présentes dans le *Breviloquium de principatu tyrannico* de Guillaume d’Ockham. Le nombre de citations vétérotestamentaires et néotestamentaires est donné pour chaque livre, puis pour l’ensemble de l’ouvrage. Chaque chiffre est accompagné (entre parenthèses) d’un pourcentage exprimant la proportion de celui-ci par rapport au total de toutes les citations bibliques présentes dans le *Breviloquium*, soit 284 citations. Ainsi, les deux (2) citations vétérotestamentaires recensées dans le *Prologue* représentent 0,7 % de toutes les citations bibliques présentes dans l’ouvrage d’Ockham. Les pourcentages sont arrondis à la première décimale.

|                  | <b>Citations de l’Ancien Testament</b> | <b>Citations du Nouveau Testament</b> | <b>Total</b>       |
|------------------|--|---------------------------------------|--------------------|
| <b>Prologue</b>  | 2 (0,7 %)                              | 0 (0,0 %)                             | 2 (0,7 %)          |
| <b>Livre I</b>   | 4 (1,4 %)                              | 6 (2,1 %)                             | 10 (3,5 %)         |
| <b>Livre II</b>  | 14 (4,9 %)                             | 79 (27,8 %)                           | 93 (32,7 %)        |
| <b>Livre III</b> | 33 (11,6 %)                            | 28 (9,9 %)                            | 61 (21,5 %)        |
| <b>Livre IV</b>  | 7 (2,5 %)                              | 34 (12,0 %)                           | 41 (14,4 %)        |
| <b>Livre V</b>   | 38 (13,4 %)                            | 36 (12,7 %)                           | 74 (26,1 %)        |
| <b>Livre VI</b>  | 0 (0,0 %)                              | 3 (1,1 %)                             | 3 (1,1 %)          |
| <b>Total</b>     | 98 (34,5 %)                            | 186 (65,5 %)                          | <b>284 (100 %)</b> |

**Tableau 3 – Recensement et distribution des citations d’Augustin dans le *Breviloquium***

Le tableau 3 recense systématiquement les citations de saint Augustin (les citations textuelles et les paraphrases) présentes dans le *Breviloquium de principatu tyrannico* de Guillaume d’Ockham. Le nombre de citations est donné pour chaque livre, puis pour l’ensemble de l’ouvrage. Chaque chiffre est accompagné (entre parenthèses) d’un pourcentage exprimant la proportion de celui-ci par rapport au total de toutes les citations d’Augustin présentes dans le *Breviloquium*, soit 33 citations. Ainsi, les deux (2) citations recensées dans le *Livre I* représentent 6,1 % de toutes les citations d’Augustin présentes dans l’ouvrage d’Ockham. Les pourcentages sont arrondis à la première décimale.

|                  | <b>Citations de saint Augustin</b> |
|------------------|------------------------------------|
| <b>Prologue</b>  | 0 (0,0 %)                          |
| <b>Livre I</b>   | 2 (6,1 %)                          |
| <b>Livre II</b>  | 6 (18,2 %)                         |
| <b>Livre III</b> | 10 (30,3 %)                        |
| <b>Livre IV</b>  | 7 (21,2 %)                         |
| <b>Livre V</b>   | 7 (21,2 %)                         |
| <b>Livre VI</b>  | 1 (3,0 %)                          |
| <b>Total</b>     | <b>33 (100 %)</b>                  |