

### Defendre la paix de la cite: Marsile de Padoue et le probleme du consentement politique au XIVE siecle

Tătaru-Cazaban, Miruna-Irina

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Tătaru-Cazaban, M.-I. (2007). Defendre la paix de la cite: Marsile de Padoue et le probleme du consentement politique au XIVE siecle. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 7(1), 157-184. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56063-3>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

# Marsile de Padoue ou le pouvoir pacificateur

## Consentement populaire et volonté divine au XIV<sup>e</sup> siècle

MIRUNA TĂTARU-CAZABAN

### *Marsile de Padoue au crible des interprétations*

L'œuvre de Marsile de Padoue<sup>1</sup> a suscité beaucoup d'intérêt de la part des historiens et des spécialistes en sciences politiques à cause de ses affirmations radicales concernant le fondement populaire du bon gouvernement et le refus de toute autorité coercitive de l'Église<sup>2</sup>. Certains l'ont vu comme un clerc révolutionnaire qui avait le courage de renoncer aux «superstitions» médiévales; d'autres se sont mis d'accord pour mesurer son originalité par rapport au contexte historique et politique des villes italiennes. On ne peut pas nier qu'il y ait dans son œuvre une vision «séculière» du rôle de l'Église dans la cité et de la subordination de la classe des prêtres au seul pouvoir légitime de l'État, ainsi qu'un revirement du grand

---

<sup>1</sup> Parmi les nombreuses études consacrées à Marsile de Padoue, nous recensons ici la bibliographie que nous avons utilisée précisément pour cet article: MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis*, éd. C.W. Prévité-Orton, Cambridge, 1928; IDEM, *Defensor Pacis*, éd. R. Scholz, Hanovre, 1932; IDEM, *Le Défenseur de la Paix*, trad., introd. et comm. par J. QUILLET, Vrin, Paris, 1968 (DP); IDEM, *Cœuvres mineures. Defensor minor, De translatione imperii*, texte établi, traduit et annoté par C. Jeudy et J. Quillet, Éditions du CNRS, Paris, 1979 (DM); Georges de LAGARDE, «Une adaptation de la Politique d'Aristote au XIV<sup>e</sup> siècle», *Revue historique de droit français et étranger*, XI, 1932, pp. 227-269; IDEM, «Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret», *ibidem*, X, 1932, pp. 463-490; IDEM, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 5 vols., nouv. éd., B. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1956-70; C.W. PRÉVITÉ-ORTON, «Marsilius of Padua», *Proceedings of the British Academy*, XXI, 1935, pp. 137-183; Alessandro PASSERIN D'ENTRÈVES, «Rileggendo il „Defensor Pacis“», *Rivista storica italiana*, LI, 1934, pp. 1-37; A. GEWIRTH, *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, Columbia University Press, New York, 1951; Mario GRIGNASCHI, «Le rôle de l'aristotélisme dans le „Defensor Pacis“ de Marsile de Padoue», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 35, 1955, pp. 301-340; Ewart LEWIS, «The „Positivism“ of Marsiglio of Padua», *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies*, 38, 4, 1963, pp. 541-582; Jeannine QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris, 1970; EADEM, «L'aristotélisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'averroïsme», in *Marsilio da Padova*, Convegno Internazionale (Padova, 18-20 settembre 1980), Editrice Antenore, Padova, 1980, pp. 81-142; Nicolai RUBINSTEIN, «Marsilio da Padova e il pensiero politico italiano del Trecento», in *ibidem*, pp. 143-162; IDEM, «Marsilius of Padua and Italian Political Thought of His Time», in Antony BLACK, *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*, Cornell University Press, 1984, pp. 44-75; Michael WILKS, «Corporation and Representation in the „Defensor Pacis“», *Studia Gratiana*, 15, 1972, pp. 251-292; C.J. NEDERMAN, *Community and Consent. The Secular Political Theory of Marsiglio of Padua's Defensor Pacis*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, Maryland, 1995; Joseph CANNING, «The Role of Power in the Political Thought of Marsilius of Padua», *History of Political Thought*, XX, 1, 1999, pp. 21-34.

<sup>2</sup> Michael WILKS, «Corporation and Representation... cit.», p. 254; cf. MARSILE DE PADOUE, DP, I, XII, 3 et I, XII, 5.

thème impérial d'un pouvoir universel dont la grandeur romaine doit être restaurée au profit des citoyens<sup>1</sup>. Pour ces deux raisons, Marsile devient à la fois «le précurseur de l'État moderne» et «l'inégal successeur de Dante», représentant du rêve nostalgique de l'Empire, où l'on peut trouver le «refus du présent» et la «méconnaissance de l'avenir»<sup>2</sup>.

Si Dante voulait obtenir l'unité de la société humaine sous le sceptre de l'Empereur, tout en reconnaissant la supériorité spirituelle du Pape, Marsile de Padoue n'en cherche plus une solution dans la conciliation des deux «pouvoirs». Selon Jeannine Quillet, son radicalisme consiste justement dans «une sécularisation poussée à l'extrême des conceptions théocratiques»<sup>3</sup> car Marsile inverse en faveur de l'Empereur l'argumentation des papalistes tels Augustinus Triumphus et Alvarus Pelagius. Il ne s'agit pas de séparation entre le temporel et le spirituel, mais d'un gouvernement unique qui ait la mission d'assurer la paix civile à laquelle le clergé est censé prendre part en tant que *pars instrumentalis*. Dans cette perspective, Marsile est un médiéval qui proclame une «subversion de l'organisation sociale et politique de son temps» sans arriver à une véritable conception égalitaire de la participation des citoyens à l'œuvre du *legislator humanus*.

Pour Nicolai Rubinstein, l'originalité «médiévale» de Marsile se trouve plutôt du côté de son contexte politique et intellectuel qui favoriserait une interprétation «républicaine» de son attitude, car au début du XIV<sup>e</sup> siècle, la ville de Padoue gardait encore ses privilèges donnés par une constitution républicaine et représentait le cadre d'une pensée politique qui proposait une alternative au penchant monarchique de la réception d'Aristote par Thomas d'Aquin et ses continuateurs<sup>4</sup>. Illustré aussi par l'exégèse de Quentin Skinner<sup>5</sup>, cet aspect était vu par Alan Gewirth avec modération, tout en essayant de ne pas faire de l'œuvre de Marsile le résultat des circonstances historiques. Gewirth<sup>6</sup> cherchait l'importance de cette pensée dans son approche aristotélicienne du problème politique chrétien et notamment dans son insistance sur la cause efficiente de la vie politique de la cité: cela seule suffit pour subvertir la vision traditionnelle des rapports entre l'Église et l'État régis par la cause finale<sup>7</sup>.

### *Le vocabulaire de la politique marsilienne: la cité*

La réflexion marsilienne sur la politique trouve son point de départ dans l'examen de quelques termes essentiels pour l'intelligence de la vie même dans la cité. Pourtant, avant l'investigation des significations de ces mots-clé dans le *Defensor Pacis*, Marsile fait dans le premier chapitre de la *Prima Dictio* un éloge à la tranquillité, condition *sine qua non* de la prospérité des sociétés civiles. Garantie des «progrès des peuples» et de la «sauvegarde [...] des nations»<sup>8</sup>, la tranquillité

<sup>1</sup> Jeannine QUILLET, *Les clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Flammarion, Paris, 1972 (*Cheile puterii în Evul Mediu*, trad. roum. M. Pavel, Editura Corint, București, 2003, p. 87).

<sup>2</sup> IDEM, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, cit., p. 17.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>4</sup> Nicolai RUBINSTEIN, «Marsilius of Padua...cit.», p. 50.

<sup>5</sup> Quentin SKINNER, *Foundations of Modern Political Thought: The Renaissance*, Cambridge, 1978, vol. 1, pp. 60-65.

<sup>6</sup> Alan GEWIRTH, *Marsilius of Padua...*, cit., p. 33.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>8</sup> *DP*, I, I, 1, p. 49.

s'identifie au niveau de l'ordre intramondain avec la paix que le livre de Job glorifiait dans son 22<sup>e</sup> chapitre: «Attache-toi à la paix, et grâce à elle, tu recueilleras les meilleurs fruits»<sup>1</sup>. Si nombreux sont les témoignages évangéliques qui confirment le statut que l'Ancien Testament, par ses livres sapientiels, accordait déjà à la paix, le plus important parmi eux semble à nos yeux être celui de Luc 2, 14, qui fait d'elle un signe annonciateur de la venue du Christ: «Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur terre aux hommes qu'il aime»<sup>2</sup>.

Sans tirer d'ici les conséquences qu'envisageait Dante, pour qui la naissance de Jésus sous un régime de paix était censée légitimer l'Empire romain, Marsile partage avec l'auteur de la *Monarchie* la même opinion à l'égard de la discorde et la même inquiétude face à ses effets pour la société italienne des premières décennies du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Si la tranquillité permet et apporte même la liberté, la discorde ne fait qu'entraîner la ruine politique des sociétés et attirer la tyrannie dont les inconvénients sont innombrables<sup>4</sup>.

Introduite apparemment comme une digression philosophique sur la paix et la discorde, cette réflexion vise en fait l'objectif que Marsile s'est fixé pour le *Defensor Pacis*: celui de mettre en lumière la cause des litiges<sup>5</sup>. À la manière de Dante qui considérait dans la *Monarchie* que le fait de s'impliquer dans les débats visant la politique constitue un devoir pour celui qui ne veut pas gaspiller ses talents<sup>6</sup>, Marsile invoque lui aussi la Sainte Écriture s'élevant contre ceux qui n'emploient pas convenablement tout le savoir dont ils disposent et qui leur a été confié par Dieu.

Avant de mentionner le plan de l'ouvrage, l'auteur du *Défenseur de la Paix* se penche déjà dans ce chapitre initial sur deux aspects fondamentaux de ce traité: en effet, après avoir établi que le prince, en tant que détenteur d'un pouvoir<sup>7</sup> contraignant est le seul à même de couper court à cette «tyrannie» de la discorde, Marsile fait un bref éloge à la «nature singulière et héroïque» et à l'«éclatante vertu»<sup>8</sup> de l'empereur Louis de Bavière.

La nécessité d'utiliser un vocabulaire dont les termes ne soient pas marqués par l'ambiguïté s'avère être dès le deuxième chapitre une préoccupation essentielle pour Marsile d'autant plus que la *Prima Dictio* représente la partie de l'ouvrage où l'auteur se propose d'employer en faveur de sa thèse uniquement des moyens fon-

<sup>1</sup> Jb. 22, 21

<sup>2</sup> Lc. 22, 14.

<sup>3</sup> Dans un article publié en 1932, Georges de Lagarde cite l'opinion d'un des éditeurs du *Defensor Pacis*, Richard Scholz, selon lequel l'œuvre marsilienne ne serait pas notamment le produit d'un contexte politique italien, mais que, pour mieux comprendre la pensée de l'auteur il fallait s'adresser «au Paris du début du XIV<sup>e</sup> siècle plutôt qu'aux villes italiennes de la même époque» (Georges de LAGARDE, «Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret», cit., p. 478). Cela signifierait que les écrits de Marsile de Padoue devraient être comparés à ceux issus de la controverse entre la papauté et les positions politiques du roi Philippe le Bel. Selon de Lagarde, cette comparaison ne rendrait pas très proche Marsile d'un défenseur de la royauté comme Jean de Paris car, selon le verdict très ferme du commentateur français, «l'œuvre de Marsile, loin d'être une réaction contre les doctrines excessives des défenseurs de Boniface VIII, semble avoir été conçue en dehors de toute connaissance de ces doctrines», *ibidem*.

<sup>4</sup> V., DP, I, I, 2-3, pp. 50-51.

<sup>5</sup> Cf. DP, I, I, 4, p. 53.

<sup>6</sup> V., DANTE, *La Monarchie*, cit., I, I, 3, qui renvoie toujours à Mt. 25, 14-30.

<sup>7</sup> Sur les sens multiples du mot *pouvoir* chez Marsile, v. l'article de Joseph CANNING, «The Role of Power...cit.», p. 23: «He used *potestas* in a wide variety of senses from coercion at one extreme to mere capability at the other».

<sup>8</sup> DP, I, I, 6, p. 55.

dés sur la raison. Toute investigation terminologique ne peut donc pas éluder les différentes significations du terme *royaume* (*regnum*). Premièrement, puisque la cité diffère du royaume en ce qui concerne la quantité, on observe qu'un royaume est formé par plusieurs cités ou même provinces. Deuxièmement, le terme de *royaume* qualifie un certain type de constitution, appelée aussi régime ou *monarchie tempérée*<sup>1</sup>. Si la troisième signification n'est que la synthèse des deux premières, la quatrième et dernière désigne ce qui est commun à chaque type de *monarchie tempérée*. Cette dernière signification est très importante car elle confère une acception spécifique au terme de royaume tel que l'entend Marsile:

«L'identità specifica, e l'originalità, della concezione marsiliana del *regnum*, sia rispetto alla dottrina aristotelica della *polis* sia rispetto all'idea moderna di Stato, risulta dall'individuazione di quale sia il famoso „commune quiddam ad omnem regiminis temperati speciem“, in cui il *regnum* consiste»<sup>2</sup>.

Cette définition de la cité, qui est structurellement tout à fait similaire au royaume, n'a pas été sans attirer l'attention des commentateurs qui, comme Nicolai Rubinstein<sup>3</sup>, ont vu dans le texte des trois *dictiones* du *Defensor Pacis* un discours sur les problèmes de la cité-État<sup>4</sup>. Plus encore, Marsile devient, par le ton qu'il entend adopter dans ses œuvres, «the only medieval philosopher to take seriously the role played by corporate organization in contemporary city-states»<sup>5</sup>.

À partir d'une comparaison faite par Aristote dans sa *Politique*, le Padouan voit la cité «comme une nature animée ou vivante» et définit à la fin du second chapitre la tranquillité par rapport à la santé. Si la santé caractérise l'être vivant dans sa condition optimale, la tranquillité est une propriété de la cité où le meilleur régime a été instauré et est conservé grâce au caractère raisonnable de ces décisions politiques et à l'expérience que les citoyens ont accumulée.

C'est dans le chapitre suivant que Marsile s'interroge sur la nature et les buts qu'une cité doit se proposer d'atteindre. Comme pour Bartole, chez Marsile de Padoue l'art n'est qu'une imitation de la nature; l'art politique ne peut alors pas prendre comme modèle le lien qui s'établit entre le mari et la femme. Bien que «le plus élémentaire des liens»<sup>6</sup>, ce type de relation permet au cas du chef de famille un comportement qui valorise à son gré la volonté et le plaisir. Les mêmes droits ne reviennent pas au chef d'un village, qui selon la pensée d'Aristote exprimée dans

<sup>1</sup> V., *DP*, I, II, 2, p. 58.

<sup>2</sup> Enrico BERTI, «Il „regnum“ di Marsilio tra la „polis“ aristotelica e lo „Stato“ moderno», in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 173.

<sup>3</sup> Tout comme les références théoriques aux notions-clé du politique en général, celles qui essaient de positionner l'œuvre marsilienne par rapport aux pratiques politiques de son temps ne sont pas sans soulever des disputes exégétiques. Voici ce qu'affirme Nicolai Rubinstein dans un des ses articles à ce sujet: «Anche Mme Quillet, pur considerando il *Defensor Pacis* essenzialmente un'opera di teoria monarchica, attribuisce all'ambiente politico italiano di Marsilio un significato fondamentale per la genesi dell'opera; ma a differenza di altri studiosi di Marsilio, come ad esempio il prof. Gewirth e me stesso, i quali danno rilievo agli aspetti repubblicani della *dictio* I, essa mette in relazione il legislatore umano di questa *dictio* non con l'aspetto costituzionale del comune repubblicano ma con i Signori, ai quali i cittadini avevano conferito l'assoluta autorità legislativa ed esecutiva – autorità che l'Imperatore aveva poi sanzionata con la nomina dei Signori al vicariato imperiale», Nicolai RUBINSTEIN, «Marsilio da Padova...cit.», p. 144.

<sup>4</sup> V., Antony BLACK, «Marsiglio of Padua: a Philosophy of the Corporate State», in IDEM, *Guilds and Civil Society...cit.*, p. 88.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>6</sup> *DP*, I, III, 3, p. 62.

*l'Éthique à Nicomaque*, peut appliquer la justice civile dont il n'est pas question dans la relation père-fils.

Le domaine politique est circonscrit donc tant chez Marsile de Padoue que chez Bartole de Sassoferrato par des règles qui lui sont spécifiques. C'est à partir de cette propriété de la réflexion politique marsilienne que le traducteur du *Defensor Pacis* en anglais, Alan Gewirth, a déduit l'importance de la thèse de la souveraineté populaire pour l'auteur padouan. Mais, au-delà de la controverse exégétique liée à l'acceptation ou au rejet de cette idée, il faut observer, à la suite d'Antony Black, que Marsile et Bartole traitent différemment la souveraineté populaire. À la différence de Bartole, Marsile ne prend pas la souveraineté populaire «in the class sense and the exclusion of magnates»<sup>1</sup>.

L'attention portée par Marsile au dessin que doit suivre une cité est en même temps une réflexion sur ce que représente une communauté parfaite, car c'est à travers le passage «du moins parfait au plus parfait»<sup>2</sup> qu'on édifie toute communauté politique. Citant l'exemple d'Abraham, Marsile ne croit pourtant pas au fait qu'il serait souhaitable d'associer à la fonction du prince celle de pasteur de troupeaux. La communauté civile parfaite reste le produit d'une juste alliance entre la raison et l'expérience qui au fil du temps améliorent les formes de l'existence.

À cette description de la nature de la cité, Marsile de Padoue va ajouter dans le quatrième chapitre la définition de la cité chez Aristote, identifiée par celui-ci dans la *Politique* avec la communauté parfaite recherchant le bien-vivre<sup>3</sup>. En tant que cause finale de la communauté civile, le bien-vivre peut entraîner, selon Marsile, l'attrait pour les œuvres libérales qui forment la joie des facultés de l'âme.

Si la cité est instituée pour la vie des hommes, c'est la vie bonne qui doit être considérée comme le but à suivre par une communauté civile dont la nécessité a été montrée par tous les philosophes et notamment par Aristote. À travers la différenciation des ordres existant au niveau d'une cité, la communauté parfaite manifeste son utilité tant sur le plan temporel que sur celui spirituel.

Pour montrer la nécessité de l'existence de chaque partie de la cité, Marsile va reprendre dans le cinquième chapitre de la *Prima Dictio* la division aristotélicienne de la cité en six genres ou catégories d'activités: les paysans, les artisans, les soldats, les financiers, les prêtres et les juges ou conseillers. Si le clergé, l'armée et les juges forment la catégorie des notables, les autres genres ne font que composer la cité ou le royaume. Dans le schéma aristotélicien, c'est à la partie judiciaire que revient la fonction gouvernante et délibérative car c'est par son devoir de faire régner la justice qu'on peut assurer ce qui est utile au niveau de la communauté<sup>4</sup>. À côté de la partie gouvernante il y a la partie militaire qui défend le territoire contre les invasions étrangères; les deux parties arrivent de cette façon à maintenir «l'autosuffisance de la cité»<sup>5</sup>.

Quant à la partie sacerdotale, sa nécessité a formé depuis longtemps un objet de dispute. C'est à travers l'exemple des prêtres païens, recrutés toujours parmi les

<sup>1</sup> Antony BLACK, *Guilds and Civil Society...cit.*, p. 93.

<sup>2</sup> DP, I, III, 2, p. 61.

<sup>3</sup> V., DP, I, IV, 1-2, pp. 65-66. L'éditeur de 1928 du *Defensor Pacis*, C.W. Prévité-Orton, n'a pas oublié de remarquer la présence massive de la *Politique* d'Aristote dans les pages de la *Prima Dictio* du traité: «The *Politics* especially, forms the foundation of the first book of the *Defensor Pacis*», C.W. PRÉVITÉ-ORTON, «Marsilius of Padua», cit., p. 150.

<sup>4</sup> Cf. DP, I, V, 7-8, p. 73.

<sup>5</sup> V., sur ce terme, très souvent utilisé par Marsile, DP, n. 12, p. 81.

notables, que Marsile arrive à montrer la nécessité de l'existence du sacerdoce chrétien à l'intérieur de toute communauté, car celui-ci dépasse infiniment le sacerdoce des païens. Le chapitre suivant ne fera que développer des considérations sur la mission des prêtres chrétiens censés appoter «la modération des actes humains commandés par la connaissance et l'appétit»<sup>1</sup>. L'éducation des gens est donc la mission du clergé et même la cause finale qui le rend nécessaire pour la transmission de la loi évangélique, la seule qui puisse nous sauver de la damnation éternelle et nous racheter pour la vie éternelle.

Si, en traitant du clergé, Marsile a toujours en vue sa cause finale qui est strictement liée à sa mission de guider les hommes afin de gagner le salut, le traitement des autres parties de la cité tient compte, d'une part, des causes matérielles et formelles et, de l'autre, des causes efficientes, qui ont présidé à leur établissement au niveau des communautés. Et qui plus est, chaque partie de la cité doit faire preuve et développer une des vertus essentielles pour la vie commune dans une cité. Si la partie gouvernante doit stimuler chez les juges qui exercent la fonction délibérative la vertu de la prudence, la partie militaire se fonde toujours sur le courage et la force. C'est que le bon fonctionnement de chaque partie du royaume peut mener à la perfection vers laquelle doivent se diriger toutes les composantes d'une cité<sup>2</sup>. Pourtant, cette perfection ne peut pas s'obtenir uniquement à partir des causes matérielles et formelles que met en jeu chaque partie prise en elle-même. La cause unique qui garantit un résultat concerté réside dans le législateur humain, que le Padouan désigne à la fin du VII<sup>e</sup> chapitre sous le nom de «cause efficiente»<sup>3</sup>. C'est à cette cause efficiente même – le législateur humain – que Marsile assigne au chapitre suivant (le VIII<sup>e</sup> chapitre) le rôle de distinguer les parties de la cité et d'établir pour chacune d'elles la tâche qui lui incombe. Par là même, et notamment en instituant la partie gouvernante et délibérative<sup>4</sup>, le législateur humain agit comme un artiste qui applique à la cité une action similaire à celle que la nature exerce au cadre du monde vivant.

### *La classification des régimes politiques*

À partir de la fameuse classification des régimes politiques donnée par Aristote dans le III<sup>e</sup> livre de sa *Politique*, Marsile distingue deux types de gouvernements, le tempéré, où les gouvernants suivent le bien de tous, et le corrompu, où ceux qui détiennent le pouvoir ignorent le bien commun et s'intéressent uniquement à leur bien propre. En ajoutant à la question du bien suivi par les gouvernants, celle du nombre des détenteurs du pouvoir, Marsile, en bon disciple d'Aristote, arrive à compter parmi les régimes tempérés la monarchie royale, l'aristocratie et la république, et parmi les régimes corrompus, la tyrannie, l'oligarchie et la démocratie.

Mais il faut préciser, une fois de plus, que cette fidélité par rapport à la *Politique* d'Aristote n'est qu'apparente, car, de l'avis de Luigi Olivieri, elle serait trahie

<sup>1</sup> DP, I, VI, 1, p. 77.

<sup>2</sup> V., DP, I, VII, 1, p. 83.

<sup>3</sup> DP, I, VII, 3, p. 84.

<sup>4</sup> Cf. DP, I, VIII, 1, p. 85.

dès le début par la définition marsilienne du *regnum*, fort éloignée de l'idée du philosophe grec, selon lequel aucun aspect commun n'existerait entre les différentes formes constitutionnelles:

«La teoria politica sviluppata particolarmente nel I discorso del *Defensor Pacis* si qualifica essenzialmente come teoria del *regnum* [...] L'oggetto della scienza politica marsiliana, il *regnum*, si definisce in effetti nei termini di „commune quiddam ad omnem regiminis temperati speciem“, e ciò in diretto contrasto con la concezione aristotelica della *Politica*, per la quale le diverse specie di costituzione stanno tra loro in un rapporto tale, per cui fra di esse „aut omnino nihil est, secundum quod talia, quod commune, aut vix“»<sup>1</sup>.

Développée sans l'intention de trouver le meilleur régime, la classification, par Marsile, des formes politiques bonnes et corrompues n'aurait été guère originale, si elle n'avait pas rapporté chaque espèce au problème de la volonté telle que celle-ci s'exprime à travers le consentement des sujets. Aussi la monarchie royale est-elle une forme politique qui suit le bien commun, où le pouvoir est détenu par un seul homme – le prince – qui règne avec le consentement de ses sujets. Si la monarchie royale vise le bien commun ou général des citoyens, la tyrannie diffère de celle-ci non pas par le nombre des détenteurs du pouvoir, mais par le fait que le tyran ignore tout autre bien sauf celui qui le concerne – son propre bien –, tandis que son pouvoir exprime son dédain pour ses sujets dont la volonté n'a à ses yeux aucune valeur.

Quant à l'aristocratie, elle ne néglige jamais la volonté et le consentement, mais elle se différencie par rapport à la monarchie royale par le fait que le pouvoir est exercé par un groupe de notables et non pas par une seule personne. Son revers négatif est l'oligarchie, où l'accord des sujets face au régime politique en place n'intéressent plus les riches qui gouvernent uniquement en suivant leur intérêt particulier.

En ce qui concerne la république, Marsile précise qu'en dehors du fait que ce mot désigne, en un premier sens, les caractères communs à tous les régimes politiques, en un second sens, elle accorde à chaque citoyen la place qui lui est due et ne méconnaît pas le bien général et le consentement des hommes. Quant à la démocratie, qui n'est que la forme dégénérée de la république, elle est regardée par Marsile dans une perspective très critique<sup>2</sup>, à la manière dont elle était vue par les philosophes grecs ou par ceux du Moyen Âge. Paradoxalement, elle n'est pas, pour Marsile, le régime où la volonté du peuple est respectée et où le consentement de tous les citoyens est recherché, mais bien le régime du *popolo minuto* qui accapare le gouvernement et ignore le bien commun.

<sup>1</sup> Luigi OLIVIERI, «Teoria aristotelica dell'opinione e scienza politica in Marsilio da Padova», in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 228. Georges de Lagarde critique lui aussi ce qu'il n'appelle pas une trahison, mais une falsification de perspective: «Il serait donc excessif d'accuser Marsile de trahir son maître, mais il fausse la perspective de son système». Cette falsification concerne justement le rapport que l'auteur médiéval fait naître entre la légitimité et la volonté des citoyens exprimée à travers le consentement: «Si l'assentiment des citoyens accompagne nécessairement, selon Aristote, le gouvernement légitime, ce n'est pourtant pas la volonté des citoyens qui crée la légitimité: celle-ci a une valeur objective», Georges de LAGARDE, «Une adaptation de la politique d'Aristote...cit.», p. 245.

<sup>2</sup> Déjà en 1963 un auteur tel Ewart Lewis rejetait l'idée selon laquelle Marsile devrait être interprété comme un défenseur de la démocratie ou de la séparation des pouvoirs: «Claims that he anticipated modern equalitarian democracy, separation of powers, or separation of church and state have each evaporated on closer inspection», Ewart LEWIS, «The „Positivism“ of Marsiglio of Padua», cit., p. 541.

Alors que, dans le VIII<sup>e</sup> chapitre de la *Prima Dictio*, la classification des régimes politiques par Marsile introduit de plein droit la question de l'accord des citoyens par rapport à la politique menée par les gouvernants, le IX<sup>e</sup> chapitre a le mérite d'entamer la discussion sur l'élection et la manière d'acquérir le pouvoir dans le contexte d'une énumération des types de monarchie royale.

En faisant de la volonté des citoyens, entendue au sens de leur accord ou consentement, la clé de voûte de tout son édifice politique, Marsile n'oublie pas, au début de ce chapitre, de considérer la volonté divine comme la «cause immédiate» du gouvernement temporel et de l'institution du clergé. Bien que confirmée par un verset de l'Évangile de Jean et par le début du fameux chapitre 13 de l'Épître aux Romains, cette idée qui voit en Dieu la cause immédiate du pouvoir, est accompagnée chez Marsile par l'idée selon laquelle Dieu est aussi la cause lointaine dont les actions n'ont pas toujours un caractère immédiat car cela détruirait la coopération avec l'homme à qui il a conféré la pleine liberté. C'est à partir aussi de la volonté humaine que doit être engagée toute réflexion sur la manière d'instituer les gouvernements politiques.

La première forme politique décrite sera la monarchie royale, choisie grâce à son caractère naturel. Sa manière d'administrer les relations publiques s'apparente à celle de la famille. Dès le début, cette description des cinq modes d'instauration de la monarchie royale, inspirée par le troisième livre de la *Politique* d'Aristote, se pose la question de la succession. Aussi le premier cas envisage-t-il un monarque ayant dans la communauté des attributions militaires, qui peut transmettre à sa descendance sa fonction politique ou peut la détenir uniquement durant sa vie.

La deuxième forme de monarchie royale est propre aux monarques d'Asie dont le gouvernement est héréditaire et qui font en sorte que la loi serve leurs propres intérêts d'une manière quasi despotique. Ce qualificatif d'une nuance incertaine est issu du fait que ce régime partage avec la tyrannie le dédain pour l'intérêt commun, étant pourtant une forme politique consentie. Cet accord des sujets face à une telle espèce de gouvernement est le résultat du fait que «les premiers habitants de la région avaient été les ancêtres du monarque»<sup>1</sup>.

Quant au troisième genre de monarchie royale, il se distingue par rapport au deux premiers d'abord par la façon dont le pouvoir est acquis. À la succession héréditaire se substitue donc l'élection, ce qui ne garantit toutefois pas la coïncidence entre l'intérêt privé du monarque et l'intérêt commun. C'est là la cause pour laquelle ce type de régime royal, fondé sur des lois tyranniques, a été appelé par Aristote «tyrannie élective»<sup>2</sup>.

En ce qui concerne la qualification du quatrième type de monarchie royale, elle est empruntée toujours à Aristote, qui voit en ce mode de gouvernement un régime spécifique aux «temps héroïques»<sup>3</sup>. Ce régime est consenti par l'élection et vise le bien commun.

La cinquième forme de monarchie royale est celle qui détermine peut-être le plus la similitude entre les régimes politiques et la gestion de la famille. Le prince est ici un détenteur du pouvoir qui l'utilise selon sa propre volonté, «comme un père de famille»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *DP*, I, IX, 4, p. 92.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Quant à la conclusion de cette énumération, elle ne fait que confirmer, par l'intermédiaire de l'invocation d'Aristote, les affirmations de Marsile au VIII<sup>e</sup> chapitre sur ce qui distingue les différents types de gouvernements. Au critère de la tempérance qui caractérisait les bons régimes aristotéliens et de l'immodération spécifique aux hommes politiques corrompus, Marsile de Padoue oppose l'accord et la volonté des sujets: en d'autres termes, les régimes tempérés sont toujours consentis par les sujets qui expriment leur accord quant à ceux-ci, tandis que les régimes dégénérés ne sont jamais le produit des volontés des gouvernés. Ce sont ces aspects de la pensée politique de Marsile qui ont déterminé un auteur comme Georges de Lagarde d'appeler de façon péjorative la réflexion du Padouan «une technique constitutionnelle»<sup>1</sup>.

Pour éclaircir encore plus la question des régimes politiques, Marsile prend comme exemple la forme la plus accomplie de gouvernement tempéré: la monarchie royale. À côté de la façon légitime par laquelle le monarque est devenu détenteur du pouvoir royal – soit par élection, soit par un autre processus dont le caractère juste ne peut pas être mis en doute<sup>2</sup> –, le régime remplit le critère de l'accord des sujets. À la différence de la monarchie royale, la tyrannie est le régime où le consentement des sujets fait défaut, ce qui mènera à une mise en échec du bien commun dont le régime interdit toute loi protectrice.

Si les critères de distinction entre la monarchie royale, avec ses nombreuses espèces, et la tyrannie sont maintenant rendus plus clairs, il doit y avoir un critère qui unit les monarchies royales en dépit de leur recours ou non aux élections. Comme nous allons le voir, ce lien sera offert par l'accord obtenu à partir des volontés des sujets<sup>3</sup>. La libre expression de la volonté politique des citoyens à travers les élections représente, chez Marsile, une preuve de la conscience politique du peuple en question. La monarchie élective sera donc le régime qui incarne le plus fidèlement la volonté des citoyens, étant même le produit de leur consentement politique. Dans un tel régime, aucune entrave ne s'opposera aux lois qui viseront uniquement le bien commun. Quant aux lois des barbares, elles caractérisent les monarchies non-électives où le degré de conscience politique étant diminué, le régime politique instauré ne serait pas une image entièrement fidèle du bon fonctionnement du consentement politique. Rien ne prouve mieux, à notre avis, que cette comparaison des monarchies royales entre elles la confiance de Marsile en la supériorité du principe électif par rapport à celui héréditaire. Une très bonne politique s'avère ainsi être, pour lui, le résultat d'un processus politique où l'on arrive à obtenir, par le biais des élections, le meilleur monarque.

Quant à la notion de consentement des citoyens, elle est, dirions-nous, la clé de voûte de l'originalité marsilienne. En vérité, c'est bien sur cet aspect que Marsile se différencie par rapport à Aristote car «le consentement des citoyens n'apparaît jamais dans la „Politique“ comme un critère pour distinguer les constitutions bonnes de celles qui sont tyranniques»<sup>4</sup>. Si la question du consentement politique et celle de la volonté des sujets décident du caractère tempéré ou corrompu des régimes politiques, on pourrait ajouter à cela le fait que les régimes tempérés ne sont presque jamais fondés sur l'hérédité, mais sont le produit des élections et du tirage

<sup>1</sup> Georges de LAGARDE, «Une adaptation...cit.», p. 233.

<sup>2</sup> Cf. *DP*, I, IX, 5, p. 93.

<sup>3</sup> Cf. *DP*, I, IX, 6, p. 94.

<sup>4</sup> Mario GRIGNASCHI, «Le rôle de l'aristotélisme...cit.», p. 317.

au sort, tandis que dans les régimes corrompus, les chefs politiques arrivent à s'emparer du pouvoir en utilisant la violence<sup>1</sup>.

### *Les sens de la loi*

Comme on l'a constaté déjà dans le IX<sup>e</sup> chapitre, la loi, dont le but est de défendre le bien commun, n'est rien d'autre que l'instrument du consentement dans lequel on doit voir l'expression de la volonté des citoyens d'un royaume. Selon Walter Ullmann, la loi humaine, dont le «material ingredient was consent»<sup>2</sup> diffère de la loi divine justement par le fait qu'elle a des capacités contraignantes, étant un «preceptum coactivum». Quant à la notion de consentement, elle n'est pas liée, à notre avis, seulement à la loi qu'en fait elle fonde, mais elle entraîne une réflexion sur la question du pouvoir du peuple à qui revient la fonction, d'une manière différente par rapport aux procédures démocratiques modernes, de désigner les futurs gouvernants ou la *pars principans*. Comme le remarque un commentateur de Marsile dans un article récent, «precisely because consent is identified with the will of the *universitas civium* as the human legislator, it is in a curious way interchangeable with the power of the people»<sup>3</sup>.

La réflexion sur la loi et ses définitions, proposée dans le X<sup>e</sup> chapitre, s'avère être nécessaire en vue de pouvoir continuer la description, cette fois-ci d'une manière implicite, des régimes tempérés. Comme le remarquait déjà depuis longtemps Ewart Lewis, «Marsiglio's basic definition of law (*lex*) – on whose interpretation recent commentators disagree – precedes his discussion of the location of authority in the state»<sup>4</sup>. Appelée aussi statut ou coutume, la loi, chez Marsile, est susceptible de recevoir au moins quatre sens, dont les trois premiers ne sont tirés du domaine politique.

Le premier sens nous semble pourtant important car ici la loi prend la signification qui lui a été accordée aussi par l'apôtre Paul. Il est évident, selon Marsile, que saint Paul l'a définie comme «inclination naturelle sensible à une action ou à une passion»<sup>5</sup> lorsqu'il nous confesse dans l'Épître aux Romains: «Je vois cependant une autre loi dans ses membres, qui contredit la loi de mon esprit»<sup>6</sup>.

La deuxième signification revêtue par le mot *loi* le rapproche, à notre avis, du mot règle, bien que, selon Marsile, elle renvoie au terme d'*habitus*<sup>7</sup>, qui est la forme mentale des productions artistiques ultérieures<sup>8</sup>. Un texte prophétique de l'Ancien Testament vient confirmer son rapport avec la permanence et la stabilité: «Ceci est donc la loi de la maison, mais ce sont là les mesures de l'autel»<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> V., *DP*, I, IX, 8, p. 95.

<sup>2</sup> Walter ULLMANN, «Personality and Territoriality in the „Defensor Pacis“. The Problem of Political Humanism», in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 398.

<sup>3</sup> Joseph CANNING, «The Role of Power...cit.», pp. 23-24.

<sup>4</sup> Ewart LEWIS, «The „Positivism“ of Marsiglio of Padua», cit., p. 545.

<sup>5</sup> *DP*, I, X, 3, p. 98.

<sup>6</sup> Rm. 7, 23.

<sup>7</sup> V., *DP*, n. 10, p. 80, où Jeannine Quillet justifie le fait d'avoir conservé ce terme latin dans la traduction française.

<sup>8</sup> Cf. *DP*, I, X, 3, p. 98.

<sup>9</sup> Ez. 43, 12-13.

Le troisième sens du mot *loi* est strictement lié à la signification du terme *précepte* dont la valeur concerne non seulement la vie terrestre, mais aussi la vie future. Tant les préceptes des Hébreux que ceux évangéliques peuvent être dits *loi*, mais le caractère plus accompli et le degré plus haut de perfection de la Loi Évangélique par rapport à la Loi Mosaique sont le résultat du changement subi par le sacerdoce. De l'affirmation de l'Apôtre Paul même, la loi nouvelle n'est qu'une conséquence de la différence entre l'image du sacerdoce dans le Nouveau Testament et celle du sacerdoce lévitique de l'Ancien Testament: «Car la transformation du sacerdoce doit nécessairement amener aussi une transformation de la loi»<sup>1</sup>. Cette différence entre la Loi Ancienne et la Loi Nouvelle s'exprime aussi, selon Marsile, par le caractère non-coercitif des préceptes évangéliques, comparés à ceux des Juifs, ce qui n'est qu'une autre preuve de la supériorité de la loi instituée par le Christ par rapport à la théocratie politique du temps de Moïse: «Pour Marsile, l'Ancienne Loi diffère fondamentalement de la Loi Évangélique en ce qu'elle contient des préceptes coercitifs applicables à la vie en ce monde sous peine de sanctions»<sup>2</sup>.

Identifiée aux préceptes qu'on doit respecter dans cette vie pour obtenir la béatitude éternelle, cette troisième acception de la *loi* est liée à la liberté qu'a permise la Bonne Nouvelle apportée par l'Évangile: «Mais celui qui aura plongé les regards dans la loi parfaite, la loi de liberté, est qui aura persévéré en elle, [...] celui-là sera heureux dans ce qu'il fait»<sup>3</sup>. Ce que l'on peut remarquer déjà à partir des trois acceptions du terme *loi* c'est que Marsile lie de manière très étroite ce concept à celui de *coercition*. Cela a déterminé un exégète tel Joseph Canning d'affirmer que «this emphasis on law as coercitive precept was Marsilius' key idea»<sup>4</sup>. Et c'est toujours ici qu'on pourrait trouver la cause pour laquelle Marsile nie au droit canon toute force de loi: «He was able to deny the existence of canon law as law in the proper sense and to deny it any applicability in this world»<sup>5</sup>.

Comme nous l'avons déjà annoncé au début de cette présentation des significations du terme *loi*, le quatrième sens de ce concept la définit comme «la science ou doctrine ou le jugement universel du juste et de l'utile dans la cité, et leur opposé»<sup>6</sup>.

Cette acception comporte à son tour deux aspects que Marsile relève car ils doivent être distingués, à notre avis, de la façon dont on différencie entre le droit et la politique. Selon le premier aspect de ce quatrième sens, la loi est la pierre de touche qui interdit le mélange entre le juste et l'injuste ou entre l'utile et le nuisible<sup>7</sup>. À partir de cette fonction séparatrice, la loi est l'unité de mesure qui jette les fondements de la «*iuris scientia vel doctrina*» («science ou doctrine du droit»<sup>8</sup>) car Marsile, selon l'affirmation d'Ewart Lewis, entend s'inspirer, pour cette quatrième acception du terme de loi, plutôt d'un juriste tel Azo que d'Aristote<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> He. 7, 12.

<sup>2</sup> DP, n. 14, p. 194. C'est toujours à Jeannine Quillet, l'auteur de la phrase citée dans le texte, que revient le mérite d'avoir mis en perspective la pensée de Marsile de Padoue avec celle de Dante et de Guillaume d'Ockham, mais aussi d'un auteur papaliste tel que Gilles de Rome.

<sup>3</sup> Jc. 1, 25.

<sup>4</sup> Joseph CANNING, «The Role of Power...cit.», p. 29.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> DP, I, X, 3, p. 98.

<sup>7</sup> Cf. DP, I, X, 4, p. 98. V. aussi DM, I, 2, p. 173: «La juridiction donc, comme son nom l'indique, est l'énonciation du droit; or le droit est la même chose que la loi» («*Iurisdictio igitur sicut sonat vocabulum est dictio iuris, sive dicere ius; ius autem idem est quod lex*»).

<sup>8</sup> DP, I, X, 4, p. 98.

<sup>9</sup> Ewart LEWIS, «The „Positivism“ of Marsiglio of Padua...cit.», p. 546. Nous allons revenir sur la question du «positivisme» du Marsile vers la fin de cette étude.

Le deuxième volet de la quatrième acception du terme *loi* applique cette notion au domaine politique où la loi devient un «précepte coercitif assorti de peine ou de récompense»<sup>1</sup>. Le domaine du droit étant déjà délimité par la séparation du juste et l'injuste, c'est la tâche à présent du politique, par l'entremise de la prudence politique, d'identifier les lois politiques aux préceptes coercitifs. Cela parce que tout pouvoir contraignant devrait appartenir uniquement au gouvernement civil et non pas à l'Église, au sujet de laquelle un exégète aussi connu mais en même temps si critique par rapport à l'héritage marsilien tel Georges de Lagarde a remarqué dans le *Defensor Pacis* «l'inaptitude juridique»<sup>2</sup>.

Si l'institution du domaine du droit prend le devant sur celle du politique, la loi n'a pas l'unique fonction de faire la jonction entre le juste et ce qui est consenti. En tenant compte du troisième sens du mot *loi*, qui est celui de précepte à respecter en vue de l'obtention du bonheur éternel, la loi politique est le précepte humain qu'institue la communauté politique du royaume à travers la volonté des sujets dont l'accord confirme déjà son applicabilité dans la cité, à moins qu'il ne contrevienne à un précepte divin.

### *Gouvernement des lois et gouvernement des hommes. Suzanne ou l'absence du consentement coupable*

La nécessité des lois pour les communautés politiques ne pourrait être mise en évidence mieux qu'à partir de l'exemple du prince, à qui la cité a conféré «les jugements civils selon la loi»<sup>3</sup>. Mais la garantie d'un bon gouvernement ne saurait résider uniquement en la justesse des lois: «Pour accomplir un bon jugement, sont exigés un droit sentiment chez les juges et une vraie connaissance des choses à juger»<sup>4</sup>. Le bon jugement ne concerne donc pas seulement la nature des lois prises en elles-mêmes, mais il est en même temps le résultat des intentions correctes et du discernement censés caractériser le prince qui, par son jugement, met en application les lois. Quant à la vertu de la prudence politique, son rôle, bien que confirmé par la raison, n'arrive à être bien joué qu'au terme d'une longue expérience. Sans exclure ainsi la valeur du temps qui est l'élément constitutif essentiel de l'expérience, Marsile reprend la manière dont Aristote définit au troisième livre de la *Politique* la loi en tant que «raison sans désir»<sup>5</sup>.

Partant d'une réflexion sur le jugement politique, Marsile se propose donc dans le onzième chapitre de la *Prima Dictio* de montrer que les meilleurs gouvernements – ceux qui ont été institués par les procédures requises pour les régimes tempérés qui mettent en œuvre le principe du consentement – doivent faire respecter les lois. Les princes mêmes dont la prise du pouvoir a été le résultat de l'accord

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>2</sup> Georges de LAGARDE, «Marsile de Padoue et Guillaume de Nogaret», cit., p. 484. Selon l'auteur français, ce refus de Marsile concernant les capacités contraignantes de l'Église l'a entraîné dans une critique des décrétales qui sont vues par lui «comme un crime de lèse-majesté contre le législateur», *ibidem*, p. 484. V. aussi *DP*, n. 7, p. 184, où Jeannine Quillet précise que chez Marsile «les décrétales sont constamment qualifiées de lois oligarchiques».

<sup>3</sup> *DP*, I, XI, 1, p. 101.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *DP*, I, XI, 4, p. 105.

général des citoyens ne peuvent jamais gouverner en ignorant les lois qui sont elles aussi le produit de la volonté en quête du bien général. C'est parce que la raison nous montre, selon Marsile qui invoque à nouveau Aristote<sup>1</sup>, que les meilleurs hommes n'agissent pas toujours sans faire preuve de sentiments pervers. Aussi la justice des hommes n'est-elle jamais comparable à celle qui est issue de l'application des lois justes. «Personne, assurément, quelque vertueux qu'il soit, ne peut être ainsi dépourvu de passion mauvaise et d'ignorance comme peut l'être la loi»<sup>2</sup>. La confirmation des propos ci-dessus nous est apportée par Marsile à partir de l'histoire vétero-testamentaire de Suzanne. L'exemple invoqué nous indique que le jugement des vieillards qui étaient aussi des prêtres et «juges du peuple cette année-là»<sup>3</sup> a été injuste et que la condamnation de Suzanne, à qui ils souhaitaient la mort, était le résultat de leur concupiscence. Ce récit biblique illustre de la meilleure façon l'idée de Marsile selon laquelle on devrait toujours choisir, s'il y a contradiction entre eux, les préceptes divins au lieu des préceptes humains. Suzanne, le personnage de ce récit vétero-testamentaire, n'exprime pas son consentement par rapport aux jugements humains et ne consentit qu'au jugement divin, exprimé par le futur prophète Daniel, alors enfant, qui a la prudence de rester convaincu jusqu'à la fin de l'innocence de la jeune femme.

Placé sous l'autorité de l'Ancien Testament, le récit de Suzanne est en même temps une invitation que le Padouan lance vers tous les détenteurs du pouvoir, princes ou membres du clergé, de ne pas abuser de leurs attributions à partir du faux concept de «plénitude du pouvoir»<sup>4</sup>. Le texte se termine par l'invocation d'un exemple contemporain à Marsile, celui du roi français Philippe le Bel, dont le royaume «a été presque complètement bouleversé lorsque son prince a voulu imposer à ses sujets une exaction aussi insolite qu'illégale»<sup>5</sup>.

Le remède contre cette situation de crise nous est présenté par Marsile dans le XII<sup>e</sup> chapitre qui énonce dès le début la capacité des citoyens de découvrir les lois afin de faire régner la justice dans la cité. C'est dans ce contexte que l'auteur nous offre la définition du législateur qui produit des lois par sa fonction de cause efficiente par rapport à celles-ci<sup>6</sup>. Le législateur est ici le synonyme du peuple ou, selon la précision qu'introduit Marsile, de sa partie prépondérante (*pars valentior*)<sup>7</sup>. Pourtant, il faut voir dans cette partie prépondérante la partie la plus significative du point de vue quantitatif et qualitatif d'une communauté. En effet, selon l'expression d'un commentateur italien, «non ci pare si possa sostenere che la *valentior pars* sia in sostanza la totalità dei cittadini»<sup>8</sup>. La volonté s'exprime à travers des élections qui vont décider si le législateur, censé imposer des sanctions temporelles, sera représenté par la *valentior pars* – dont la signification est tant quantitative que qualitative – soit une personne ou un groupe de personnes douées d'autorité pour une certaine

<sup>1</sup> DP, I, XI, 5, p. 106.

<sup>2</sup> DP, I, XI, 6, p. 107.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> DP, I, XI, 8, p. 108.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Cf. DP, I, XII, 3, p. 110.

<sup>7</sup> Pour la traduction de l'expression *pars valentior*, v. DP, n. 8, p. 110, où Jeannine Quillet analyse en détail les variantes proposées par le traducteur allemand et italien. V. aussi DM, I, 4, p. 175: «La loi humaine est un précepte de l'ensemble des citoyens ou de sa partie prépondérante» («Lex vero humana est praeceptum universitatis civium, aut valentioris partis eius»).

<sup>8</sup> Francesco BARANI, «Il concetto di laicità come chiave interpretativa del pensiero politico: Marsilio da Padova», in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 266.

période de temps. C'est toujours au législateur que Marsile confie le pouvoir de ratifier, d'apporter des corrections aux lois ou de les promulguer.

Après avoir donné la définition du citoyen telle qu'elle résulte du quatrième livre de la *Politique* d'Aristote<sup>1</sup>, Marsile se propose de démontrer les énoncés par lesquels il a fait débiter ce chapitre du *Defensor Pacis*. En d'autres mots, il s'agit d'offrir des preuves convaincantes pour le fait que les citoyens dans leur totalité ou leur *valentior pars* ont la tâche de produire les lois de la cité.

Le premier argument que cette démonstration comporte est d'ordre qualitatif. Il serait convenable, dans cette perspective, de confier l'autorité législative à ceux qui peuvent produire les meilleures lois: il s'agit donc de l'ensemble des citoyens ou, pour éviter les conflits dont la cause unique résiderait dans la méchanceté ou l'ignorance des hommes, de sa partie prépondérante<sup>2</sup>.

Le grand nombre de personnes appelées au processus d'établissement des lois sera une garantie de l'impartialité de celles-ci car les lois seront alors faites en vue du bien commun. La poursuite du bien commun était déjà, pour Aristote, une garantie de la qualité des lois. Mais c'est aussi à l'ensemble des citoyens ou à sa partie prépondérante qu'incombe le devoir de faire observer les lois car leur qualité serait vaine si l'application des lois n'était pas soigneusement suivie par ceux à qui on a confié l'autorité de les confectionner. L'accord de la multitude est lié, selon Marsile, à leur observation, car une participation des citoyens aux processus électifs et législatifs donnera à tous le sentiment d'implication si nécessaire lorsqu'il s'agit d'accepter des contraintes inévitables et qui font suite à toute délibération en matière du juste et de l'injuste.

Le fait que la convocation au processus législatif vise tous les citoyens est, de l'avis de Marsile, une garantie de la liberté qui ne doit être entravée par aucune servitude non consentie. Dans cette situation, l'idée même d'accorder aux lois le respect dont elles devraient en principe jouir n'aurait aucune chance car la procédure même de leur établissement avait ignoré l'idée du consentement des citoyens.

### *Une marque du consentement: l'équanimité devant la loi*

Si la convocation de l'ensemble des citoyens au processus législatif n'était pas, pour Marsile, une garantie de l'utilité des lois, établies avec l'accord de tous, celles-ci développeraient dans l'âme de chaque citoyen un sentiment d'égalité qui rendra plus acceptable la contrainte. Donc, c'est à partir du caractère primitif des

---

<sup>1</sup> Voici tout d'abord la définition du citoyen telle que Marsile la donne à partir de la *Politique* d'Aristote: «J'appelle citoyen [...] celui qui participe dans la communauté civile au gouvernement ou à la fonction délibérative ou judiciaire selon son rang», *DP*, I, XII, 4, p. 112. Plusieurs commentateurs ont remarqué le caractère inadéquat de la définition du *civis* chez Marsile par rapport à l'ensemble de sa réflexion politique en la matière. Voici l'avis exprimé par un de ces exégètes: «La définition du *civis* [...] ne cadre point avec les principes de l'œuvre marsilienne [...] car dans le „Defensor Pacis“, où le pouvoir exécutif et judiciaire était remis aux mains du „princeps“, la prérogative essentielle du citoyen aurait dû être son appartenance à l'assemblée législative: au „legislator humanus“», Mario GRIGNASCHI, «Le rôle de l'aristotélisme...cit.», p. 314.

<sup>2</sup> *DP*, I, XII, 5, p. 113: «C'est donc seulement à l'ensemble des citoyens ou à sa partie prépondérante que revient l'autorité de faire ou d'établir les lois».

lois que Marsile démontrera, par une nouvelle preuve, le fait que l'établissement des lois doit être le propre de ceux qui détiennent le pouvoir coercitif<sup>1</sup>.

Le consentement de tous, cette fois-ci sous une forme rappelant le principe du *quod omnes tangit*, sera de nouveau invoqué pour décrire les attributions en matière de lois de l'ensemble des citoyens ou de sa partie prépondérante:

«Les hommes sont en effet rassemblés en communauté civile pour obtenir avantage et suffisance de la vie et éviter le contraire. Or, ce qui peut concerner l'avantage et le dommage de tous doit être connu et entendu de tous en sorte qu'ils recherchent l'avantage et évitent le contraire»<sup>2</sup>.

Le *quod omnes tangit* est donc dans ce texte une des sources par lesquelles le caractère légitime des lois, dont l'utilité n'est jamais reconnue si le peuple n'a pas été consulté, s'accroît. Qui plus est, le manque de l'accord des citoyens mène à la formation de lois iniques. Leur caractère oppressif va détruire au fur et à mesure la société politique dont les acteurs auraient dû être articulés par le consentement. L'invoquant de la maxime *quod omnes tangit* montre encore une fois que, pour Marsile, les sociétés politiques reposent sur le consentement, c'est-à-dire sur l'accord des citoyens face aux lois qui les gouvernent, dont ils respectent l'autorité qu'ils ont eux-mêmes instituée.

C'est à partir de l'importance du respect du bien commun que Marsile déduit la nécessité d'impliquer l'ensemble des citoyens. Si «personne ne nuit à soi-même sciemment»<sup>3</sup>, l'accord représentera la garantie du souci que la loi montrera pour le bien de tous et non pas uniquement pour le bien particulier d'un individu ou d'un petit groupe de personnes, comme dans le cas des lois tyranniques ou oligarchiques.

Si tels ont été les arguments apportés par Marsile en faveur de la nécessité d'impliquer l'ensemble des citoyens ou leur *pars valentior* dans le processus législatif, dans le XIII<sup>e</sup> chapitre, Marsile essaiera de réfuter les arguments de ceux qui vont contester les thèses à l'égard de ceux qui détiennent l'autorité portant sur les lois.

Le premier argument de ceux qui n'acceptent pas l'idée de l'implication de l'ensemble des citoyens dans le processus législatif partira de la thèse selon laquelle l'autorité de légiférer ne pourra pas être accordée à ceux qui sont privés de discernement. Or, de cette perspective adoptée par les adversaires, la multitude des citoyens n'offre et n'offrira jamais aucune garantie à cet égard. La méchanceté et l'ignorance que Marsile avait déjà mentionné dans le chapitre précédent ne pourront jamais être entièrement absentes du sein d'une collectivité.

Cette fois-ci la thèse selon laquelle on ne pourra jamais avoir une multitude dépourvue de malice ou d'ignorance est soutenue à partir d'une affirmation de l'Écclésiaste: «Le nombre des insensés est infini»<sup>4</sup>. À cela s'ajoute la difficulté d'obtenir l'accord d'une multitude où la «partie prépondérante» serait représentée par des insensés. Dans cette perspective, le consentement d'un nombre restreint d'individus serait obtenu plus aisément et on éviterait ainsi les actions inutiles qui se

---

<sup>1</sup> «That the law decreed by the legislator in its assembly should be the only law enforceable in the courts with coercitive effects on the citizens is a cardinal feature of Marsilius' system», C.W. PRÉVITÉ-ORTON, «Marsilius of Padua», cit., p. 157.

<sup>2</sup> DP, I, XII, 6: «Quae igitur omnium tangere possunt commodum et incommodum, ab omnibus sciri debent et audiri, ut commodum assequi et oppositum repellere possunt». C'est nous qui soulignons dans le texte français de la p. 115.

<sup>3</sup> DP, I, XII, 8, p. 116.

<sup>4</sup> Qo. 1, 15.

proposent d'impliquer tous les citoyens dans l'acte de légiférer. On pourrait bien ajouter qu'il est inutile de convoquer la totalité des individus en vue d'une chose qui pourrait mieux être accomplie par quelques personnes. Fondé qu'il est sur l'idée que le nombre des ignorants sera toujours plus grand que celui des sages, l'enjeu de tous ces arguments sera finalement de montrer que «ce n'est [donc] pas à l'ensemble des citoyens ni à sa partie prépondérante que revient l'autorité législative»<sup>1</sup>.

Avant de passer à la réfutation des arguments contraires à sa thèse, Marsile établit comme prémisse de sa démonstration le fait que la plupart des hommes – «la multitude prépondérante des hommes»<sup>2</sup> – désire vivre dans une société politique qui ne soit pas menacée par la destruction. Or, cette chose unique, qui pourrait toujours faire vivre l'ensemble politique qu'on appelle cité ou royaume, serait la loi, vue par Marsile comme une sorte de mesure du juste et de l'utile. De cette affirmation Marsile déduit la possibilité de parler d'un discernement de la multitude qui soit supérieur à celui d'un groupe restreint de personnes.

Tout en considérant que le législateur doit avoir parmi ses qualités le discernement et le manque de méchanceté, Marsile apprécie que la multitude fait preuve, de façon générale, de raison et du caractère judicieux de ses décisions, chose qui pourrait être confirmée par son «juste désir de la société politique»<sup>3</sup>. D'ailleurs, son respect pour les lois à partir duquel Marsile déduit les «qualités» politiques de l'ensemble des citoyens, peut être constaté à partir du jugement que la multitude porte sur les lois. Bien que les citoyens – dans leur majorité – ne soient pas capables d'inventer les lois, ils disposent pourtant du discernement qui leur permet une juste évaluation de leur utilité pour la communauté politique et même des suggestions dans la plupart des cas utiles à prendre en considération.

Dans ce cas, la présomption de la sagesse indispensable pour apprécier la valeur des lois ne s'avère pas être correcte car, pour qu'elle soit juste, il aurait fallu comparer les sages avec les moins instruits et non pas avec tous les membres de la communauté du royaume<sup>4</sup>. Car les sages étant seulement une partie de l'ensemble des citoyens composant la communauté, la totalité, renfermant tous les citoyens de la cité – sages ou peu instruits –, sera supérieure en matière de discernement législatif au seul groupe de sages. Cela ne diminue en rien, toutefois, le rôle des sages dans l'assemblée civile:

«„Invenire“ le leggi, valutare la complessità della situazione politica spetta, infatti, ai „prudentes“ e ai „sapientiores“ che in definitiva pilotano e determinano le „decisioni“ dell'assemblea»<sup>5</sup>.

Quant au texte de l'Écclésiaste qui a fourni la matière de l'argument des adversaires tournant autour de la sagesse et du manque de discernement, il entend le

<sup>1</sup> DP, I, XIII, 1, p. 117.

<sup>2</sup> DP, I, XIII, 2, p. 119.

<sup>3</sup> DP, I, XIII, 3, p. 119.

<sup>4</sup> Cf. DP, I, XIII, 4, p. 120.

<sup>5</sup> Francesco BARANI, «Il concetto di laicità...cit.», p. 268. L'importance du tout pour la pensée marsilienne a été remarquée aussi par Mieczyslaw Gogacz qui en déduit le fait que sa pensée relèverait des «catégories de la métaphysique néoplatonicienne»: «Le tout c'est la communauté, le fond et le contexte de l'homme qui, lui, est une partie spécifique de ce tout qui lui prête une place sans l'intégrer. Car le tout subsiste même lorsque l'homme n'est pas là. Cela résulte du texte où Marsile de Padoue, suivant Aristote, compare la communauté à un organisme vivant», Mieczyslaw GOGACZ, «L'homme et la communauté dans le „Defensor Pacis“ de Marsile de Padoue. Le problème de l'inconséquence de l'averroïsme comme aristotélisme néoplatonisant», in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 195.

mot *insensés* soit dans le sens de «ceux qui n'ont pas le loisir d'exercer les fonctions libérales»<sup>1</sup>, soit dans celui de privés du sens spirituel. Cette deuxième affirmation est rendue possible par l'affirmation de l'apôtre Paul dans la Première Épître aux Corinthiens: «La sagesse de ce monde est folie devant Dieu»<sup>2</sup>.

La multitude des citoyens, représentant la totalité des membres d'une communauté, ne sera donc pas inférieure à une des parties de cet ensemble, fût-elle la partie même réunissant uniquement les sages. D'ailleurs, l'accord de l'ensemble des citoyens à l'égard des lois sera un moyen efficace, aux yeux de Marsile, pour éviter l'imposition des lois oligarchiques ou même tyranniques. Si les lois oligarchiques sont le résultat d'un groupe légiférant dans son propre intérêt et oubliant presque toujours le bien commun, celles tyranniques sont issues de la domination d'un seul individu qui dispose de la liberté de manifester dans les lois son unique volonté.

Les actions de la multitude n'étant pas dans toutes les situations contraires au bien commun, il s'ensuit que la participation de tous à la création des lois va faire profiter l'ensemble de l'expérience des sages, qui font eux aussi partie de la communauté légifératrice:

«C'est pourquoi il est convenable et fort utile que l'ensemble des citoyens confie aux hommes prudents et expérimentés la recherche, la décision et l'exécution des règles, lois futures ou statuts concernant ce qui est juste et utile pour la cité»<sup>3</sup>.

Les sages, dans ce contexte, ne représentent qu'une garantie de la justesse des lois, que la multitude ne pourra pas de ses propres forces découvrir. Mais la convocation de l'ensemble des citoyens reste pourtant fort nécessaire car les lois pourront ainsi subir des modifications ou, si elles ne sont pas convenables, être complètement abandonnées. C'est de cette manière que la multitude des citoyens exprimera son consentement législatif, ce qui mènera au respect des lois qui ne susciteront jamais le mécontentement de ceux qui devront ensuite leur obéir. Ce n'est qu'après l'accord exprimé par les citoyens envers les lois que celles-ci seront promulguées et rendues publiques. Ceci étant accompli, les lois acquerront leur force contraignante, car après leur publication les citoyens qui les ignoreront subiront des punitions civiles<sup>4</sup>. On pourrait donc conclure que toutes les procédures dont les lois forment l'objet, à partir de leur établissement et jusqu'à l'observation qui leur est due après leur promulgation se déroulent en fonction du consentement de l'ensemble des citoyens ou de sa partie prépondérante, appelée aussi par Marsile «cause efficiente» du gouvernement. C'est à travers ce processus qu'on pourrait mettre en évidence encore une fois le rôle détenu chez Marsile par le consentement dans la communauté des citoyens:

«L'*universitas civium*, dunque, gioca il suo ruolo determinante nella fase ultima dell'*iter* legislativo, quello cioè dell'approvazione e promulgazione della legge, prestando il proprio consenso in assemblea»<sup>5</sup>.

Après avoir analysé le rôle de la multitude des citoyens dans le processus législatif, Marsile va explorer dans le XIV<sup>e</sup> chapitre les qualités que doit posséder celui

<sup>1</sup> DP, I, XIII, 4, p. 121.

<sup>2</sup> 1 Co. 3, 19.

<sup>3</sup> DP, I, XIII, 8, p. 122.

<sup>4</sup> Cf. DP, I, XIII, 8, p. 123.

<sup>5</sup> Francesco BARANI, «Il concetto di laicità...cit.», p. 263.

qui sera élu pour la fonction gouvernante. Si la prudence du prince sera la marque de son intelligence politique, la vertu morale n'est que la faculté qui permettra au prince d'appliquer la justice et d'agir lui-même de façon juste en dépit des circonstances favorables ou défavorables qui vont se présenter. À partir d'un bon cadre législatif qui s'avère être essentiel, tant la prudence que la bonté morale du prince vont suppléer aux lois<sup>1</sup>, car la prudence peut trancher les cas qui échappent aux lois, tandis que la bonté morale ne permet pas la corruption de la société politique que les lois ne suffisent pas à protéger. L'existence de bonnes lois dans une cité n'exclue donc pas, aux yeux de Marsile, la nécessité d'avoir aussi de bons juges, tout comme la bienveillance du prince face à ses sujets ne doit pas entraver le bon fonctionnement d'un organe extérieur, composé par des hommes armés, dont la tâche est de faire exécuter les sentences civiles en mettant en application les lois. Cet organe extérieur qui représente «la force armée du prince»<sup>2</sup> est traité par Marsile comme toute autre fonction civile dont le rôle et la grandeur sont établis par le législateur. La force armée du prince sera donc supérieure à celle de n'importe quel petit groupe de citoyens, mais ne dépassera jamais celle de la majeure partie des citoyens car autrement le prince pourra se transformer dans un despote qui ne gouverne pas en respectant les lois. Qui plus est, ce pouvoir armé sera conféré au prince après son élection par le consentement populaire, pour que son existence avant l'élection ne représente un accès au pouvoir réservé uniquement aux riches et dont les pauvres ne pourront jamais disposer.

Ce qui fait le prince ce ne sont pas pourtant ses vertus, mais bien le processus électif par lequel il est investi en cette fonction par la cause efficiente que représente le législateur. Au-delà des qualités nécessaires pour un bon prince, ce qui fait «le prince en acte»<sup>3</sup> c'est le processus par lequel le législateur désigne un représentant pour cette fonction. Pour l'auteur du *Defensor Pacis*, ce ne sont pas les procédures électives qui comptent le plus – différentes qu'elles sont d'un pays à l'autre –, mais bien le fait que la capacité de désigner ses représentants revient à l'ensemble des citoyens. Cela appartient aussi à l'autorité du législateur de déposer ceux qui ne remplissent pas d'une manière convenable une certaine fonction qu'ils avaient détenue de par le consentement des gens. S'il «appartient à l'ensemble des citoyens d'engendrer la forme, à savoir la loi, selon laquelle tous les actes civils doivent être réglés»<sup>4</sup>, cela signifie qu'entre cette loi et la partie gouvernante Marsile établit le même rapport qui existe entre la forme et la matière. Et il en va ainsi parce que la partie gouvernante s'identifie dans ce cas à la «matière ou sujet de cette forme»<sup>5</sup>, c'est-à-dire de la loi qui a une fonction ordonnatrice par rapport à tous les autres actes civils.

Si, comme nous l'avons déjà précisé plusieurs fois, le législateur humain représente la cause première ou la cause efficiente du gouvernement<sup>6</sup>, le prince n'est que la cause exécutive ou instrumentale, en tant qu'elle est investie d'autorité par le législateur. Il incombe à la partie gouvernante ou au législateur de mettre en application les lois ou bien d'interdire leur mise en pratique si l'ensemble des citoyens consent à cette décision. Mais c'est au prince que le législateur, après avoir établi

<sup>1</sup> Cf. *DP*, I, XIV, 6, p. 127.

<sup>2</sup> *DP*, I, XIV, 8, p. 128.

<sup>3</sup> *DP*, I, XV, 1, p. 131.

<sup>4</sup> *DP*, I, XV, 3, p. 132.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Cf. *DP*, I, XV, 4, p. 133.

l'opportunité ou non de l'application des lois, confie l'exécution. Celle-ci sera accomplie mieux par une seule personne – le prince, dans ce cas – que par plusieurs, et aura l'avantage d'être favorisée par l'accord de toutes les volontés des citoyens. Mais voici les paroles par lesquelles Marsile décrit l'institution des trois pouvoirs – législatif, exécutif et judiciaire – dans la cité, dont la séparation aura encore à attendre l'œuvre de Montesquieu pour être définie:

«L'âme de l'ensemble des citoyens établit une vertu ou forme avec puissance active ou autorité d'instituer les autres parties de la cité. Une telle partie est le gouvernement; sa vertu universelle quant à la causalité, est la loi; sa puissance active est l'autorité de juger, de commander, d'exécuter les sentences concernant l'utile et le juste dans la cité»<sup>1</sup>.

Pour Marsile, un bon gouvernement est la raison pour laquelle la communauté civile pourra se maintenir dans un certain royaume puisque la loi, en tant que «règle du juste»<sup>2</sup> étant correctement appliquée, fera éviter les guerres. Contre ce péril l'Évangile de Matthieu nous a déjà averti lorsqu'il affirme qu'«il est nécessaire que les scandales arrivent»<sup>3</sup>. C'est à cause des guerres et du manque de stabilité dans les communautés politiques qu'on arrive à la «perte de la vie suffisante»<sup>4</sup>. On peut alors regarder la loi comme étant, selon la formule de Francesco Barani, «l'espressione della suprema volontà dell'*universitas civium*»<sup>5</sup>.

### *Consentir à la vertu*

En tant que vertu première d'une cité, la loi pourra être appliquée uniquement à condition que le prince institue, de par l'autorité qui lui est donnée à travers le consentement du législateur humain, les parties de la cité qui sont autant de fonctions pouvant être accomplies par des «hommes possédant les arts ou *habitus* convenant à ces offices»<sup>6</sup>. Personne ne doit donc s'arroger un certain office car leur assignation est la tâche du prince censé mettre en œuvre les décisions du législateur après que celui-ci ait institué les offices de la cité. Cela parce que la *pars principans*, qui est une autre expression employée pour désigner celui qui gouverne, est elle aussi «soggetta alla legge»<sup>7</sup>. Tenant en forte estime les métaphores médicales, Marsile ne diminue jamais les mérites du prince qui, en tant que «partie gouvernante selon la loi humaine»<sup>8</sup> joue dans les communautés politiques le rôle que le cœur a pour les organismes vivants. Lui-même, s'il veut incarner le prince parfait, il veille au respect de la justice dans son royaume par l'entremise de l'observation des lois par rapport auxquelles il est le premier à devoir exprimer son consentement. Parler d'un prince qui détient le pouvoir politique ne signifie pas reconnaître du même coup le fait que Marsile préférerait la monarchie comme forme de gou-

<sup>1</sup> DP, I, XV, 6, p. 135.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Mt. 18, 7.

<sup>4</sup> DP, I, XV, 6, p. 135.

<sup>5</sup> Francesco BARANI, «Il concetto di laicità...cit.», p. 260.

<sup>6</sup> DP, I, XV, 8, p. 137.

<sup>7</sup> Francesco BARANI, «Il concetto di laicità...cit.», p. 262.

<sup>8</sup> DP, I, XV, 14, p. 139.

vernement: «By the unity of the *pars principans* he does not mean that the supreme executive should be vested in a single person, that the *pars principans* must be the *princeps*»<sup>1</sup>. Mais du caractère juste de cette observation, il ne fallait non plus conclure, comme Prévité-Orton ou Alan Gewirth, à une préférence de Marsile pour la démocratie. Sa mention parmi les régimes politiques corrompus aurait dû être contrebalancée par des arguments fort puissants pour qu'elle puisse devenir le régime favori de l'auteur italien<sup>2</sup>.

D'ailleurs, la fidélité à Aristote ne serait pas conditionnée par la nécessité pour l'auteur padouan d'adopter une préférence pour la monarchie tout comme l'avait fait, par exemple, Thomas d'Aquin:

«Inoltre, San Tommaso considerava la monarchia la migliore forma salvaguardia del bene comune. Ma il concetto aristotelico del bene comune come norma dell'ordinamento costituzionale della *polis* poteva anche servire ad una teoria repubblicana, ed i sostenitori italiani del regime comunale lo adottavano nella speranza che comportasse una soluzione della crisi di quel regime, e quindi un'alternativa alla Signoria»<sup>3</sup>.

### *Le principe héréditaire ou le faux consentement*

Si dans le XII<sup>e</sup> chapitre Marsile a considéré que le meilleur choix sera fait lorsque celui qui détiendra le pouvoir suprême du royaume obtiendra le pouvoir à la suite des élections et non en vertu d'un principe héréditaire, ce n'est qu'au XVI<sup>e</sup> chapitre de la *Prima Dictio* qu'il développera sa thèse à partir de la réfutation des arguments contraires.

Apparemment, la présentation des arguments opposés, au moins en tant qu'elle est inspirée par Aristote, met en valeur toujours le principe du consentement. En vérité, après avoir rappelé l'argument selon lequel l'obéissance sera plus grande envers le prince qui a obtenu par l'hérédité son royaume qu'envers un prince élu, Marsile cite Aristote qui dans sa *Politique* affirme que le principe héréditaire est basé sur le consentement des sujets qui ont reconnu les mérites fondateurs des premiers détenteurs du pouvoir de la communauté<sup>4</sup>. Mais, comme plusieurs fois auparavant, Georges de Lagarde observe dans ce cas aussi l'abandon de la vraie pensée d'Aristote, qui est laissée de côté pour que Marsile lui préfère le principe électif.

<sup>1</sup> C.W. PRÉVITÉ-ORTON, «Marsilius of Padua», cit., p. 151.

<sup>2</sup> Jeannine Quillet apprécie qu'un auteur tel Marsile est même «aux antipodes de la démocratie», *DP*, n. 8, p. 87. Ce n'est donc pas au sujet de la démocratie que Marsile se sépare d'Aristote, mais bien par le rôle qu'il accorde aux élections censées exprimer le consentement ou le désaccord des citoyens par rapport aux projets politiques et à ceux qui auront à les incarner: «Est bon le gouvernement qui a la caution du consentement des sujets; est mauvais celui qui ne l'a pas. À notre avis, c'est la substitution de ce critère objectif à celui, de caractère éthique, de la tradition aristotélicienne, qui constitue le tournant essentiel de la pensée marsilienne, qui met au centre de son analyse le concept de l'élection (*electio*)», *ibidem*, n. 9, p. 87. Cette séparation, si le terme n'est pas trop catégorique, entre la politique et l'éthique est, à notre avis, expliquée de manière suggestive par Mario Grignaschi: «Aux yeux de Marsile, la vie éthique appartenait à une sphère concernant exclusivement soit les individus, soit l'Église fondée par le Christ, mais nullement les autorités de la Cité», Mario GRIGNASCHI, «Le rôle de l'aristotélisme...cit.», p. 313.

<sup>3</sup> Nicolai RUBINSTEIN, «Marsilio da Padova...cit.», p. 153.

<sup>4</sup> Cf. *DP*, I, XVI, 3, p. 143.

Une fois de plus donc l'auteur français méconnaît l'enjeu de la formule consensuelle marsilienne, dont la valeur ne réside pas dans l'énoncé de quelques principes «techniques» qui relèveraient d'un consentement procédural, mais dans l'expression d'une pensée pour laquelle l'importance d'une cause visant l'organisme vivant de la société en son ensemble dépasse toute classification figée des régimes politiques: «Alors qu'Aristote, fidèle à son principe qui fait du „mérite“ la vraie source de l'autorité, n'accepte la monarchie que dans la mesure où elle s'incarne en un individu ou une race d'élite, Marsile professe que la „cause“ du pouvoir ce n'est pas le „mérite“ mais l'élection et que la monarchie n'est acceptable que dans la mesure où elle est consentie»<sup>1</sup>. Malgré ces réserves exprimées par de Lagarde quant à l'aristotélisme de Marsile, un auteur tel Mario Grignaschi, que nous entendons suivre en ce point, remarquait déjà dès 1955 que l'exégète français, tout comme Alessandro Passerin d'Entrèves ont concédé trop à l'influence d'Aristote sur un philosophe politique du XIV<sup>e</sup> siècle:

«Même les interprétations de M. de Lagarde et de M. d'Entrèves présupposent une compréhension de la „Politique“ et une fidélité à l'enseignement d'Aristote que nous ne saurions admettre chez un auteur du XIV<sup>e</sup> siècle sans démonstration préalable»<sup>2</sup>.

Pour les défenseurs du principe héréditaire, la vertu serait transmissible de père en fils, d'autant plus que la fonction politique héritée ne suscitera pas tant le désaccord des citoyens que l'élection d'un prince comme, par exemple, celle du prince des Romains.

À cela les détracteurs du choix portant sur les gouvernants ajoutent que les élections ne peuvent jamais garantir l'obtention des meilleurs détenteurs du pouvoir. Par rapport à cela, la monarchie héréditaire a l'avantage de présenter comme candidat une seule personne qui sera plus aisément connue par les citoyens.

En invoquant «la suffisance de la vie»<sup>3</sup> comme but principal dont on doit tenir compte lorsqu'il s'agit du gouvernement d'une cité, Marsile rétorque que les élections offrent une meilleure garantie afin de choisir un chef qui s'intéressera au bien commun que le simple fait d'appartenir à une descendance monarchique. La prudence et le souci pour l'éducation de ses sujets seront parmi les qualités dont fera preuve le candidat élu à la fonction suprême. S'il ne nie pas le fait que la monarchie héréditaire puisse être propice pour certains royaumes, Marsile soutient que «la nouveauté engendre une plus grande admiration et révérence»<sup>4</sup>. Bien que, parmi les arguments des adversaires, Marsile trouve que le plus convaincant est celui qui affirme que les élections sont difficiles à gérer car elles produisent parfois des schismes parmi les citoyens, ce type de procédure politique a l'avantage de pouvoir être renouvelée si le candidat élu ne s'avère pas être vertueux.

Mais peut-être qu'une précision s'impose à cet égard: Marsile ne parle pas d'un seul candidat porté au pouvoir par les élections, car l'unité du royaume, à laquelle il réfléchit notamment dans le XVII<sup>e</sup> chapitre de la *Prima Dictio*, peut exister même là où plusieurs accèdent au pouvoir si le principat est «unique en nombre, suprême et bien tempéré»<sup>5</sup>: c'est le cas de l'aristocratie et de la république.

<sup>1</sup> Georges DE LAGARDE, «Une adaptation...cit.», n. 2, p. 243.

<sup>2</sup> Mario GRIGNASCHI, «Le rôle de l'aristotélisme...cit.», p. 303.

<sup>3</sup> *DP*, I, XVI, 11, p. 145.

<sup>4</sup> *DP*, I, XVI, 16, p. 148.

<sup>5</sup> *DP*, I, XVII, 2, p. 156.

L'importance du consentement qui différenciait, comme nous l'avons remarqué dès le début, les bons régimes des mauvais, joue ici encore un rôle fondamental car c'est à travers lui que la communauté ou sa *pars valentior* s'exprime en faveur ou contre les actions entreprises par celui ou ceux qui détiennent le pouvoir.

### *La tranquillité de Cassiodore*

Le prince étant «la règle et la mesure de tout acte civil»<sup>1</sup>, il a pourtant une fonction représentative créée de par le pouvoir que détient le législateur humain. Mais la crainte que le gouvernement du prince ne devienne despotique est surmontée par Marsile à travers la réponse qu'il donne dans le XVIII<sup>e</sup> chapitre à la question de savoir «s'il est opportun que les princes soient sanctionnés par jugement et puissance coercitive»<sup>2</sup>. Il appartient donc au législateur ou à une autorité désignée par lui de sanctionner les princes qui transgressent les lois. De plus, le législateur humain montre aussi son discernement en établissant la gravité des abus à l'égard des lois du prince, pour pouvoir ensuite châtier uniquement les fautes répétées et non pas celles occasionnelles dont la punition discréditerait le prince aux yeux de ses sujets.

Comme on l'observe aisément, toutes ces mesures visent notamment le maintien de la tranquillité au sein d'un royaume et sont censées expliquer la situation du royaume d'Italie que Marsile désigne de nouveau au début du dernier chapitre de la *Prima Dictio*<sup>3</sup>. En fait, le XIX<sup>e</sup> chapitre, qui conclut la première partie du *Defensor Pacis*, ne fait que reprendre la réflexion sur la tranquillité du premier chapitre, mise encore une fois sous le signe de la citation de Cassiodore<sup>4</sup>.

Cette paix, qui est dérivée de la tranquillité, est essentielle pour maintenir «tous les avantages civils déjà mentionnés» et elle est si importante que même l'apôtre Paul a considéré qu'on doit faire des prières pour que les princes mettent leurs actions au service de la paix: «Je supplie donc d'abord que les prières soient faites [...] pour les rois et pour tous ceux qui sont haut placés, pour que nous menions une vie paisible et tranquille»<sup>5</sup>.

Cette citation néo-testamentaire suggère déjà les conclusions auxquelles Marsile est arrivé, avant d'entamer la seconde partie du *Defensor Pacis* qui est consacrée au pouvoir sacerdotal. Ce que l'on peut donc constater c'est que, avant même de décrire l'institution ecclésiastique, Marsile recense, à partir de cette citation des épîtres de saint Paul, les devoirs du clergé face aux princes séculiers, devoirs censés, par leur soin pour la paix et la tranquillité de la cité, veiller à la stabilité de la société. Il n'y a pas de place dans la réflexion de Marsile pour les prétentions de la papauté à

<sup>1</sup> DP, I, XVIII, 2, p. 165.

<sup>2</sup> DP, I, XVIII, 1, p. 165.

<sup>3</sup> Cf. DP, I, XIX, 1, p. 169.

<sup>4</sup> Le texte du traité s'ouvre par les mots mêmes de Cassiodore: «Pour tout royaume, certes, doit être désirable la tranquillité qui permet le progrès des peuples et sauvegarde en même temps l'intérêt des nations. Elle est, en effet, la mère pleine de beauté des arts et des sciences. C'est elle qui, multipliant la race des mortels par une succession renouvelée, étend les pouvoirs, cultive les moeurs. Et on voit bien qu'il ignore de si grands biens, celui dont on sait qu'il ne l'a aucunement recherchée», DP, I, I, 1, p. 49.

<sup>5</sup> 1 Tm. 2, 1-2.

l'égard de la plénitude du pouvoir. Après avoir tout d'abord imposé leur supériorité par rapport aux autres évêques «quant à toute espèce d'autorité juridictionnelle», les pontifes romains veulent transgresser, par l'aspiration à la plénitude du pouvoir, toute loi humaine instituée à travers le consentement des citoyens. Qui plus est, les papes ont augmenté leurs prétentions jusqu'à nier pratiquement l'autorité temporelle «de sorte que finalement ils se prétendent détenteurs d'une juridiction temporelle coercitive totale sur ce même prince». Cette critique n'épargne pas le pape Jean XXII, celui qui était alors le détenteur de la «*cathedra Petri*»:

«Très récemment et tout à fait ouvertement, l'actuel évêque a écrit qu'il possédait la juridiction suprême sur le prince des Romains, tant dans les provinces italiennes que germaniques, aussi sur tous les princes de moindre rang, communautés, groupes, personnes singulières des provinces susdites, de quelque condition et dignité qu'ils soient et sur tous leurs fiefs et autres biens temporels, s'attribuant ouvertement dans ses écrits le pouvoir de donner et de transférer leurs principats, comme tout le monde peut le voir clairement d'après certains écrits de cet évêque qu'il appelle *édits* ou *sentences*»<sup>1</sup>.

### *Consentir au pouvoir spirituel. Les pouvoirs de l'évêque de Rome*

La séparation qu'institue Marsile entre la *Prima Dictio* et la *Secunda Dictio* est significative pour la perspective que l'auteur du traité de 1324 entend assumer sur les rapports entre le politique et le religieux dans le royaume. C'est là la cause pour laquelle une examination de la première partie du texte à partir de la façon dont Marsile utiliserait politiquement l'Écriture n'aurait guère été possible. Au contraire, la seconde partie développe toutes les articulations et enchaînements d'idées à partir des citations scripturaires. C'est la raison pour laquelle le Padouan trouve que la seconde partie de son traité serait inintelligible pour quelqu'un qui n'aurait pas «la pratique des Saintes Écritures»<sup>2</sup>.

En prônant l'utilité du fait d'énoncer des vérités même incommodes, on pourrait conclure qu'une idée sous-tend tous les chapitres de la *Secunda Dictio*: il s'agit de l'absence du pouvoir coercitif des papes dont les actions n'ont aucun droit d'être contraignantes ni sur les membres du clergé – évêques, prêtres ou diacres – ni sur les détenteurs du pouvoir temporel – princes et leurs sujets<sup>3</sup>. Cela signifie, évidemment, nier pour tout évêque de Rome son droit d'exercer la plénitude du pouvoir et voir dans le pape celui qui accomplit uniquement la fonction spirituelle, propre à une Église que Marsile définit à partir du sens que les Grecs lui donnent, celui d'«assemblée du peuple maintenu sous un seul régime»<sup>4</sup>. Affirmer cela serait, pour Marsile, répondre à un commandement évangélique, car le Christ lui-même «évita le gouvernement»<sup>5</sup>, en nous conseillant la soumission aux autorités temporelles, à moins que notre âme soit marquée, selon l'expression de saint Ambroise, «de la

<sup>1</sup> DP, I, XIX, 11, pp. 175-176.

<sup>2</sup> DP, II, I, 1, p. 180.

<sup>3</sup> Cf. DP, II, I, 4, p. 181.

<sup>4</sup> DP, II, II, 2, p. 183.

<sup>5</sup> DP, II, IV, 7, p. 201.

lumière de son visage»<sup>1</sup>. En invoquant le dix-septième chapitre de l'Évangile selon Matthieu<sup>2</sup>, Marsile en déduit que c'est avec l'accord du Christ que le pouvoir spirituel ou sacerdotal est assujéti au pouvoir temporel pour ce qui est, par exemple, du paiement du tribut. Cette affirmation est prouvée, de l'avis de Marsile, par le fait que le Fils de Dieu n'a exercé aucune juridiction coercitive durant sa vie terrestre.

Cette séparation entre le pouvoir temporel coercitif et le pouvoir spirituel dont les actions sont guidées par des conseils et des préceptes non-coercitifs est illustrée dans la différence que Marsile saisit entre la loi séculière qui est vue comme «une règle selon laquelle celui qui la transgresse est puni par puissance coercitive»<sup>3</sup> et la loi évangélique, dont l'unique but n'est que l'obtention de la vie heureuse dans l'au-delà et qui nous guide, pour ce faire, par des prescriptions concernant la vie terrestre.

Même la prétendue *donatio Constantini* ne représente point, aux yeux de Marsile, un argument en faveur du transfert du pouvoir coercitif de l'empereur vers le pape Sylvestre. Bien au contraire, ce document, dont la valeur juridique était reconnue par les papes, serait suffisant à lui seul pour confirmer ce que, selon Marsile, l'Écriture montre clairement, à savoir le fait que la juridiction coercitive a été détenue premièrement par les empereurs et non par les pontifes romains<sup>4</sup>.

Si un pouvoir coercitif pouvait être concédé, dans certaines situations, aux membres du clergé, cela ne pourrait être fait qu'à travers l'accord et la permission expresse du législateur humain dont Marsile nous rappelle dans le XV<sup>e</sup> chapitre de la *Deuxième Partie* le rôle de «cause efficiente de l'institution de tous les offices ou parties de la cité»<sup>5</sup>. Tout comme dans d'autres endroits, l'auteur du *Defensor Minor* traite ici le pape comme un membre quelconque du clergé car il «n'a pas plus d'autorité sacerdotale essentielle que tout autre évêque»<sup>6</sup>. Cela est prouvé, selon Marsile, par le fait que Pierre lui-même a eu un pouvoir sacerdotal égal à celui des autres apôtres. À ce sujet, son appellation de «prince des apôtres»<sup>7</sup> ne serait qu'une expression appliquée à saint Pierre en raison de son âge, par rapport à celui des autres apôtres, et non pas un titre qui justifierait une domination sur les autres – clercs ou laïcs – à l'instar des princes séculiers. Tout autre sens conféré à l'expression «prince des apôtres» contredirait les paroles mêmes du Christ exprimées dans l'Évangile selon Matthieu et dans celle selon Luc: «Les princes des gentils règnent sur eux, mais pour vous, il n'en est pas ainsi»<sup>8</sup>.

Le pontife romain ne doit donc jamais imiter les détenteurs du pouvoir temporel en ce qui concerne la domination sur les sujets; il doit au contraire adopter leur modèle concernant l'égalité qui existe entre tous les princes séculiers qui, «comme les comtes d'un même royaume»<sup>9</sup> ne manifestent jamais leur supériorité les uns envers les autres. De plus, le pouvoir des évêques n'est jamais, si l'on prend le

<sup>1</sup> DP, II, IV, 9, p. 203.

<sup>2</sup> Mt. 17, 23-26.

<sup>3</sup> DP, II, IX, 3, p. 256.

<sup>4</sup> La même opinion ressort du DM, I, 7, p. 179: «Ni saint Pierre ni un autre apôtre n'eurent une telle juridiction coercitive sur les autres apôtres ou ministres de l'Église déjà mentionnés» («Neque beatus Petrus aut alter apostolus talem coactivam iurisdictionem habuerit in reliquos apostolos aut alios praefatos ecclesiasticos ministros»).

<sup>5</sup> DP, II, XV, 1, p. 339.

<sup>6</sup> DP, II, p. 343.

<sup>7</sup> DP, II, XVI, 10, p. 355.

<sup>8</sup> Mt. 20, 25-26; Lc. 22, 25-26.

<sup>9</sup> DP, II, XVI, 10, p. 356.

modèle de l'Église ancienne, lié à un siège, car dans le dernier chapitre de l'Évangile selon Matthieu le Christ a envoyé tous les apôtres et disciples à la prédication par les paroles «allez donc et enseignez toutes les nations»<sup>1</sup>. Même au cas de saint Paul, dont Marsile nous rappelle le séjour à Rome, on observe que la source de son pouvoir ne se trouve pas dans la cité où il exerça son «office de pasteur»<sup>2</sup>, mais dans le consentement exprimé par les apôtres qui l'ont élu pour cette charge. C'est à la fin du XVI<sup>e</sup> chapitre de la *Secunda Dictio* que se manifeste à nouveau, et de façon peut-être plus surprenante encore, le radicalisme de Marsile de Padoue: «Quant à saint Pierre» – dit-il – «il n'est pas possible de prouver par la Sainte Écriture qu'il fut évêque de Rome, et, qui plus est, qu'il fut jamais à Rome»<sup>3</sup>.

Mais ce qui compte le plus ici c'est le fait que les premiers évêques et les autres membres du clergé – prêtres ou diacres – ont été au début, c'est-à-dire avant que le christianisme ne devienne la religion de l'Empire romain, promus à ces charges par la volonté des fidèles, ce qui pourrait constituer un remède contre l'ambition de certains et une garantie de leur vertu et de leur sagesse. C'est donc «la multitude entière des croyants»<sup>4</sup> qui représente, dans le cas des élections pour les charges sacerdotales, la cause efficiente à qui il incombe de se prononcer en faveur ou au détriment des candidats. Et bien plus encore, le clergé n'a pas le droit d'instituer ses représentants à partir des élections internes, sans le consentement du législateur humain: «Combien davantage alors, cette élection doit être confiée à la totalité des croyants pour avoir un témoignage plus grand et plus sûr en ce qui concerne les personnes à promouvoir»<sup>5</sup>.

Il s'ensuit que la procédure de l'institution des personnes qui détiendront les charges sacerdotales doit prendre le modèle des élections pour les fonctions gouvernementales temporelles, où le législateur humain désigne les personnes capables à assumer cette tâche. Au cas des élections ecclésiastiques, la communauté des fidèles doit exprimer son opinion concernant les candidats proposés pour «discerner quelle sorte de pasteur lui est offerte»<sup>6</sup>. Et Marsile de rappeler que «dans les lois des Princes Romains, est établi le mode et la forme d'élection ou d'institution des évêques, des curés, des diacres»<sup>7</sup>.

Par rapport à ces questions, le XVIII<sup>e</sup> chapitre de la *Secunda Dictio* du *Défenseur de la Paix* propose, tout comme le XVI<sup>e</sup> chapitre, une réexamination de la situation de l'Église apostolique, où l'autorité des évêques de Rome était légitimée, au moins au début, «à partir du consentement spontané des Églises»<sup>8</sup>. Dans ce contexte, Marsile observe que la prétendue donation de l'empereur Constantin au pape Sylvestre soustrayait le pouvoir sacerdotal à la puissance temporelle coercitive. Bien plus, ce document est toujours interprété comme ayant accordé à l'Église, de par la décision de l'empereur Constantin, des «juridictions coercitives sur les terres»<sup>9</sup>, ce qui n'accroît en rien l'autorité spirituelle du clergé dont le rôle est de guider les gens vers l'obtention du salut. C'est la cause pour laquelle dans les deux chapitres

<sup>1</sup> Mt. 28, 19.

<sup>2</sup> DP, II, XVI, 16, p. 359.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> DP, II, XVII, 8, p. 368.

<sup>5</sup> DP, II, XVII, 10, p. 369.

<sup>6</sup> DP, II, XVII, 11, p. 371.

<sup>7</sup> DP, II, XVII, 17, pp. 375-376.

<sup>8</sup> DP, II, XVIII, 7, p. 382.

<sup>9</sup> DP, II, XVIII, 7, p. 383.

suiuants Marsile traite de la congrégation des fidèles ou concile et de sa capacité d'éclaircir les «sens douteux de l'Écriture»<sup>1</sup>.

Ayant comme guide l'Esprit Saint, les fidèles, par l'entremise de leur partie prépondérante, ont le droit de mettre fin aux discordes qui auraient pu surgir entre les prêtres auxquels revenait principalement le rôle de faire expliquer la Loi Divine, selon le mot du prophète Malachie invoqué par Marsile: «Les lèvres des prêtres doivent garder la science, c'est à leurs bouches qu'on demande la Loi»<sup>2</sup>. Ce qui convient au clergé c'est donc une condition basée sur l'humilité chrétienne. Comme le remarque Joseph Canning, «Marsilius' image of the role of the priesthood was that of poverty (and hence powerlessness), and teaching by word and example, not by force»<sup>3</sup>.

Aussi «le législateur croyant»<sup>4</sup> a-t-il le droit, en vue d'une meilleure compréhension des commandements divins, d'envoyer au concile général des laïcs instruits en matière de théologie, par rapport aux décisions desquels le législateur lui-même donnerait aisément son consentement.

À cela le *Defensor Minor* ajoute, dans son cinquième chapitre, que les chrétiens doivent strictement respecter les décisions des conciles généraux, qui sont autant de conseils visant des aspects non-prescrits par l'Écriture sainte et qui ne peuvent pas lui être opposés. Sans avoir la force des préceptes évangéliques, ces lois humaines élaborées par les conciles généraux sont à observer pourtant, tant qu'elles ne sont pas abrogées, «de nécessité de salut éternel»<sup>5</sup>.

Le statut dont jouit aux yeux de Marsile le Concile général est très significatif car il peut être regardé comme un lien entre les deux parties du texte dont l'unité a été soulignée par plusieurs commentateurs. Ayant toutefois une présence discrète dans le contexte du traité, mais suffisamment importante pour nous éclairer sur la tâche essentielle que lui confieront au siècle suivant beaucoup de théologiens, le rôle du concile en tant qu'assemblée dont les décisions concernent tous les fidèles en Christ est marqué dans la troisième partie du *Defensor Pacis*, brève synthèse de la réflexion politico-théologique marsilienne.

Après avoir rappelé la cause de la discorde qui consiste dans les prétentions illégitimes de l'évêque de Rome à détenir aussi le pouvoir temporel et à appliquer à l'Église un régime fondé sur la coercition, Marsile refait en 42 points le parcours des plus importantes idées des deux premières *dictiones*. Dans ce cadre, le rôle du Concile général est illustré dès le début car Marsile nous précise qu'il est l'autorité qui assume l'interprétation de la Sainte Écriture. C'est toujours le Concile général qui doit imposer l'observation des préceptes évangéliques, mais non pas de toutes les prescriptions vétéro-testamentaires. Souvent Marsile associe au concile le législateur humain fidèle dont l'autorité n'est jamais, dans le *Defensor Pacis*, indifférente aux problèmes soulevés par le glaive spirituel vu son monopole de la juridiction coercitive. Cela signifie, par exemple, que les décisions concernant les hérétiques ou les nominations aux fonctions ecclésiastiques ne se font jamais sans le consentement du législateur humain. Son autorité s'applique non seulement à des

<sup>1</sup> *DP*, II, XIX, 2, p. 388.

<sup>2</sup> Mal. 2, 7.

<sup>3</sup> Joseph CANNING, «The Role of Power...cit.», p. 27. Le même auteur observe que les accusations portées par Marsile contre la papauté sont souvent exagérées car «he attributed to the papacy claims that it and the canonists never made», *ibidem*, p. 26.

<sup>4</sup> *DP*, II, XX, 14, p. 403.

<sup>5</sup> *DM*, V, 20, p. 211: «de necessitate salutis aeternae».

questions visant la correctitude de la foi des fidèles, mais aussi à celle de l'évêque de Rome à qui Marsile ne réserve jamais un rôle différent de celui des autres évêques: «D'autorité divine, avec le consentement ou l'accord du législateur humain fidèle, les autres évêques, pris ensemble ou séparément, peuvent excommunier l'évêque de Rome»<sup>1</sup>. Pour ce qui est de l'unité qui doit exister entre le législateur humain et le Concile général, elle est prouvée encore une fois lorsque les deux instances doivent prendre des décisions visant le pontife romain. C'est à eux, en fait, que revient non seulement le rôle de vérifier si le pape n'est pas tombé en hérésie, mais aussi de promouvoir à cette fonction celui auquel ils consentent:

«L'évêque de Rome et tout autre ministre de l'Église ou du temple doit être promu à une charge ecclésiastique séparable, en accord avec la Loi Divine, par le seul législateur fidèle ou le prince par son autorité, ou par le concile général des fidèles»<sup>2</sup>.

Quel serait dans ce contexte le rôle de la *pars principans*? Le chapitre final du *Défenseur de la paix*, après avoir expliqué le titre de cet ouvrage qui n'est qu'une investigation des «principales causes par le moyen desquelles la paix civile ou la tranquillité existe et se maintient»<sup>3</sup>, précise que le prince a «l'autorité de commander à la multitude sujette»<sup>4</sup> après avoir parcouru ce «miroir» qui lui est adressé et qui lui rend explicites «les premiers éléments de toute cité»<sup>5</sup>.

Étant toutefois plutôt un guide des actions politiques du législateur humain, Marsile invoque le prince pour rappeler ensuite le statut du législateur car «c'est dans sa volonté que doit consister la vertu de l'autorité du principat»<sup>6</sup>. Mais peut-être qu'une question concernant la volonté serait légitime maintenant. Pourrait-on conclure, concernant le rôle que Marsile accorde à la volonté, qu'il serait serait l'adepte d'un «positivisme» juridique qui définirait la loi par le «quod placuit» de celui qui détient l'autorité politique, à savoir le législateur représenté par la *pars principans*? Plusieurs auteurs, tels Mario Grignaschi, Ewart Lewis et, plus récemment, Cary Nederman et Joseph Canning ont affronté cette question, en évaluant chacun la réponse affirmative d'Alan Gewirth. Mais tous n'ont pas lié directement la volonté à la notion de consentement politique.

Niant l'idée selon laquelle il y aurait dans le *Defensor Pacis* une identité entre la volonté et le consentement, Cary J. Nederman<sup>7</sup> soutient que Marsile n'est pas un «positiviste» juridique. Bien que cette thèse, à laquelle semblent attachés à présent nombre d'exégètes, nous paraisse convaincante, nous préférons parler, dans le cas de Marsile, non pas du principe «pro ratione voluntas»<sup>8</sup>, mais de ce que Mario Grignaschi appelait «le droit exclusif de la „communitas civium“ à la souveraineté»<sup>9</sup>. Mais c'est à notre avis grâce au principe du consentement – qui s'identifie à la volonté et la légitime ainsi – que Marsile de Padoue réussit à éviter le piège du posi-

<sup>1</sup> DP, III, II, 18, p. 557.

<sup>2</sup> DP, III, II, 41, p. 559.

<sup>3</sup> DP, III, III, p. 561.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Cary J. NEDERMAN, *Community and Consent...cit.*, notamment p. 116.

<sup>8</sup> V., Joseph CANNING, «The Role of Power...cit.», p. 33, où l'auteur discute ce principe au cadre d'une comparaison avec Balde et d'une réflexion sur l'absolutisme.

<sup>9</sup> Mario GRIGNASCHI, «Le rôle de l'aristotélisme...cit.», p. 309.

visme juridique. Et de cette façon le *quod omnes tangit*, invoqué discrètement dans le XII<sup>e</sup> chapitre de la *Prima Dictio*, devient le principe sur lequel Marsile édifie toute sa construction politique et ecclésiologique. Il propose une solution strictement politique à ceux qui, par la défense du bien commun garanti par les formes politiques consenties, pourront accomplir en tant qu'empereurs «the promises [...] to be „defenders of peace“»<sup>1</sup>. Si Marsile considère que les Conciles généraux touchent par leurs décisions la vie de tous les fidèles, ce sera Guillaume d'Ockham qui fera de la *causa fidei* l'occasion d'invoquer la maxime *quod omnes tangit*.

---

<sup>1</sup> David R. CARR, «The Prince and the City: Ideology and Reality in the Thought of Marsilius of Padua», in *Marsilio da Padova*. Convegno Internazionale, cit., p. 281.