

Olivier Boulnois

EPHE, PSL, LEM (UMR 8584)

L'USAGE ET LA DOMINATION DE WYCLIF À JOHN LOCKE*

L'importance historique et philosophique de la pensée de Wyclif n'est plus à démontrer. Les travaux de Zénon Kałuza ont apporté une lumière neuve sur sa pensée et sur le contexte de celle-ci¹. Aux côtés de Jérôme de Prague², qui fut condamné en même temps que lui au concile de Constance, à travers Jan Hus, son disciple³, face à Jean Gerson, son adversaire⁴, il occupe une place singulière dans l'histoire de la théologie médiévale ; mais le sens et la portée de ses écrits sont loin d'avoir épuisé tous leurs secrets.

Au sein de son œuvre, deux concepts occupent une place importante, ceux d'*usage* et de *domination*. Je voudrais brièvement retracer l'origine de ces deux concepts, puis je proposerai une archéologie du concept de *dominium* dans la scolastique. Dans ce but, j'examinerai d'abord la seconde querelle de la pauvreté, tranchée officiellement par le Concile de Constance, au XV^e siècle ; puis la théorie du *dominium* dans la scolastique espagnole du XVI^e siècle, avec le problème

*Une première version de ce texte a été prononcée le 4 mai 2018, dans le cadre de la journée d'études « Giorgio Agamben à l'École Pratique des Hautes Études. Langage, politique, religions ».

¹Z. KAŁUZA, « La notion de matière et son évolution dans la doctrine wyclifienne », *John Wyclif. Logica, politica, teologia. Atti del Convegno Internazionale Milano (12–13 febbraio 1999)*, édité par M. Fumagalli Beonio Brocchieri, S. Simonetta, Firenze : SISMEL Edizioni de Galluzzo, 2003, p. 113–151.

²IDEM, « Hieronim z Pragi », *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin : Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003, p. 437a–438b.

³IDEM, « *Lex vetus* i *Lex nova* w komentarzu Benedykta Hessego do Ewangelii sw. Mateusza », *Przegląd Tomistyczny*, vol. 14 (2008), p. 135–151.

⁴IDEM, « La doctrine selon Jean Gerson », *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, édité par Ph. Büttgen, R. Imbach, U.J. Schneider, H.J. Solderhuis, (Wolfenbütteler Forschungen, Bd 123), Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2009, p. 115–140.

du droit des Indiens ; je montrerai sa postérité jusque dans l'œuvre de Locke. Enfin, je réfléchirai aux conditions d'une pensée de l'usage du monde.

I.

Les concepts d'usage et de *dominium* se sont développés autour de la querelle franciscaine. Ce sont en effet les franciscains, qui, pour défendre la forme de vie spécifique, ont élaboré ces concepts. Dans *La très haute pauvreté*, G. Agamben a insisté sur l'indifférenciation entre la règle et la forme de vie : ce que nous appelons les règles monastiques porte indifféremment le titre de *forma vitae*, de *regula*, ou *vita vel regula, regula et vita*. Le monachisme est une manière de construire une forme de vie, c'est-à-dire « une vie si étroitement liée à sa forme qu'elle s'en montre inséparable »⁵. C'est une manière de penser l'usage des corps et du monde, c'est-à-dire de fonder une éthique.

La forme de vie pratiquée par saint François est un état d'exception. En promouvant une sorte d'éremitisme, François réalise une sorte d'*epochè*, de mise entre parenthèse phénoménologique de tout ce qui n'est pas essentiellement la vie. Cette vie s'enracine dans un événement messianique. En écho à celle que vivait la communauté primitive, des *Actes des Apôtres*, chapitre 2, 44 : « tous ceux qui croyaient étaient ensemble, et ils avaient toutes choses en commun (καὶ εἶχον ἅπαντα κοινά) », François et ses frères ne possèdent rien en propre. Mais à la différence des autres communautés monastiques, ils ne possèdent rien en commun non plus. François a *renoncé à toute domination* : il n'exerce aucune autorité sur les autres frères, il ne possède aucun bien, il a même renoncé au *dominium* sur la nature, puisqu'une partie des terrains prêtés aux frères pour leurs cultures devait rester en friche. La vie franciscaine primitive atteint les limites des possibilités de la vie dans son absolu dénuement. C'est pourquoi il faut traduire en français « *altissima paupertas* » par « la plus haute pauvreté ». Les franciscains sont convaincus d'avoir atteint, non seulement une très haute pauvreté, mais la plus haute pauvreté possible, puisqu'ils ne possèdent absolument rien, ni en propre, ni en commun.

Comment comprendre cet état d'exception ? Comment vivre sans rien posséder ? Comment vivre sans exercer de pouvoir ? Toutes les difficultés se concentrent autour du concept de *dominium*. Ce concept, forgé à partir de *dominus*, seigneur, est pour nous extrêmement vaste : il signifie seigneurie, maîtrise, pouvoir, propriété, domaine, danger, donjon, l'anglais *dominion*, etc. Il comprend toutes les formes de domination qu'un homme peut exercer sur soi-même,

⁵ G. AGAMBEN, *De la très haute pauvreté, Règles et formes de vie, Homo Sacer IV, 1*, Paris : Rivages, 2011, p. 7.

sur autrui et sur le monde. À lui seul, il ne signifie pas propriété privée, car il peut précisément renvoyer à une propriété collective ; pour cela, il faut y joindre le concept d'*appropriation* : c'est le *dominium proprium* qui correspond à ce que nous appelons la propriété privée.

La prétention des franciscains à vivre sans pouvoir, sans argent et sans propriété particulière *ni commune* est une brèche dans le système politique et juridique de l'Occident⁶. Ils prétendent user du monde en se soustrayant à l'exercice du *dominium*. L'édifice n'a pu fonctionner qu'à l'intérieur du corps de l'Église, à travers une fiction juridique, selon laquelle c'était l'Église et non les frères qui possédait les biens dont ils avaient l'usage. Mais il fallait justifier théoriquement cette exception.

Certains franciscains insistent sur la possibilité qu'aurait un agent libre de renoncer à tout droit. C'est l'*abdicatio iuris*. Hugues de Digne prétend ainsi que les franciscains « ont pour seul droit celui de n'avoir aucun droit »⁷, ce qui est l'aveu d'une contradiction. Une solution moins coûteuse est de considérer que les frères mineurs sont juridiquement des *mineurs*, comme les enfants et les fous, et qu'ils sont des pupilles assujettis à la tutelle d'un autre. Comme dit Bonaventure dans l'*Apologia pauperum*, ils ont l'usage des biens, l'Église en a le *dominium*.

Comme tout homme pour vivre, les franciscains usent des biens, mais ils ne veulent pas que cet usage répété crée à la longue un droit. C'est pourquoi ils développent l'idée d'un *simplex usus facti*, d'un simple usage de fait, distingué d'un usage de droit. Mais là encore, le droit rattrape toujours celui qui tente de lui échapper, car la distinction entre le fait et le droit est elle-même soumise au droit. De même que les règles du hors-jeu font partie de la règle du jeu, le droit prévoit lui-même ses propres exceptions.

C'est pourquoi au XIV^e siècle, l'école franciscaine cherche d'autres voies. Guillaume d'Ockham invoque le principe du droit romain : « nécessité fait loi ». Selon cette solution, les franciscains se trouvent dans un état pré-juridique, comparable à ce que nous appelons *l'état de nature*. Cela découle du caractère

⁶ Cf. M. IDOYA ZORROZA HUARTE, M. LAZARO PULIDO, « Dominio y propiedad en la escuela franciscana », *Caurensia*, vol. 11 (2016), p. 23–52 ; M. LAZARO PULIDO, « Bases de de luso, dominio y propiedad en la escuela franciscana : la relacion con la realidad creada en el Francisco de Buenaventura », *Caurensia*, vol. 11 (2016), p. 197–219 ; M. IDOYA ZORROZA HUARTE, « La relacion del ser humano con el mundo, en forma de dominio, segun Alejandro de Hales », *Caurensia*, vol. 11 (2016), p. 315–345. Je me permets de renvoyer à O. BOULNOIS, « *Dominium* : pouvoir, propriété, domination (XIII^e-XV^e siècle). Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Section des sciences religieuses*, vol. 120 (2013), p.175–185, ici p. 178–183.

⁷ HUGUES DE DIGNE, « Expositio super regulam fratrum minorum », *Figure del primo francescanesimo in Provenza, Ugo e Douceline di Digne*, édité par A. Sisto, Firenze : Olschki, 1971, p. 161 ; cité dans G. AGAMBEN, *De la très haute pauvreté*, p. 153, et IDEM, *L'usage des corps, Homo Sacer IV, 2*, Paris : Le Seuil, 2015, p. 127.

messianique de l'ordre franciscain : la vie franciscaine rétablit le rapport au monde qui existait dans le paradis terrestre avant le péché originel. Or dans cet état originel, tout était commun à tous, rien n'était propre à personne, et chacun pouvait user de ce dont il avait besoin, conformément aux nécessités de sa nature.

Qu'est-ce qui garantit alors que l'usage de fait ne dégénère pas en une appropriation ? Pierre de Jean Olivi, à la fin du XIII^e siècle, invoquait un double critère : — un critère *objectif*, *l'usus pauper*, l'usage pauvre : on n'use des biens d'usage que dans une quantité restreinte. — Mais il existe aussi un critère *subjectif* : celui qui use d'un bien reste pauvre tant qu'il n'exerce pas le désir de posséder (*animus acquirendi*), tant qu'il use de ce bien sans y mettre sa volonté. « Vouloir n'avoir rien en propre, quant à l'acte intérieur », dit Hubertin de Casale⁸. Mais cela signifie *a contrario* que l'appropriation repose sur la *volonté* subjective de l'agent. On n'a pas attendu Kant et Hegel pour faire reposer la propriété sur la volonté.

C'est pourquoi nous pouvons dire à la fois, et selon deux points de vue différents, que les franciscains s'opposent farouchement à une théorie du droit subjectif, et qu'ils en sont les fondateurs. Il ne s'agit tout simplement pas des mêmes phases du débat : au XIII^e siècle, et malgré leurs désaccords, Hugues de Digne et Bonaventure font des frères mineurs des *objets* de droit protégés par l'Église et non des acteurs de leur destin juridique ; au XIV^e siècle, au contraire, Duns Scot et Guillaume d'Ockham théorisent le *dominium* comme fondé sur la volonté *subjective* (au sens moderne) de celui qui l'exerce. Puisque le *dominium* inclut le pouvoir politique, cela signifie que le droit et le pouvoir reposent sur un contrat social, établi par des volontés libres, fondatrices du droit civil et de l'ordre politique⁹. Elles ont d'ailleurs aussi la liberté de ne pas y entrer, et de refuser le pouvoir et la propriété, en faisant vœu de pauvreté, comme les franciscains. Ce n'est donc pas la traduction de la *Politique* d'Aristote qui est à l'origine du droit naturel moderne, mais le débat sur la pauvreté franciscaine, qui mettait en œuvre des forces sociales réelles.

II.

Pour approfondir ce point, je proposerai une brève archéologie du concept de *dominium*, en trois temps. Je commencerai par la seconde querelle de la pauvreté,

⁸ « Super tribus sceleribus », édité par A. Heysse, *Archivium Franciscanum Historicum*, vol. 10 (1917), p. 103–174, ici p. 119–120, cité dans G. AGAMBEN, *De la très haute pauvreté*, p. 170.

⁹ Je me permets encore de renvoyer à O. BOULNOIS, « *Dominium* : pouvoir, propriété, domination II (XIV^e siècle). Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE). Section des sciences religieuses (2013–2014)*, vol. 122 (2015), p. 313–326.

autour de Wyclif, puis avec le débat sur le droit des Indiens, autour de Vitoria, enfin je terminerai par quelques remarques sur l'œuvre de Locke.

Le Concile de Constance a été convoqué, entre autres, pour répondre à la théorie du *dominium* selon Wyclif. Wyclif avait développé sa réflexion sur le *dominium* dans deux traités *Sur le dominium divin*, et *Sur le dominium civil*¹⁰. Il s'inspirait de la discussion autour de la pauvreté évangélique, lancée par les franciscains, mais retournée par le théologien Richard Fitzralph pour combattre les privilèges monastiques, et il étend sa critique à l'ensemble de l'institution ecclésiastique¹¹.

Dans son traité *Sur le dominium civil*, Wyclif fait reposer le concept de *dominium* sur la plus pure théologie. Le *dominium* est d'abord l'acte par lequel un agent s'assujettit (*subici*) un patient, ou domine (*dominari*) sur lui (I, 1). Mais le *dominium* par excellence est le *dominium* divin. C'est une relation entre le créateur et la créature, par laquelle Dieu gouverne son ouvrage. L'homme est donc à la ressemblance de Dieu « dans la mesure où il est capable de *dominium* ». L'essence de Dieu est la seigneurie (ou domination, *dominium*), et l'homme est à l'image de cette domination. Le *dominium* humain n'est donc rien d'autre que l'actualisation du *dominium* exercé par Dieu. Selon une théorie qui ôte toute efficacité aux causes secondes, dans la seigneurie divine, *c'est toujours Dieu qui agit directement*, et « la créature ne fait rien » (I, 10). La puissance absolue de Dieu s'exerce directement sur la terre par sa grâce, sans aucune médiation. De ce fait, seul un homme *en état de grâce* peut légitimement exercer une autorité et posséder légitimement des biens. Il en découle que l'Église visible n'a aucun pouvoir ni aucune propriété légitime, puisque rien ne garantit la sainteté de ses membres. En relativisant la causalité créée, le pouvoir, la propriété et le droit, Wyclif entreprenait une critique systématique de toute médiation. Mais le *dominium* inclut en lui-même ses règles immanentes : si un homme accumule plus de serviteurs que ne l'exigent les justes causes, il pèche en dominant de manière excessive et superflue. Le principe d'économie gouverne le *dominium*, et inclut son usage pauvre¹².

¹⁰ JOHANNIS WYCLIFFE, *De divino dominio libri tres, to which are added the first four books of the treatise « De Pauperie Salvatoris »*, édité par R.L. Poole, London : the Wyclif Society, 1890 ; IDEM, *Tractatus de civili dominio, liber primus*, édité par R.L. Poole, London : the Wyclif Society, 1885 ; *Liber secundus*, édité par J. Loserth, 1903 ; *Liber tertius*, édité par J. Loserth, 1904.

¹¹ Sur Fitzralph, voir J. DAWSON, « Richard FitzRalph and the Fourteenth Century Poverty Controversies », *Journal of ecclesiastical History*, vol. 34 (1984), p. 315–344.

¹² Voir les extraits cités par R. LAMBERTINI, « La *concordia* tra Niccolo III e Giovanni XXII in FitzRalph e Wyclif. Note su alcune reinterpretazioni della povertà francescana », *John Wyclif. Logica, politica, theologia*, p. 3–22, et un commentaire dans O. BOULNOIS, « *Dominium* : pouvoir, propriété, domination II (XIV^e siècle) », p. 333–338.

La véritable Eglise est donc sans pouvoir et sans propriété, c'est l'Eglise invisible des *prédestinés*, ceux qui ont la grâce et qui vivent conformément à elle. Il s'agit encore de revenir à la pauvreté du Christ, mais cette fois-ci contre l'Eglise instituée. Wyclif retourne donc contre l'institution ecclésiastique la pauvreté évangélique ; il fait jouer l'usage de la grâce contre le *dominium*. On connaît le rôle des missionnaires Lollards, qui se sont inspirés de lui pour prêcher une révolte sociale. Ainsi John Ball s'exclamait : « Quand Adam bêchait et qu'Ève filait, qui était gentilhomme ? » — nouvelle revendication d'un état de nature égalitaire.

Pourtant, aucune institution civile ne peut subsister sans autorité. Cette remise en cause des médiations a suscité l'opposition virulente de grands théologiens comme Jean Gerson, qui a fourni les outils théoriques conduisant à la condamnation de Wyclif au Concile de Constance. Gerson commence par rappeler que tout être exerce un droit proportionnel à son degré d'être : « *omne ens positivum, quantum habet de entitate, [...] tantumdem habet de jure* » (autant un étant a d'être, autant il a de droit)¹³. C'est-à-dire que le concept de droit est devenu une faculté, un pouvoir ; — c'est ce que Richard Tuck appelle un *droit* « *actif* », terme moins anachronique que « droit subjectif »¹⁴. Or par le péché, l'homme ne perd pas la liberté, il ne perd donc pas les droits qui en découlent. Selon cette définition active ou subjective, « même le pécheur a un droit » — ce que niait Wyclif. Celui qui exerce un *dominium* civil ne le perd pas en perdant la grâce. L'institution, le pouvoir et le droit ne sont donc pas remis en cause par la corruption morale de leurs membres.

La critique de Gerson est passée tout entière dans la *Summa de contractibus* de Summenhart (publiée en 1500), qui est le fondement de toutes les théories modernes du droit naturel. Le *dominium* est un cas particulier du droit comme pouvoir ou faculté conforme à la raison : « Le *dominium* est le pouvoir ou la faculté prochaine de prendre des biens extérieurs en son pouvoir (*in sui facultatem*), ou bien leur usage licite conforme aux lois »¹⁵. Le *dominium* est devenu le pouvoir de s'emparer des biens et d'en user.

¹³JEAN GERSON, « 97. De vita spirituali animae, lectiones sex », *Œuvres complètes, vol. III, L'œuvre magistrale*, édité par P. Glorieux, Paris – Tournai – Rome : Desclée, 1962, janvier–juillet 1402, p. 113–202, ici p. 142. (Commentaire dans O. BOULNOIS, « *Dominium* : pouvoir, propriété, domination II (XIV^e siècle) », p. 338–340).

¹⁴R. TUCK, *Natural Right Theories : Their Origin and Development*, Cambridge : Cambridge University Press, 1979.

¹⁵CONRAD SUMMENHART, *Septipertitus opus de contractibus pro foro conscientie atque theologico*, Hagenau, 1500. *De Contractibus* (Venice 1580), tr. I, q. 1, f. 1a. Analyse dans J. VARKEMAA, *Conrad Summenhart's Theory of Individual Rights*, Leiden – Boston : Brill, 2012.

III.

C'est ce sens actif ou subjectif du *dominium* qui a été développé par la scolastique espagnole et qui a donné naissance au droit naturel moderne. Mais cette théorie du *dominium* rendait illégitime l'appropriation des biens en Amérique.

Les grands traités où l'on examine le concept de *dominium* sont les traités *De Iustitia et iure*. Très répétitifs vus de loin, ces traités sont en réalité très divers ; ils vont d'une position thomiste traditionnelle, où le droit est un partage objectif qui s'impose à tous (le *ius est id quod iustum est*), à une position fondée sur le *dominium* comme droit actif.

Je me concentrerai sur la querelle autour des droits des Indiens.

En 1535–1536, dans son *De Justitia*, Vitoria part de la définition de Conrad Summenhart, c'est-à-dire de Gerson, contre Wyclif : le *dominium* est un pouvoir actif : « une faculté d'*user des choses* selon des lois établies de façon rationnelle »¹⁶. Comme l'enseignait Duns Scot, dans l'état de nature, tout était commun à tous. La *division des biens* et la servitude n'ont pas pu être introduites par le droit naturel, qui est toujours identique et invariable. Elles ont donc été établies par le droit positif, une fois que l'état civil fut apparu¹⁷. Chaque société se répartit donc les biens selon des règles édictés par le pouvoir politique légitime.

Il en découle une conséquence simple : dès qu'une société politique existe, la répartition des biens par le pouvoir légitime est à son tour légitime ; par conséquent, « les chrétiens ne peuvent pas occuper les terres des infidèles, si ces derniers en sont les maîtres (*domini*) véritables »¹⁸. Mais si les infidèles les ont acquis par la force, les chrétiens peuvent les reprendre. En clair, la *reconquista* sur les terres occupées par l'islam est légitime, mais non la conquête des Amériques en vue d'une exploitation des terres.

Lorsque Vitoria donne sa célèbre leçon sur les Indiens en 1539, il est donc déjà muni d'un concept de *dominium* qui interdit l'appropriation coloniale. Il n'a plus qu'à souligner que les infidèles ont un *dominium* véritable, issu de l'ordre

¹⁶ VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae, Tomo 3 : De Justitia* (q. 57–66), édité par V. Beltran de Heredia, Salamanca, 1934, *In II-II*, q. 62, a. 1 [§. 8, p. 67] : « Tertio modo capitur dominium largius prout dicit facultatem quamdam ad utendum re aliqua secundum jura, etc., sicut diffinit Conradus q. 1 *De contractibus* [tr. 1], ubi dicit quod dominium est facultas utendi re secundum jura vel leges rationabiliter institutas. Et isto modo, si sic diffiniatur large capiendo, idem erit jus et dominium ».

¹⁷ Ibidem, §. 20, p. 75 : « *Divisio et appropriatio rerum facta fuit jure humano. [...] Sed illud nunquam fuit praeceptum, sed concessum est ut omnia essent communia. Ut libertas dicitur esse de jure naturali, quia stando in solo jure naturali, nulla est libertas quae admittat secum servitutem. Et ita per jus naturale nihil appropriatus est* ». (Je souligne.)

¹⁸ Ibidem, §. 28.

politique véritable qui les caractérise. Ils ne sont pas soumis à l'empereur ni au pape, car ceux-ci ne sont pas les maîtres du monde.

On peut objecter que ces barbares font partie des esclaves par nature, selon l'analyse de la *Politique* I d'Aristote. Mais tout porte à croire le contraire : ils ont une possession privée et publique de leurs biens qui est parfaitement légitime et pacifique. Les adversaires (comme Sepulveda) formulent trois raisons qui devraient les dépouiller de ce droit :

1. Parce qu'ils vivent dans le péché ;
2. parce qu'ils sont incroyants ;
3. parce qu'ils sont fous.

1. Certes, si l'on suivait la critique de la médiation et des institutions faite par Wyclif, il faudrait dire que les infidèles, n'ayant pas la grâce, n'ont pas non plus de *dominium* légitime, et qu'il est permis de les en dépouiller. Mais la reconnaissance d'un droit universel naturel et indépendant de la grâce a au contraire pour conséquence qu'on peut être infidèle, sans la grâce, et avoir un pouvoir politique légitime et une vraie propriété¹⁹. Sur ce point, Vitoria se réfère explicitement à la condamnation de Wyclif : le *dominium* n'est pas conféré par la grâce mais par la nature, il n'est donc pas perdu en même temps que la grâce.

2. L'argument de l'incroyance ne vaut pas. Les incroyants ont bien des royaumes, depuis la Bible hébraïque jusqu'à l'histoire du christianisme. — Et lorsqu'on objecte que, si les hérétiques peuvent être dépouillés de leur *dominium*, à plus forte raison les infidèles, l'objection est fautive. Les hérétiques ne perdent leur *dominium* qu'à la suite d'une condamnation, et parce qu'ils tombent sous la juridiction de l'Église. Or les infidèles ne font pas partie de la juridiction de l'Église. On ne peut donc pas parler dans leur cas d'un droit de reconquête.

3. L'argument de la folie n'est pas davantage pertinent. Certes, les hommes plongés dans une folie incurable sont mis sous tutelle et perdent leur *dominium*. Mais les infidèles ne sont pas des fous ; ils ont des institutions que Vitoria décrit : des cités, des lois, des magistrats, des règles matrimoniales, des échanges commerciaux et même une religion, ce qui est une preuve de rationalité.

On le voit, la conception universaliste et subjective du *dominium* naturel comme coextensif à la liberté de l'agent, éventuellement délégué à un ordre politique, rend moralement illicite la réduction des Indiens en esclavage, l'exploitation de leurs richesses naturelles et l'appropriation de leurs terres. Cette condamnation morale n'a guère eu de prise sur la réalité, elle réduisait l'occupation

¹⁹VITORIA, *Relectiones theologicae Tredecim partibus per varias sectiones in duos libros divisae*, Lugduni : Petrus Landry, 1586 : V. *De indis relectio prior* (1539), §. 4–6, p. 164 [BSB 188] .

légitime des Nouvelles Indes à l'installation de comptoirs ou de missions, sans autoriser ni l'appropriation des biens, ni la domination des hommes.

Cette interprétation du *dominium* repose en effet sur une lecture métaphysique de l'*Ethique à Nicomaque* : lorsque Aristote expliquait dans le livre III à quelles conditions un agent de plein gré est maître (*kuriōs*) de son action, la traduction emploie le mot *dominus*. Mais cela permet d'identifier l'acte commis de plein gré à un acte volontaire, c'est-à-dire à l'actualisation d'une puissance, la volonté. D'où l'idée qu'on trouve dès la *Somme contre les Gentils* et qui devient classique : « ce qui a la maîtrise de son acte (*dominium sui actus*), est libre dans son agir »²⁰. Le court-circuit avait eu lieu, et l'identification entre liberté, volonté et *dominium* était en marche.

IV.

Il faut maintenant comprendre en quoi Locke prétend avoir renouvelé radicalement la fondation du *dominium*. Que modifie l'appropriation par le travail ? A quels problèmes répond-elle ? Comme nous allons le voir, au problème de la légitimité de la colonisation en Amérique (problème où le statut du *dominion* est essentiel, comme celui du *dominium* chez Vitoria).

C'est ici que Locke innove. John Locke est souvent tenu pour un des pères de la théorie moderne de la liberté et de la lutte contre l'absolutisme. Or la théorie lockienne du *dominium* (en anglais *dominion*) comporte des traits contradictoires. Cet auteur connu pour sa « Lettre sur la tolérance » est aussi un penseur qui justifie l'esclavage (la domination despotique). Tout en soutenant que l'*usage* du monde était originellement commun et non propre, il affirme que chacun peut s'approprier légitimement ce dont il s'empare par son travail. Enfin, il fait reposer les trois dominations (despotique, politique et économique) sur l'idée que l'homme peut être propriétaire de soi-même.

Comment débrouiller cet écheveau ? Tout s'éclaire si l'on trouve ce que Pascal appelait le « point assigné par la perspective », le lieu où tous les éléments contradictoires s'agencent dans une figure cohérente. Locke a été secrétaire des Lords propriétaires de l'État de Caroline ; il a été membre du Conseil Royal du Commerce et des Plantations ; il a participé à la rédaction de la constitution de Caroline²¹. Dans le *Second traité sur le gouvernement civil*, les mots « Inde », « Indien » ou « Amérique » reviennent douze fois, dont six dans le chapitre V, sur la propriété. Or l'Amérique est pour Locke un lieu où règne l'*état*

²⁰ THOMAS D'AQUIN, *Contra Gentiles*, III, c. 112, 2 (édité par C. Pera, Taurini – Romae : Marietti, 1961, §. 2857, p. 171).

²¹ Voir sur ce point D. ARMITAGE, « John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government* », *Political Theory*, vol. 32 (2004), p. 602–627.

de nature : « au commencement, toute la terre était une *Amérique* »²². C'est dire que les Indiens ne sont pas entrés dans l'état civil et ne bénéficient pas du droit de propriété. — C'est pourquoi le chapitre V, consacré à la propriété, est en réalité une fondation de l'appropriation dans l'état de nature²³. Or ce chapitre distingue deux sortes d'habitants de l'Amérique : l'Indien et le planteur. L'Indien peut vivre de la chasse et de la cueillette : « Les fruits ou la venaison, dont se nourrit l'*Indien sauvage*, qui ne connaît pas le bornage et demeure indivisaire, doivent lui appartenir et tellement lui appartenir, c'est-à-dire faire partie de lui, que nul autre désormais n'y a plus droit »²⁴. L'Indien a un *droit d'usage*, caractérisé par l'ingestion des biens de consommation, mais non un droit de propriété. Quant au planteur, il reproduit le geste d'Adam lorsqu'il domina la terre : il met « en culture des terres *sans maîtres*, situées à l'intérieur de l'*Amérique* » ; il est donc légitime qu'il en ait la propriété ; et même, « en déployant son activité sur une terre négligée, donc en friche, il augmente la réserve de grains » : il rend service aux habitants qui deviennent ses obligés²⁵.

Locke ne pense donc pas la fondation du gouvernement civil et de la propriété dans l'abstrait, mais en relation au problème de la colonisation. La théorie lockienne de l'appropriation par le travail a une application coloniale ; elle permet de dénier tout droit aux premiers occupants, les Indiens. C'est d'ailleurs dans la même perspective qu'il faut penser sa lettre sur la tolérance : les chrétiens de toute dénomination doivent être acceptés, parce qu'il faut attirer des immigrants pour mettre en valeur les terres. Mais cette tolérance ne s'étend quand même pas jusqu'aux catholiques.

Du point de vue de l'archéologue, nous retrouvons structurellement la théorie médiévale de l'état naturel de communauté des biens, puis le pacte social qui établit un gouvernement civil, puis le gouvernement qui reconnaît à son tour la propriété privée. Ce qui change, c'est désormais que l'appropriation initiale des biens est fondée sur le travail, et non plus sur le pouvoir politique. Du point de vue métaphysique, il est évident que nous avons ici l'apothéose d'une théorie de la domination fondée sur l'*opérativité*, sous la forme tout à fait explicite du travail.

1. La domination est d'abord domination de soi par soi, puisqu'on peut être propriétaire de soi-même : « Bien que la Terre, et toutes les créatures inférieures soient communes à tous les hommes, cependant chacun d'eux est propriétaire

²²J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, London : Awnsham and John Churchill, 1698, *Second Treatise*, V, 49, p. 201 ; trad. fr. *Deux traités du gouvernement*, traduit par B. Gilson, Paris : Vrin, 1997, p. 164.

²³Voir E. FABRI, « De l'appropriation à la propriété : John Locke et la fécondité d'un malentendu devenu classique », *Philosophiques*, vol. 43/2 (2016), p. 343–369.

²⁴J. LOCKE, *Second Treatise*, V, 26, p. 185 ; trad. fr. p. 152–153.

²⁵Ibidem, V, 36, p. 192 ; trad. fr. p. 157.

de sa propre personne. Sur elle nul n'a de droit sauf lui-même »²⁶. Locke dit cela sans apercevoir la contradiction qu'implique cette expression (comme dit Kant dans les *Leçons d'éthique*, « il est impossible d'être à la fois une personne et une chose, un propriétaire et une propriété »²⁷). Comme pour la *causa sui* cartésienne, le régime du *dominium* est si universel qu'il est sans exception et s'applique réflexivement à l'homme lui-même. Clairement, la propriété qui est en question ici n'est pas une simple possession matérielle, ni une possession du corps par l'âme, mais plus généralement le domaine, ou le *dominium* propre à chacun, sa capacité d'agir. Il devient alors impossible de penser ce qui est pourtant évident : qu'il y ait en l'homme de l'*inappropriable*, comme le pensait François d'Assise.

2. La domination est ensuite une domination de la terre, sous la forme du travail et de la propriété. Elle est rendue possible parce que les Indiens sont censés, selon Locke, ne pas travailler. La continuité de la réflexion de Locke avec la scolastique espagnole est indéniable, puisqu'il s'appuie sur les analyses du jésuite Acosta, considéré aujourd'hui comme un des auteurs phares de l'anthropologie naissante²⁸, mais en les reprenant de manière tronquée, de manière à dénier toute organisation politique aux Indiens²⁹. Locke ne retient qu'une partie de l'analyse ethnographique d'Acosta, celle qui lui permet d'identifier l'état de nature avec la barbarie des indiens.

3. C'est enfin la domination d'autrui, sous la forme de l'esclavage — cette question-limite qui hante l'Occident, d'Aristote à Kojève. Il n'y a donc pas de contradiction entre le ch. IV, §. 23, dirigé contre l'absolutisme : « l'homme ne *saurait*, ni par convention, ni de son propre consentement, *se faire l'esclave* d'autrui, ni reconnaître à quiconque un pouvoir arbitraire, absolu, de lui ôter la vie

²⁶ Ibidem, V, 27, p. 185 ; trad. fr. p. 153.

²⁷ Cf. ARISTOTE, *Politique*, VIII, 1, 1337 a. 29–31 : « Il n'est pas exact de penser qu'un citoyen s'appartient à lui-même ».

²⁸ J. LOCKE, *Second Treatise*, VIII, 102, p. 242 : « S'il faut en croire *Josephus Acosta*, dans biens des régions d'Amérique, il n'existait pas de gouvernement du tout : *Il y a manifestement de fortes raisons de supposer que ces hommes, ceux du Pérou, n'ont eu longtemps ni roi, ni société politique, mais vivaient en bandes, comme aujourd'hui les habitants de la Floride, les Chériquanas, les peuples du Brésil* ». — Cf. JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, ed. L. Perea et al., (Corpus Hispanorum de Pace, 23), Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 1 : 1984 et vol. 2 : 1987.

²⁹ Précisément, José de Acosta (*De procuranda indorum salute*) distingue trois catégories de peuples à convertir : en bas, les barbares sauvages, contre lesquels il faut employer la force et la *tambula rasa* ; au milieu, les peuples civilisés comme les Aztèques et les Incas, dont il faut prendre en compte certains traits culturels ; au sommet, les grandes civilisations comme celles de la Chine ou du Japon, dont il faut assimiler la culture avant de les évangéliser, comme les premiers chrétiens avec les Grecs et les Romains. Cf. D. SOLODKOW, « Una etnografía en tensión : "Barbarie" y Evangelización en la Obra de José de Acosta », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2010 (mis en ligne le 15 mars 2010, URL : <http://nuevomundo.revues.org/59113>).

quand cela lui plaît »³⁰. Et le §. 24 : « Voilà la parfaite condition d'esclave, et ce n'est rien d'autre que la *continuation de l'état de guerre entre un conquérant légitime et un captif* »³¹. En réalité, l'humanité est scindée en deux. L'homme libre qui ne saurait jamais abdiquer sa liberté devant la puissance absolue, c'est l'Occidental ; mais il y a des hommes qui sont légitimement esclaves, parce qu'ils sont vaincus, et Locke parle ici de la main d'œuvre d'esclaves dont les colonies ont besoin.

Il y a donc trois sortes d'hommes : les planteurs, qui ont une propriété sur la terre qu'ils travaillent, les Indiens, qui ont un droit d'usage, et les esclaves, qui appartiennent à leurs maîtres. Selon les *Constitutions de Caroline*, on n'a pas le droit de maltraiter les indigènes (*natives*). Et pourtant « aucun esclave n'est par là exempté du *dominium civil* (*civil dominion*) que son maître a sur lui. [...] Chaque homme libre de Caroline aura un pouvoir et une autorité absolus (*absolute power and authority*) sur ses esclaves nègres »³². Il est clair que cette Constitution (à la rédaction de laquelle Locke a pris part) réorchestre des concepts théologico-politiques majeurs, comme celui de puissance absolue, en même temps que celui de *dominium*. Le *Second traité sur le gouvernement civil* vise donc un double effet : d'une part, il légitime la révolution anglaise (il n'y a pas de pouvoir absolu légitime, car aucune aliénation volontaire des droits, comme chez Hobbes, n'est possible), et d'autre part il fonde la colonisation américaine dans son rapport essentiel aux Indiens et aux esclaves noirs (envers ces derniers, le pouvoir du maître est absolu).

Autrement dit, la théorie lockienne de l'Etat, tout en étant une théorie de la *liberté politique*, est en même temps une théorie de la *domination* — c'est une théorie de la libération par la domination, et de la domination par la volonté.

En faisant intervenir un troisième terme, l'appropriation par le travail, et en excluant les Indiens du travail, il fait sauter le verrou moral qui limite le mouvement vers la domination universelle — celle-ci peut s'exercer sans limites sur les terres du Nouveau Monde et sur les corps des esclaves. Cette domination est le revers de la liberté, parce qu'elle est une domination de la volonté.

V.

La contradiction de Locke est encore la nôtre. D'une part, l'humanité peut avoir l'impression que sa liberté s'accroît. D'autre part, peu de personnes nieraient que

³⁰J. LOCKE, *Second Treatise*, IV, 23, p. 182–183 ; trad. fr. p. 151 (modifiée).

³¹Ibidem, IV, 24, p. 183 ; trad. fr. p. 151 (modifiée).

³²*Fundamental constitutions of Carolina*, 1^{er} mars 1669, §. 97 : « The Natives of that place [...] are utterly strangers to Christianity, whose idolatry, ignorance or mistake gives us no right to expell or use them ill. [...] Yet no slave shall hereby be exempted from that *civil dominion* his Master hath over him. [...] » ; §. 110 : « Every Freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his Negro slaves of what opinion or religion soever ». (Je souligne).

l'emprise universelle de la domination s'accroît et se ramifie jusque dans les replis de notre vie privée. La sentence de Nietzsche : « Le temps vient où l'on mènera la lutte pour la domination de la terre »³³ ne s'énonce plus au futur. Cette apparente contradiction mérite d'être analysée. Mais précisément, le remède n'est pas de revenir au bon vieux temps.

L'archéologie de la politique se donne pour tâche de problématiser la structure et l'origine même de la politique. Il ne s'agit pas de proposer des remèdes aux conséquences funestes de la domination sans partage de la volonté. Il s'agit de rechercher un site où inconvénients et remèdes n'ont plus lieu d'être. Pour gagner conceptuellement ce *site*, la simple désactivation messianique (celle de Paul ou de François d'Assise) ne suffit pas. Il faut une déconstruction systématique de l'éthique et de la politique, qui nous permette de dégager le cours de la pensée des alluvions déposés par l'histoire de la métaphysique occidentale.

La vie cénobitique proposée par François d'Assise s'inscrit dans cette perspective. Dans un moment messianique comme celui de François, des possibilités de vie nouvelles apparaissent, mais la philosophie n'est pas toujours à la hauteur de ce qu'elles recèlent, et elle les aplatit vite dans le sens d'une interprétation métaphysique. C'est seulement si on le rend à sa dimension éthique fondamentale que le problème de la forme de vie peut trouver sa juste formulation.

Car François lui-même reprenait le vocabulaire de la métaphysique, lorsqu'il affirmait que le péché originel consiste dans la volonté propre : « Il mange, en effet, de l'arbre de la science du bien, celui qui s'approprie sa volonté »³⁴. En reprenant l'opposition, classique depuis Augustin, entre la volonté commune du bien et la volonté mauvaise parce que propre, François ouvrait une porte par laquelle le concept de *volonté* et tous ses présupposés métaphysiques allaient s'engouffrer.

Or il me semble avoir montré que la métaphysique de la volonté est ce qui a le plus oblitéré l'expérience inédite de François, au moment même où elle prétendait l'exprimer. Nous avons vu qu'elle pouvait se renverser en fondation de la domination sur la volonté de l'agent, voire en droit naturel subjectif. Par une autre voie, elle explique aussi la fondation de l'Etat et du droit sur le consentement des volontés, et cela jusqu'à permettre la domination absolue de ceux qui en sont exclus — jusqu'à l'esclavage même.

Il est donc nécessaire de reprendre le travail de destruction de la métaphysique dans son histoire. Il ne s'agit précisément pas de répéter le travail de Heidegger, tant il est évident que Heidegger a réinterprété toute l'éthique aristotélicienne

³³ *Fragments posthumes* 11 [273], printemps-automne 1881.

³⁴ FRANÇOIS D'ASSISE, *Admonitions* 2, 3, *Ecrits, vies, témoignages*, vol. 1, sous la dir. de J. Darlarun, Paris, 2010, p. 283 ; cité dans G. AGAMBEN, *De la très haute pauvreté*, Paris : Cerf, 2011, p. 189.

en direction d'une ontologie fondamentale, en vue du sens de l'être. Il nous faut sans doute faire l'inverse : repenser l'ontologie dans le sens d'une éthique et d'une politique.

La tâche, donc, émerge peu à peu : dégager de leur gangue métaphysique les concepts fondamentaux qui permettent de penser une vie commune. Cette recherche passe par la question suivante : en quoi consiste l'essence de la vie humaine ? La réponse semble facile. Heidegger, dans l'une des phrases les plus courtes qu'il ait écrit, disait : « *Existieren aber Handeln ist. Exister, c'est agir* »³⁵. Et nous savons que l'agir, la *praxis*, ne s'accomplit que dans une vie éthique et politique.

Non pas la vie naturelle, biologique (*zoè*), mais la vie qu'on mène (*bios*), la vie dans sa plénitude, la vie pour laquelle, dans son vécu, il y va de la vie même. Comme dit Aristote : « quoi que se trouve être pour chacun l'être (ὅ ποτ' ἐστὶν ἐκάστοις τὸ εἶναι), c'est en vue de cela qu'ils [les amis, les citoyens] choisissent de vivre (ἢ οὗ χάριν αἰροῦνται τὸ ζῆν) »³⁶. Une véritable pensée de la citoyenneté est inséparable d'une pensée de l'amitié, tant le *convivere*, comme dit si bien l'italien, est une manière de fonder la vie commune politique : « Car en souhaitant vivre avec leurs amis, ils font avec eux et mettent en commun avec eux ce en quoi ils jugent que consiste le vivre ensemble », dit encore Aristote (a 7–8). La cité existe en vue de l'accomplissement du vivre — *eu zên*, ce *bene esse* qui n'a rien à voir avec le bien-être, mais qui fait du bonheur l'incandescence des possibilités de la vie. Mais pour penser cela, il faut sortir d'une métaphysique de la volonté.

BIBLIOGRAPHIE

- AGAMBEN, G., *De la très haute pauvreté, Règles et formes de vie, Homo Sacer IV, 1*, Paris : Rivages, 2011.
- AGAMBEN, G., *L'usage des corps, Homo Sacer IV, 2*, Paris : Le Seuil, 2015.
- ARMITAGE, D., « John Locke, Carolina, and the *Two Treatises of Government* », *Political Theory*, vol. 32 (2004), p. 602–627.
- BOULNOIS, O., « *Dominium* : pouvoir, propriété, domination (XIII^e–XV^e siècle). Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), Section des sciences religieuses*, vol. 120 (2013), p. 175–185.

³⁵M. HEIDEGGER, « Phänomenologie und Theologie », *Archives de Philosophie*, vol. 32 (1969), p. 378–379.

³⁶*Éthique à Nicomaque*, IX, 12, 1172 a 1–2.

- BOULNOIS, O., « *Dominium* : pouvoir, propriété, domination II (XIV^e siècle). Religions et philosophies dans le christianisme au Moyen Âge », *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), Section des sciences religieuses (2013–2014)*, vol. 122 (2015), p. 313–326.
- DAWSON, J.D., « Richard FitzRalph and the Fourteenth Century Poverty Controversies », *Journal of Ecclesiastical History*, vol. 34 (1984), p. 315–344.
- FABRI, E., « De l'appropriation à la propriété : John Locke et la fécondité d'un malentendu devenu classique », *Philosophiques*, vol. 43/2 (2016), p. 343–369.
- FRANÇOIS D'ASSISE, *Ecrits, vies, témoignages*, vol. 1, sous la dir. de J. Dalarun, Paris, 2010.
- HUBERTIN DE CASALE, « Super tribus sceleribus », édité par A. Heysse, *Archivum Franciscanum Historicum*, vol. 10 (1917), p. 103–174.
- HUGUES DE DIGNE, *Expositio super regulam fratrum minorum*, édité par A. Sisto, Firenze : Olschki, 1971.
- IDOYA ZORROZA HUARTE, M., « La relacion del ser humano con el mundo, en forma de dominio, segun Alejandro de Hales », *Caurensia*, vol. 11 (2016), p. 315–345.
- IDOYA ZORROZA HUARTE, M., LAZARO PULIDO, M., « Dominio y propiedad en la escuela franciscana », *Caurensia*, vol. 11 (2016), p. 23–52.
- JEAN GERSON, « 97. De vita spirituali animae, lectiones sex », *Œuvres complètes*, vol. 3 : *L'œuvre magistrale*, édité par P. Glorieux, Paris – Tournai – Rome : Desclée 1962, p. 113–202.
- JOHANNIS WYCLIFFE, *De divino dominio libri tres, to which are added the first four books of the treatise « De Pauperie Salvatoris »*, édité par R.L. Poole, London, 1890.
- JOHANNIS WYCLIFFE, *Tractatus de civili dominio*, édité par J. Loserth, 3 vols, London, 1885–1904.
- JOSÉ DE ACOSTA, *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, édité par L. Pereña et al., 2 vols., (Corpus Hispanorum de Pace, 23), Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984–1987.
- KAEUZA, Z., « Hieronim z Pragi », *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, vol. 4, Lublin : Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003, p. 437a–438b.
- KAEUZA, Z., « La doctrine selon Jean Gerson », *Vera Doctrina. Zur Begriffsgeschichte der Lehre von Augustinus bis Descartes. L'idée de doctrine d'Augustin à Descartes*, édité par Ph. Büttgen, R. Imbach, U.J. Schneider, H.J. Solderhuis, (Wolfenbütteler Forschungen, 123), Wiesbaden : Harrassowitz Verlag, 2009, p. 115–140.
- KAEUZA, Z., « La notion de matière et son évolution dans la doctrine wyclifienne », *John Wyclif. Logica, politica, teologia. Atti del Convegno Internazionale Milano (12–13 febbraio 1999)*, édité par M. Fumagalli Beonio Brocchieri, S. Simonetta, Firenze : SISMEL Edizioni de Galluzzo, 2003, p. 113–151.
- KAEUZA, Z., « *Lex vetus* i *Lex nova* w komentarzu Benedykta Hessego do Ewangelii św. Mateusza », *Przegląd Tomistyczny*, vol. 14 (2008), p. 135–151.

- LAMBERTINI, R., « *La concordia tra Niccolo III e Giovanni XXII in FitzRalph e Wyclif. Note su alcune reinterpretazioni della povertà francescana* », *John Wyclif. Logica, politica, teologia. Atti del Convegno Internazionale Milano (12–13 febbraio 1999)*, édité par M. Fumagalli Beonio Brocchieri, S. Simonetta, Firenze : SISMEL Edizioni de Galluzzo, 2003, p. 3–22.
- LAZARO PULIDO, M., « *Bases de de luso, dominio y propiedad en la escuela franciscana : la relacion con la realidad creada en el Francisco de Buenaventura* », *Caurensia*, vol. 11 (2016), p. 197–219.
- LOCKE, J., *Two treatises of Government*, Londres : Awnsham and John Churchill, 1698 (trad. fr. : *Deux traités du gouvernement*, traduit par B. Gilson, Paris : Vrin, 1997).
- SOLODKOW, D., « *Una etnografía en tensión : “Barbarie” y Evangelización en la Obra de José de Acosta* », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2010 (mis en ligne le 15 mars 2010, URL : <http://nuevomundo.revues.org/59113>).
- THOMAS D'AQUIN, *Summa contra Gentiles*, édité par C. Pera, Taurini – Romae : Marietti, 1961.
- TUCK, R., *Natural Right Theories : Their Origin and Development*, Cambridge : Cambridge University Press, 1979.
- VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae. Tomo 3 : De Justitia (q. 57–66)*, édité par V. Beltran de Heredia, Salamanca, 1934.
- VITORIA, *Relectiones theologicae Tredecim partibus per varias sectiones in duos libros divisae*, Lugduni : Pierre Landry, 1586.

USE AND DOMINATION. FROM WYCLIF TO JOHN LOCKE

S U M M A R Y

Within the work of Wyclif, two concepts occupy an important place, namely those of use and domination. This paper traces the origin of these two concepts in scholasticism. For this purpose, I first examine the second argument of poverty, formally determined by the Council of Constance, in the 15th century; then the theory of dominium in Spanish scholasticism of the 16th century, with the problem of the rights of Indians; then I show its enduring posterity, surviving even in Locke's work. Finally, I reflect on the conditions of the use of the world.

KEYWORDS: use; domination; Wyclif; Locke; Council of Constance; poverty; rights of Indians

MOTS CLÉS : usage ; domination ; Wyclif ; Locke ; Concile de Constance ; pauvreté ; droits des Indiens