

## Le droit naturel et les droits naturels avant le libéralisme

Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights : Continuity and Discontinuity in the History of Ideas* [Droit naturel, lois de la nature, droits naturels : Continuité et discontinuité dans l'histoire des idées], (New York et Londres, Continuum, 2005. Francis Oakley, *Omnipotence, Covenant, & Order : An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz* [Omnipotence, alliance et ordre : Une Excursion dans l'histoire des idées d'Abélard à Leibniz] (Cornell University Press, 1984).

Le livre d'Oakley sur le droit naturel est une exploration de l'histoire intellectuelle de l'Occident à la recherche des origines des idées du XVIIe siècle sur le droit naturel, les lois de la nature et les droits naturels, qui ont joué un rôle si central et si important au cours de ce siècle et du XVIIIe siècle. Il se concentre sur « le fondement ultime plutôt que le contenu spécifique des théories du droit naturel. » (p. 23) Simultanément, il teste les idées avancées par les historiens sur les modifications que ces idées auraient subies au cours de leur voyage dans le temps. Il y a des chapitres composés d'essais sur chacune de ces idées, mais aussi un premier chapitre fondamental et important sur « les schémas métaphysiques et les traditions intellectuelles » qui explore le contexte de l'apparition de ces idées de droit naturel. Comme il s'agit de l'histoire du volontarisme, de son origine et de sa trajectoire, qui a commencé à jouer un rôle important depuis les années 1980 dans l'explication par les historiens des grands changements culturels, il est précieux de disposer du compte rendu minutieux du médiéviste Oakley sur la manière dont le volontarisme est apparu.

Il commence par expliquer qu'il veut remettre en question la présomption bien ancrée chez les historiens de la théorie politique selon laquelle il y a eu une discontinuité majeure entre la théorie moderne et médiévale du droit naturel, un point de vue particulièrement représenté par Leo Strauss, qui devient son faire-valoir à des moments importants du livre, et aussi s'attaquer aux écoles interprétatives pour lesquelles « la rupture, la césure, la discontinuité, la cassure en sont venues à commander un degré d'attention qui frise parfois l'obsession » (p. 13). Cela le conduit à une longue discussion programmatique sur la manière dont ces tendances ont pris le dessus. Ce faisant, il note la revendication extrême de l'école de la discontinuité « que les abonnés de la fin du Moyen Âge à l'une ou l'autre forme de nominalisme épistémologique (ainsi que les successeurs volontaristes du XVIIe siècle comme Hobbes et Locke) *n'auraient pas* pu être des penseurs du droit naturel ». (p. 22) Le défi lancé par Oakley à ces idées est significatif, non seulement pour l'histoire intellectuelle étroitement centrée sur ces idées de droit naturel elles-mêmes, mais aussi pour les histoires culturelles générales, qui font de la montée de la pensée volontariste un motif central, puis, en mettant l'accent sur le côté *potentia absoluta* de la pensée d'Ockham par rapport au côté *potential ordinata* (idées qu'Oakley explore dans ces livres), tentent de dépeindre l'émergence d'une culture *séculaire* en Occident comme le résultat inévitable de la montée du nominalisme à la fin de l'époque médiévale. On peut penser à *The Theological Origins of Modernity* de Michael Allen Gillespie, par exemple.

Mais le résultat d'un examen minutieux de l'histoire, tel que celui qu'effectuera Oakley, est que les étapes de ce récit se compliquent et s'embrouillent :

Contrairement à une croyance répandue, une variété de théories du droit naturel a fleuri au Moyen Âge. Et même si nous faisons abstraction d'une grande partie de cette variété, si nous adoptons une certaine concision dans l'exposé et si nous nous laissons aller à la simplification, nous devons quand même admettre (et encore une fois, malgré la croyance répandue du contraire) que les penseurs scolastiques de la fin du Moyen Âge ont transmis à leurs successeurs du début de l'ère moderne non pas une mais deux traditions principales et contradictoires de la pensée du droit naturel. (p. 23)

Sur le plan de l'interprétation, il rejette « la périodisation traditionnelle de l'histoire européenne en ancienne, médiévale et moderne », les « changements d'époque » s'étant produits aux XIIe et XVIIIe siècles et la période intermédiaire constituant une seule ère. À l'exception des bases posées dans le premier chapitre, la discussion porte sur les développements intellectuels de cette seule époque. Il propose « trois arguments principaux, le premier étant qu'une grande partie de la variété de la pensée du droit naturel au cours des deux derniers millénaires et plus... reflète l'ambiguïté du mot *nature* lui-même ». Le deuxième est « qu'au moins en ce qui concerne les mille dernières années, la rupture, le changement ou la discontinuité la plus importante dans la compréhension du droit naturel, mais pas, et c'est intéressant, des droits naturels, a eu lieu aux quatorzième et quinzième siècles ». Troisièmement, « ce qui a précipité ce changement ou cette discontinuité particulière dans l'orbite de la philosophie et de la théologie scolastiques, c'est la pression renouvelée sur les modes de pensée, d'origine néoplatonicienne ou aristotélicienne, des engagements extra-philosophiques d'origine biblique, notamment l'insistance étrangère sur la liberté sans entrave, la transcendance et l'omnipotence de Dieu ». (pp. 25-26)

C'est le thème qui revient sans cesse dans les histoires culturelles de l'Europe écrites après 1980, comme celle de Gillespie, *Biblical Origins of Modern Secular Culture* de Willis B. Glover, et *Inventing the Individual : The Origins of Western Liberalism* de Larry Siedentop. Comme le résume Oakley :

L'exploit des pères de l'église et de leurs successeurs scolastiques médiévaux, qui ont réussi à s'approprier l'héritage philosophique de l'antiquité hellénique et hellénistique et à l'harmoniser avec les engagements religieux de l'inspiration biblique, a été un exploit vraiment remarquable et d'une portée historique. Mais il ne faut pas oublier qu'il s'agissait aussi d'une réussite, pleine d'instabilité et de tension, et fondée parfois .... sur des tentatives trop ambitieuses de rendre compatible ce qui est contradictoire et harmonieux ce qui est dissonant (p. 26).

Le résultat de cette tentative de synthèse des visions grecque et chrétienne du monde est ce qu'il compare à « une profonde faille géologique ... juste à travers et sous le paysage souvent conflictuel de notre tradition intellectuelle occidentale. Le long de cette faille souterraine et oubliée depuis longtemps, il faut inévitablement s'attendre à des explosions périodiques d'activité sismique : le cognement, le broyage, la subduction, si vous voulez, de ces grandes plaques tectoniques d'origine disparate, grecque et biblique, qui sont entrées en collision il y a longtemps pour former le continent instable de notre

mentalité ». (p. 26) La fin du Moyen-Âge est l'une de ces périodes de bouleversement qui aboutit à « une reconceptualisation du fondement métaphysique de la loi de la nature dans l'ordre moral/juridique et dans l'ordre de la nature physique ». (p. 27)

Tout au long de l'ouvrage, Oakley cherchera à opposer une vision des lois de la nature « conçue en termes organiques, chargée d'un but et d'une finalité et ouverte à l'investigation par des modes de raisonnement analytiques ou déductifs capables de fournir une connaissance certaine ou absolue » à « une notion des lois de la nature comme étant imposées par une volonté extérieure » et qui « présuppose ou implique un système qui abrite une notion de Dieu comme étant extra-mondain ou transcendant soulignant avant tout sa liberté et son omnipotence, .... et une philosophie naturelle [...] mettant l'accent sur la nature conditionnelle de toute connaissance fondée sur l'observation d'un monde créé et radicalement contingent qui aurait très bien pu être autre qu'il n'est. » (p. 30) Il indique le stoïcisme hellénistique comme exemplaire du type de doctrine immanente. « Car les stoïciens concevaient le monde physique comme une unité organique imprégnée d'une raison qu'ils considéraient comme divine. La loi naturelle, par conséquent, ils la concevaient comme universellement valide et inhérente à la structure même des choses.... » (p. 31) Les premières tentatives d'incorporer la philosophie grecque à la théologie chrétienne, comme celle d'Origène, n'ont pas abouti. C'est la fusion de ces sources philosophiques au cours de l'empire tardif qui a fourni un matériel plus utile aux théologiens chrétiens.

Dans l'histoire de la philosophie, il n'y a guère d'évolution plus complexe que le mouvement d'idées qui, dans l'Antiquité tardive, a culminé au quatrième siècle de l'ère chrétienne dans les schémas de pensée néoplatoniciens que saint Augustin a rencontrés dans ce qu'il avait coutume d'appeler « les livres des platoniciens ». Ce mouvement avait impliqué, entre autres, une tendance persistante à comprendre le mystérieux Demiurge du *Timée* de Platon non pas comme un symbole mythique, mais comme une cause efficiente réelle et créatrice du monde, et à le confondre, néanmoins, avec l'insouciant transcendant de la *Métaphysique* d'Aristote, et, dans un mouvement d'influence crucial, de traiter les formes, archétypes ou idées éternellement subsistantes de Platon, non pas comme des entités indépendantes et éternellement subsistantes, mais comme des pensées ou des idées dans l'esprit du Dieu suprême résultant de cette confusion cosmique. C'est ainsi qu'est apparue la notion d'un Dieu transcendant, à la fois le bien suprême ou la cause finale à laquelle toutes les choses aspirent avec amour..., la première cause efficiente à laquelle toutes les choses doivent leur existence, la raison suprême (ou cause formelle) dont toutes les choses tirent leur ordre et leur intelligibilité, et de plus en plus... l'objet d'un vif sentiment dévotionnel. (pp. 45-46)

Les parallèles entre ce néoplatonisme et la théologie chrétienne en font le modèle idéal à adapter pour donner un fondement philosophique au christianisme. Augustin s'est approprié cette synthèse néoplatonicienne pour « une nouvelle et tout à fait étonnante confusion ».

Ce n'était rien d'autre, en effet, que la fusion du Dieu néoplatonicien – le Dieu des philosophes, pour ainsi dire, dans sa forme finale, la plus complexe et la plus développée – avec le Dieu biblique... le Dieu personnel de puissance et de force qui non seulement transcende l'univers mais qui l'a aussi créé, non pas à partir d'une matière préexistante

platonicienne ou aristotélicienne mais à partir de rien, le Dieu providentiel, en outre, à l'omniscience duquel n'échappe même pas la chute d'un moineau..... En même temps, en se rangeant à l'avis de Philon, des néoplatoniciens et de nombre de ses prédécesseurs chrétiens, selon lequel l'acte créateur était bien un acte intelligent guidé par des formes, des archétypes ou des idées du moule platonicien, mais des idées désormais situées dans l'esprit divin lui-même comme une sorte de plan créatif, il répondait au souci des Grecs de justifier philosophiquement l'ordre et l'intelligibilité de l'univers. En vertu de son autorité, il a donc assuré à la doctrine des idées divines une place durable dans la philosophie chrétienne ultérieure. En clair, une accommodation extraordinaire. (pp. 46-47)

Cela ne signifie pas que la synthèse augustinienne était stable. Il y avait toujours « la difficulté pure et simple de réconcilier le Dieu biblique personnel et transcendant de puissance et de pouvoir, à la volonté duquel l'existence même de l'univers était radicalement contingente, avec l'intuition grecque caractéristique du divin comme limité et intérieur et de l'univers comme nécessaire et éternel... avec la tendance persistante des philosophes grecs à identifier le divin avec l'ordre immanent et nécessaire d'un cosmos éternel ». « Si l'univers était vraiment rationnel et ultimement intelligible, Dieu pourrait-il jamais être volontaire ? Et si Dieu pouvait réellement être volontaire, l'univers pourrait-il être pleinement rationnel et intelligible ? » (p. 47) Ajoutons à cela un nouveau facteur. Avec le haut Moyen Âge, les idées aristotéliciennes sont arrivées, enrobées d'interprétations mahométanes, puis les textes aristotéliciens eux-mêmes sont devenus disponibles. Le « monde d'Aristote ... n'était pas un monde créé présupposant la libre décision d'une volonté divine, mais un monde qui découlait éternellement et nécessairement du principe divin, par analogie à un ruisseau qui coule de sa source ou à une conclusion logique qui procède nécessairement de sa prémisse. En tant que tel, c'était un monde déterminé dans lequel tout devait être ce qu'il était et dans lequel il n'y avait place ni pour la providence de Dieu ni pour le libre arbitre de l'homme. » (p. 48) Cela mit en branle une tentative de refaire la synthèse entre la théologie chrétienne et la philosophie grecque, ou de rejeter une synthèse. « Ce qui s'était ensuivi à la fin des treizième, quatorzième et quinzième siècles était, en conséquence, un ensemble de développements philosophiques et théologiques d'une formidable complexité. »

Il y eut la tentative de synthèse de Thomas d'Aquin :

Assumant la primauté de la raison sur la volonté, non seulement chez l'homme mais aussi en Dieu, il considérait ce que l'on appellera plus tard les lois physiques de la nature, ainsi que la loi naturelle morale et juridique, d'une manière relativement « grecque », comme la manifestation extérieure d'une raison intérieure et immanente. ... Cette « loi éternelle » ordonne donc à leurs fins appropriées tous les êtres créés, tant irrationnels que rationnels, et elle n'est comprise comme « rien d'autre que l'idée de la sagesse divine en tant qu'elle dirige tous les actes et mouvements » et gouverne « toute la communauté de l'univers ».

L'avantage de cette façon de voir est qu'elle permet de considérer l'ensemble de l'être, le domaine de la nature comme celui de l'homme, comme étant en quelque sorte soumis aux normes de la même loi éternelle. L'inconvénient corrélatif, cependant, est que cette soumission à la loi peut également être considérée comme s'étendant à Dieu lui-même, menaçant ainsi, au pire, de le transformer en une simple figure démiurgique limitée dans son activité créatrice par les formes, archétypes ou idées co-éternelles, ou, au mieux, de

jeter une ombre dangereusement qualifiante sur sa liberté et sa toute-puissance. Car la loi éternelle n'est rien d'autre qu'un aspect de la raison divine elle-même, et en Dieu la raison est antérieure à la volonté. (p. 50)

Ce qu'Oakley appelle ici un inconvénient, est, pour de nombreuses variétés de christianisme, exactement ce qui est désiré – un Dieu dompté par sa nécessité intérieure d'être le genre de Dieu dont l'homme a besoin. C'est la tradition de la *via antiqua* qui a été le courant principal de la dogmatique chrétienne, incluant non seulement Trente, mais les principaux réformateurs autres que Luther, jusqu'à des auteurs contemporains comme Nicholas Wolterstorff (*On Universals : An Essay in Ontology*) et Jean-Marc Berthoud. Oakley n'est pas optimiste quant aux résultats de la synthèse de la *via antiqua*, notant que « l'ancienne discorde ... loin d'être résolue par les accommodements ingénieux parrainés par la théologie des écoles, a simplement été transposée dans une autre tonalité, sonnante maintenant, pour ainsi dire, dans les harmoniques célestes de la psychologie divine elle-même et menaçant, du moins aux yeux des plus prudents des diagnosticiens théologiques contemporains, le début d'une espèce de schizophrénie divine ». (p. 51) La réponse immédiate fut la condamnation à Paris, en 1277, « d'une foule de propositions philosophiques (dont certaines attribuables à l'Aquinate) ». Au cours du siècle suivant, l'opposition s'est matérialisée dans « le groupe assez varié de penseurs qui ont poursuivi ce qu'on a appelé « la voie moderne », qui ont été étiquetés comme nominalistes, et qui ont été vus comme s'étant inspirés, à un moment ou à un autre, des écrits philosophiques et théologiques du grand philosophe et théologien anglais du XIV<sup>e</sup> siècle, Guillaume d'Ockham ». (p. 51)

Pour ce groupe, « prendre l'omnipotence de Dieu comme principe fondamental » allait de pair avec « une compréhension concomitante de l'ordre du monde créé (à la fois l'ordre naturel régissant le comportement des êtres non rationnels et, comme nous le verrons, l'ordre moral régissant le comportement humain) non plus comme une participation à une raison divine qui est dans une certaine mesure transparente à l'intellect humain, mais plutôt comme la délivrance d'une volonté divine libre et impénétrable. Et cette volonté divine n'est liée par aucune norme extérieure et résiste totalement aux curieux sondages de tout intellect simplement humain. ... La conception affiliée de l'univers comme organisme intelligible, pénétrable *a priori* par la raison, parce qu'il était lui-même ordonné et soutenu par une raison lumineuse, intérieure et immanente, était également remise en question. » (pp. 52-53)

Le résultat pour les sciences naturelles n'était pas d'adopter immédiatement une approche empirique et expérimentale, comme cela pourrait sembler approprié, mais d'adopter une vision plus contingente de la science aristotélicienne. La solution était « d'encapsuler la vision du monde d'Aristote dans un cadre religieux plus large (et finalement incompatible) qui enlevait à ce monde son éternité et sa nécessité ». (p. 54) Ceci parce qu'ils étaient « conscients de la possibilité que Dieu aurait façonné un monde très différent. » La science d'Aristote pouvait encore être supposée vraie du monde réel que Dieu a créé, même si elle ne pouvait pas être rationnellement connue comme vraie pour être la nature de tous les mondes possibles. La distinction conceptuelle que les philosophes naturels invoquaient était celle « entre la puissance de Dieu prise comme absolue ou comme ordonnée (*potentia dei absoluta et ordinata*), en utilisant le terme « puissance absolue » pour désigner la puissance de Dieu prise en elle-

même, c'est-à-dire sa capacité prise in abstracto et sans référence aux ordres de la grâce, de la moralité et de la nature que, de sa puissance ordonnée, il a effectivement voulu établir. » (p. 55)

Si un Dieu tout-puissant ne peut pas être lié par les canons de la raison ou de la justice purement humaine, il est certainement capable, par sa propre décision libre, de s'obliger à suivre un certain modèle dans ses relations avec sa création, un modèle dicté par « la loi ordinaire », dont Suarez, vous vous en souvenez, avait parlé comme d'un Dieu qui s'était imposé « à lui-même ». Ainsi, le Dieu biblique qui ne connaît, bien sûr, aucune nécessité absolue, a choisi librement de se lier par ce qu'on a appelé une nécessité conditionnelle ou hypothétique, une « nécessité appropriée à Dieu », comme le dit Robert Holcot, « en raison de sa promesse, c'est-à-dire de son alliance ou de sa loi établie »... (p. 56).

Ce dernier point d'Oakley sur l'auto-obligation de Dieu, qu'Oakley appelle parfois l'idée d'alliance, est très important à noter, parce qu'il est ignoré ou nié par tous les interprètes et historiens de mentalité séculière, ce qui conduit finalement à une fausse représentation de la logique de l'histoire occidentale. Son rejet conduit à une interprétation de l'histoire occidentale comme étant nécessairement sécularisante, plutôt que la direction séculière étant une voie librement choisie en raison d'un rejet de certaines alternatives. De même, l'incapacité à voir cela (outre l'incapacité à saisir l'utilisation par Ockham de la *potentia ordinata* dans sa théorie politique) a été à l'origine de types de conservatisme sans issue comme celui de Richard M. Weaver (*Ideas Have Consequences*). (Mais pour lui rendre justice, Weaver n'avait probablement aucune idée précise des véritables opinions d'Ockham, seulement des caricatures érudites du début du XXe siècle).

Oakley note également une bifurcation importante dans la signification de la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*.

À l'origine, et certainement dans l'usage classique privilégié par l'Aquinate et beaucoup d'autres au Moyen Âge, le pouvoir absolu n'était pas compris comme un pouvoir actuellement actif par lequel Dieu intervient dans le monde pour agir en dehors (ou mettre de côté) de l'ordre qu'il a établi par ce qu'on appelle son pouvoir ordonné. Il s'agissait plutôt de la capacité hypothétique de Dieu à faire beaucoup de choses qu'il ne choisit pas en fait de faire. ... Bien avant la fin du treizième siècle, cependant... une compréhension différente du pouvoir absolu s'était établie, une compréhension qui, parallèlement à l'usage classique, devait perdurer dans les siècles suivants. Elle envisageait la possibilité que le pouvoir absolu de Dieu, en vertu duquel il peut faire tout ce qui n'implique pas de contradiction formelle, soit un pouvoir potentiellement actif ou opérationnel par lequel il peut contrevenir ... aux lois – naturelles, salvatrices, morales – que, par son pouvoir ordonné, il a effectivement voulu établir. Conformément à cette conception, les miracles peuvent être compris comme des instances de l'exercice effectif par Dieu de son pouvoir absolu. » (pp. 56-57)

Je souhaite ici formuler une objection. Cette dernière vision de la distinction *potentia absoluta* et *potentia ordinata* voit Dieu intervenir dans le temps pour faire exception à ce qu'il avait établi à un moment antérieur. Mais si Dieu est en dehors du temps, si l'éternité est intemporelle, alors cette dernière distinction ne peut exister, sauf comme un artefact de la perspective humaine, et ce qui se

passer réellement est une complication dans le modèle de la *potentia ordinata*. Dieu détermine, de manière intemporelle, que le monde tourne toujours, sauf pendant la longue journée de Josué, où il s'arrête un peu. Néanmoins, Oakley décrit un point de vue historique, un point de vue qui s'est rapidement imposé dans la philosophie médiévale et qui a persisté.

C'est également un bon endroit pour considérer le livre précédent d'Oakley, *Omnipotence, Covenant, & Order*, qui s'intéresse à la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*. Ce livre témoigne de la même préoccupation méthodologique que le livre sur la loi naturelle, car il accorde à l'histoire de l'érudition sur les idées en question une importance proche de celle des idées historiques elles-mêmes. Oakley présente une discussion en 1067 entre Desiderius et Damiani. L'opinion défendue par Damiani est la suivante :

Dieu, qui n'a besoin d'aucune créature et qui n'est poussé par aucune nécessité à créer, tire de ce rien à l'existence ce monde naturel qui est le nôtre, en établissant l'ordre, lui impose ses lois habituelles. Incapable dans son omnipotence et dans son éternel présent de subir une quelconque diminution ou altération de son pouvoir créateur, cet ordre naturel, il pourrait bien le remplacer, ces lois à tout moment changer. .... Et comment ... pouvons-nous nier que Dieu puisse défaire le passé, c'est-à-dire agir de telle sorte qu'un événement historique réel n'aurait pas dû se produire ? ». (*Omnipotence*, p. 43)

Le contexte théorique pour cela, Oakley le trouve, en citant Lovejoy, dans une fusion théologique, qui avait créé trois Dieux en un. Premièrement, il y avait « Dieu comme la bonté elle-même, débordant dans la création comme un lac de montagne donnant naissance à un ruisseau, poussé par la générosité inhérente et la nécessité même de sa nature à faire naître tout ce qui est concevable même de loin », le « principe de plénitude ». Deuxièmement, « Dieu comme le bien, dont l'essence même est d'être une perfection autosuffisante, manquant donc, dans sa nature, de toute raison ou de tout désir « d'amener à l'existence un univers d'êtres imparfaits ». » Mais, durant « les débuts de l'ère chrétienne, un troisième Dieu s'est ajouté aux deux précédents, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu biblique de la puissance et du pouvoir ». Cette « fusion de trois dieux en un seul être était à ses yeux [ceux de Lovejoy] « peut-être le triomphe le plus extraordinaire de l'auto-contradiction, parmi les nombreux triomphes de ce genre dans l'histoire de la pensée humaine » ». (pp. 44-45)

Une succession de penseurs médiévaux a été obligée de se battre avec les questions découlant de la fusion instable, notamment Abélard, Pierre Lombard et Thomas d'Aquin. « La question en litige était de savoir si l'attribut d'omnipotence de Dieu nous oblige à croire qu'il a le pouvoir de faire autrement ou mieux que ce qu'il a en fait voulu faire. » (p. 47) « Le résultat ultime de ces travaux a été ... l'émergence d'une distinction scolastique concernant la puissance divine » qui, dans « sa forme tardo-médiévale et au début de l'ère moderne ... ne constituait rien de moins que le pivot sur lequel tournait une vision de la nature de l'univers rivalisant par sa force logique et son attrait imaginaire avec la vision associée à la grande chaîne de l'être. » (p. 48) Cette distinction est celle entre la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata*. Pour l'énoncé de cette distinction, il cite l'Aquinat. Pour lui et ceux de son école :

L'accent ... est mis sur le pouvoir réel ou ordonné, qui évoque les arrangements stables et concrets que le bon Dieu, qui n'agit jamais de manière désordonnée ou arbitraire, a

préordonnés dans sa création, qu'il a effectivement choisi d'effectuer, et sur lesquels nous, les humains, pouvons donc compter en toute sécurité. En même temps, la puissance absolue reste, pour ainsi dire, en attente dialectique, une question de possibilité abstraite périodiquement évoquée pour souligner la contingence de la création... le fait qu'elle n'a pas à être ce qu'elle est ou même à être tout court. (pp. 50-51)

C'est à partir de là que la distinction a entamé sa longue carrière :

Certes, bien qu'il y ait des hésitations dans certaines de ses formulations, la distinction a été accueillie chaleureusement par Guillaume d'Ockham, dont on pense maintenant qu'il l'a comprise à peu près de la même manière que l'Aquinate. Elle jouit d'une vogue continue parmi les théologiens et les philosophes tout au long des quatorzième et quinzième siècles, survit au seizième siècle à la rigueur ambivalente de Luther et aux turbulences idéologiques générales de l'ère de la Réforme, et est encore évoquée au début du dix-septième siècle par des penseurs catholiques tels que Francisco Suárez et par des protestants tels que le grand divin puritain William Ames. Cette dernière information est particulièrement importante car le manuel classique d'Ames, la *Medulla theologica*, publié pour la première fois en 1623 à Amsterdam, était très lu en Hollande, en Angleterre et en Nouvelle-Angleterre, l'édition latine ayant connu douze tirages, une traduction hollandaise paraissant en 1656, et trois tirages d'une traduction anglaise – *The Morrow of Sacred Divinity* – paraissant entre 1638 et 1643, l'un d'entre eux « par ordre de l'Honorable Chambre des Communes ». (p. 51)

Les « hésitations » d'Ockham étaient son introduction occasionnelle de la relativité où les pouvoirs ordonnés sont dits être ce que Dieu peut faire selon ses lois, ou d'une dimension historique comme l'introduction de la nouvelle dispensation chrétienne à la place de celle de la Loi. « Il semble sûr de spéculer que le seul problème que Peter Damiani, deux siècles et demi plus tôt, aurait eu avec les formulations malaisées d'Ockham aurait été de les trouver insuffisamment directes et explicites. Le Dieu de Damiani, après tout, ne connaît ni hier, ni aujourd'hui, ni demain, mais seulement un perpétuel maintenant. Le pouvoir puissant qu'il a exercé en créant le monde reste inchangé et déchaîné. » (p. 53) Entre les deux, cependant, était intervenu le développement de la scolastique. « Le grand événement intellectuel des années qui séparent Ockham de Damiani a été la récupération du corpus entier des écrits d'Aristote. » Cela a conduit à la fois à la synthèse thomiste et à sa condamnation à Paris, dynamisant la recherche d'une alternative à cette synthèse, dans des conditions où ses périls avaient fini par être compris.

Parmi ceux qui ont développé ces alternatives, on trouve Duns Scot, qui « distingue .... entre le pouvoir ordonné par lequel Dieu agit *de jure*, conformément à la loi légitime qu'il a lui-même établie, et le pouvoir absolu par lequel il peut agir *de facto* en dehors ou contre la loi, ... car la rectitude même de la loi découle de la volonté de Dieu, et il est en son pouvoir de décréter une autre loi conformément à laquelle son action *de facto* deviendrait, en fait, *de jure* ». Certains philosophes et théologiens (Pierre d'Ailly, Suárez, Luther) ont salué cela comme une amélioration de l'ancienne compréhension de la *potentia ordinata*, que Suárez a commencé à appeler la *potentia ordinaria*. William Ames a introduit les deux distinctions dans sa théologie. « La « puissance absolue », dit-il, est celle par laquelle Dieu est capable de faire toutes les choses possibles bien qu'elles ne puissent jamais être faites. » La « puissance



ordonnée, » en revanche, « est celle par laquelle il peut non seulement faire ce qu'il veut mais aussi faire effectivement ce qu'il veut. » « En même temps, cependant, Ames n'oublie pas le sens plus récent » et « il le rend en se référant à « la providence ordinaire et habituelle » ou « extraordinaire et inhabituelle » de Dieu. » (pp. 58-59)

Oakley se lance alors dans une discussion sur l'utilisation de la distinction par Ockham et sur l'histoire de son utilisation ultérieure. Un examen de la compréhension d'Ockham est mieux laissé pour le livre ultérieur *Natural Law*. Le chapitre suivant d'Oakley aborde la révolution scientifique du XVIIe siècle. Robert Boyle en est la figure principale, et il a essayé de construire un compte-rendu de « la relation de Dieu à l'univers et la nature de son activité avec lui » qui était favorable à la fois au christianisme et à la science. Oakley reprend l'idée reçue selon laquelle les tentatives de Boyle pour harmoniser les deux se résumaient à des girations intellectuelles désespérées qui ne pouvaient pas vraiment rapprocher les deux mondes. Le problème était sa croyance dans le monde comme un système mécanique, et son engagement simultané dans les miracles. « L'histoire des relations entre la science et la religion au XVIIe siècle était, dans son aspect le plus fondamental, l'histoire de l'exil progressif du Dieu souverain d'Abraham, d'Isaac et de Jacob vers le poste lointain et inaccessible de Cause première. » (p. 74) Mais les arguments de Boyle étaient un appel à l'idée établie de la *potentia ordinaria*.

Ce n'est cependant pas le début de cette controverse sur la science. Auparavant, Samuel Clark, pour défendre Newton, s'était disputé avec Leibniz. Il est important de noter que Leibniz était le nouveau champion du principe de plénitude, et soutenait que cela devait être le meilleur des mondes possibles. En d'autres termes, il défendait le point de vue pour lequel la distinction entre la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata* avait été inventée en premier lieu. Il n'accepterait pas une vision de la science qui dépendrait de cette distinction. Oakley remonte dans l'histoire pour nous donner une autre solution au problème. Un point de vue extrême, défendu par Nicolas d'Autrecourt, consistait à nier toute causalité dans le monde, à nier l'existence d'une *potentia ordinata*. Ce point de vue a été rejeté par les Ockhamistes, mais « le degré auquel ils ont mis l'accent sur le pouvoir absolu ... a impliqué un changement très significatif dans leur compréhension de la *nature* de cet ordre naturel ». L'Aquinat avait pu préserver l'idée grecque d'une « nature considérée comme un organisme intelligent par analogie avec l'être humain individuel », pour laquelle les uniformités naturelles étaient « les manifestations extérieures d'une raison intérieure et immanente ». Toutes les choses participent à la loi éternelle parce qu'elle est intégrée dans leur nature, qui à son tour était fondée dans l'être de Dieu.

L'avantage de cette façon de voir est qu'elle permet à l'Aquinat de considérer l'ensemble de l'être – y compris le domaine de la causalité naturelle et celui des efforts moraux de l'homme – comme étant, à sa manière, soumis aux dictats de la même loi. L'inconvénient, cependant, est que cet assujettissement à la loi pourrait bien être considéré comme s'étendant à Dieu lui-même, menaçant ainsi sa liberté et son omnipotence, puisque la loi éternelle n'est rien d'autre qu'un aspect de la raison divine, et qu'en Dieu la raison est antérieure à la volonté. (p. 80)

Mais lorsque cette vision a été remplacée par celle selon laquelle le monde était le produit de la volonté divine, sans archétypes ou essences partagés, le monde est devenu « un agrégat d'entités particulières reliées uniquement par des relations extérieures..... » (p. 81)

Et si le monde naturel ... n'était plus conçu comme un monde lumineux, chargé d'un but en vertu de sa propre rationalité, ils le voyaient néanmoins comme possédant un ordre que Dieu, en vertu de son pouvoir ordonné, lui avait librement imposé. Et à cet ordre contingent, comme Buridan insistait contre Autrecourt, les investigations empiriques des scientifiques, bien que n'étant certainement pas à l'abri des incursions de l'omnipotence, pouvaient être considérées comme un guide sûr. Dieu ne joue pas à des jeux. Tout comme dans l'ordre de la rédemption, le domaine de la causalité théologique, Dieu s'est lié par son alliance avec son Église à un processus salvifique que, bien que dépendant entièrement de sa volonté, il ne choisira pas de changer, de même, par analogie et dans le domaine de la causalité naturelle, il s'est lié par alliance avec l'ensemble de l'humanité pour soutenir l'ordre particulier que, dans l'insondable liberté de sa volonté, il a choisi d'imposer au monde naturel. Le Dieu biblique n'est pas seulement un Dieu de pouvoir et de puissance ; c'est aussi un Dieu qui, dans sa miséricorde incompréhensible, a condescendu à se lier par des promesses. (p. 84)

C'est dans cette tradition d'alliance qu'Oakley situe Boyle. En fait, Oakley pense que c'est l'idée d'alliance qui est derrière la montée en puissance de l'idée des lois imposées de la nature. Les idées de Boyle étaient normales pour son époque ; elles semblent étranges et forcées à ceux qui les regardent à travers les hypothèses d'une époque plus tardive. Mais même à son époque, elles n'étaient pas universellement partagées, comme l'illustre le cas de Leibniz.

Dans son dernier chapitre, Oakley applique la distinction entre le pouvoir absolu et le pouvoir ordonné aux théories politiques sur le droit divin des rois et au pouvoir papal. Il se laisse entraîner dans la théologie et dans une autre distinction, cette fois entre la volonté révélée et la volonté secrète de Dieu, dont il dit qu'elle a « une portée un peu plus étroite que celle entre les pouvoirs absolus et ordinaires ». (p. 118)

Cela nous ramène au livre *Natural Law*, dans lequel Oakley est sur le point de mentionner brièvement les nombreuses figures de son livre précédent qui ont fait usage de la distinction entre les pouvoirs absolus et ordonnés, et autant de nouvelles figures également.

Passant de sa discussion sur les « lois de la nature » à la « loi naturelle », Oakley utilise une fois de plus l'Aquinate pour illustrer le contraste entre les vues immanentiste et volontariste. En tant que créatures rationnelles, les êtres humains participent « à la Providence elle-même, en ce qu'ils contrôlent leurs propres actions et celles des autres ». (*Natural Law*, p. 71) Ils ont même, selon l'Aquinate, « une certaine part de la raison divine elle-même, d'où ils tirent une inclination naturelle à des actions et des fins [morales] appropriées ». Cette « participation à la loi éternelle » humaine, l'Aquinate la nomme *loi naturelle*. (Cité dans *Natural Law*, p. 72)

La position de l'Aquinate se résume donc essentiellement à ceci : il existe une loi éternelle, un ordre immanent qui guide toutes les choses créées vers les fins prévues, émanant des idées, des formes, des archétypes ou des modèles divins en fonction desquels Dieu a créé

ces choses. Dans la mesure où elle concerne l'homme en tant que tel – créé dans son essence même comme un être rationnel et moral, participant par sa raison divine à l'idée divine du bien, co-membre avec Dieu (pour utiliser le langage de Leibniz) d'une « communauté commune de justice », pris de la même manière dans un réseau commun de moralité – jusqu'à présent, la *loi éternelle* est appelée la *loi naturelle*. (p. 72)

Mais qu'en est-il du point de vue d'Ockham ? Adopte-t-il le point de vue opposé selon lequel toute loi est externe et imposée à des entités contingentes ? Il y a eu un problème d'interprétation à ce sujet. Les écrits juridiques d'Ockham proviennent de la dernière phase de sa carrière, lorsqu'il n'était plus un philosophe universitaire, mais qu'il agissait en tant qu'avocat de l'ordre franciscain ou de l'empereur, en construisant des dossiers pour eux dans leurs litiges avec le pape. Il fait ici un large usage du droit naturel.

Les textes qui relient la loi naturelle à la raison naturelle évidente sont diffusés tout au long du *Dialogus*, et cette loi, dans son mode le plus fondamental et en tant que « dictat naturel de la raison », est dite absolue, immuable, et n'admettant aucune dispense. (p. 75)

Comment cela s'harmonise-t-il avec la vision d'Ockham d'un Dieu transcendant qui aurait pu ordonner, et de cette façon rendre bon, le contraire de ce qu'il a ordonné ? « Un grand fossé semble donc se creuser entre l'enseignement moral volontariste affirmé dans ces écrits théologiques et philosophiques des années académiques d'Ockham et l'éthique apparemment rationaliste assumée par le discours sur la loi naturelle de ses écrits politiques ultérieurs. » (p. 76)

Oakley trouve la solution dans le fait qu'Ockham pensait que le bien était ce que l'on voulait selon la droite raison, parce que Dieu l'avait voulu ainsi. « En effet, et le point est décisif, c'est 'par le fait même que la volonté divine le veut [ou le commande], que la droite raison dicte ce qui doit être voulu' par l'homme. » (p. 78) Oakley souligne que « dans le *Dialogus* lui-même, tout comme dans les *Sentences*, Ockham a clairement exprimé son engagement envers l'idée que les principes de la raison droite, et donc de la loi naturelle, sont eux-mêmes au pouvoir de Dieu. Pour ce faire, il étend le concept de loi divine, ou de commandement divin direct, à l'ensemble du droit naturel ; « toute loi naturelle », dit-il, « est contenue explicitement ou implicitement dans les Écritures divines » (p. 79). (p. 79) Inversement, les lois naturelles sont des commandements divins tacites, et la raison naturelle elle-même a été créée par Dieu en accord avec le monde qu'il avait également créé. (Il semble y avoir ici un soupçon d'anticipation de Thomas Reid). Oakley introduit ici la distinction entre les pouvoirs absolus et ordonnés de Dieu.

Cette distinction ... a été déployée à la fin du Moyen Âge dans un effort pour défendre la liberté et l'omnipotence de Dieu et la dépendance concomitante de l'ordre de la nature physique de sa volonté, tout en affirmant en même temps, sur la base de sa fidélité à sa promesse ou à son alliance, la stabilité *de facto* de l'ordre particulier qu'il a effectivement choisi d'instituer. ... Par ce pouvoir ordonné, cependant, il a effectivement établi un ordre moral auquel la raison droite est notre guide infaillible. Quand Ockham parle donc d'une loi naturelle absolue, immuable et sans dérogation, il faut reconnaître qu'il pense dans le cadre établi par la puissance ordonnée de Dieu. (p. 80)

Derrière la persistance de cette idée, Oakley identifie un type de pensée similaire chez John Locke :

*... puisque l'homme a été fait tel qu'il est, doté de la raison et de ses autres facultés et destiné à ce mode de vie, il résulte nécessairement de sa constitution innée certains devoirs définis pour lui, qui ne peuvent être autres qu'ils sont.*

Car, puisque, selon sa sagesse infinie et éternelle, il a fait l'homme de telle sorte que ces devoirs découlent nécessairement de sa nature même, il ne modifiera certainement pas ce qui a été fait et ne créera pas une nouvelle race d'hommes, qui auraient une autre loi et une autre règle morale, puisque la loi naturelle se maintient et s'effondre avec la nature de l'homme *telle qu'elle est actuellement*. (p. 85, cité de John Locke, Essai VII dans Von Leyden, ed., *Essays on the Law of Nature*, pp. 192-93, 198-99).

Le troisième thème abordé par Oakley est celui des droits naturels. Il souligne la controverse sur l'origine de ce concept. Cette origine est identifiée comme étant « dans la théologie de Jean Gerson (donc Richard Tuck), dans le nominalisme de Guillaume d'Ockham (donc Georges de Lagarde, Michel Villey, Michel Bastit), dans la théorie du droit naturel de Thomas d'Aquin (donc John Finnis), ou encore plus tôt, dans les formulations juristes des juristes canoniques des XIIe et XIIIe siècles (donc Brian Tierney, Charles Reid) ». (p. 89) Pour arriver aux théories « classiques » des droits naturels du XVIIe siècle, il cherche cependant à retrouver deux autres concepts : le droit subjectif et le consentement.

Oakley passe notamment en revue les arguments de ceux qui considèrent Ockham comme le fondateur de l'idée des droits subjectifs, pour avoir lié *jus et potestas* « pour parler d'un droit comme d'un pouvoir licite ». Mais le problème de ce type d'étude, outre la pratique historique antérieure consistant à mal interpréter Ockham, est qu'une grande partie du matériel important n'est pas publiée et doit être localisée dans les anciens manuscrits. Pour rendre la tâche encore plus difficile, le matériel le plus ancien se présente sous la forme de commentaires de textes juridiques, et non d'expositions organisées. Mais maintenant qu'une grande partie de ce travail a été effectuée, Oakley peut simplement faire appel à la « recherche savante sur la tradition des droits naturels » pour montrer que « quelle que soit l'importance du rôle d'Ockham en tant que façonneur et transmetteur aux époques futures de la notion de droits subjectifs, il n'y avait rien de particulièrement nouveau dans son propre déploiement de cette notion ». « Il semble également avoir commencé pendant la grande floraison des études juridiques qui s'est produite au douzième siècle. » (p. 100)

Tout d'abord, l'utilisation de *jus* ou droit pour signifier un droit subjectif était un lieu commun dans le discours canoniste du XIIe siècle, à partir de Gratien lui-même. De plus, l'association du « droit » et du « pouvoir »... était tout aussi courante à cette époque. En outre, à la fin du même siècle, la distinction « moderne » entre les droits « actifs » ou « de liberté » et les droits « passifs » ou « de revendication » était fermement établie dans les commentaires décrétaux. (p. 102)

« Mais qu'en est-il, en second lieu, de la notion plus raréfiée de droits *naturels* ? Est-elle, elle aussi, remontée à la surface au cours du Moyen Âge, ou faut-il attendre son avènement au XVIIe siècle ? » (p. 103) Il dit que « l'argumentation devient un peu plus complexe. Mais ici aussi, elle pointe vers la

conclusion que les racines du concept de droits naturels sont également engagées dans le sol décrétiliste. » Il semble toutefois que ce soit plus tard que Gratien. S'il constate une tendance à des utilisations plus subjectives de l'idée de droits naturels, c'est avec Ockham qu'il trouve un cas clair.

Alors que le concept de droit subjectif, le pouvoir moral de l'individu de faire quelque chose, apparaîtrait pour répondre à des problèmes réels dans le mariage et le droit des contrats, le droit naturel est quelque chose qui sort de l'ordinaire, pour la simple raison que les questions juridiques naissent de conflits dans un contexte social, et que les juristes se tournent vers ce contexte pour déterminer le type de concept juridique qui s'applique. Pourquoi se tourneraient-ils vers la nature ? La cause historique était la revendication des Franciscains de ne pas posséder de propriété à l'imitation du Christ, une revendication qui a été contestée par le pape Jean XXII. Au lieu de la propriété, ils disaient qu'ils avaient seulement un droit d'usage sur les choses dont ils avaient besoin. Pour argumenter l'existence d'un tel droit, Ockham devait aller au-delà de l'état de l'homme dans la société et soutenir que « loin de conférer un quelconque droit de propriété à Adam et Eve dans l'état d'innocence, Dieu les avait seulement dotés d'un « pouvoir d'utiliser » les produits consommables dont ils avaient besoin pour se nourrir et se désaltérer ». (pp. 104-105) Voilà quelque chose comme le droit d'usage avec lequel Locke a commencé à doter son homme à l'état de nature de droits. « Quelque chose comme » parce qu'Adam et Eve ont obtenu leur droit de Dieu, tandis que pour Locke il a été donné par l'état de nature.

Ockham ne s'est pas limité à cela, mais a également poursuivi en « faisant appel au droit naturel d'un peuple de choisir son dirigeant, et, en outre, à la limitation du pouvoir de ce dirigeant. » Mais là encore, ce n'était pas comme le consentement de Locke dans un état de nature, puisque cela se faisait par un peuple, que cela se passait dans un état social constitué, et ce n'était pas une action individuelle, mais celle d'un collectif.

En reprenant l'idée de consentement en tant que telle, Oakley constate que la continuité avec le concept du XVIIe siècle est plus faible. Il retrouve l'idée de consentement à partir de la fin du douzième siècle, mais sous la forme d'un consentement des communautés à choisir les dirigeants, ou peut-être même la forme du gouvernement, mais « l'autorité gouvernementale en tant que telle n'était pas en fin de compte le produit d'un acte libre de la volonté humaine » mais une condition naturelle.

En fin de compte, Oakley doit concéder que le XVIIe siècle a produit quelque chose de nouveau lorsque l'idée des droits individuels est devenue le fondement moral à partir duquel de nouvelles théories politiques ont été construites. En concédant cela, Oakley qualifie et couvre son langage de telle manière qu'il semble espérer que des continuités plus nombreuses et plus fortes avec le passé médiéval seront encore démontrées. Mais cela signifie aussi que ces idées plus anciennes de droit subjectif, de droit naturel et de consentement sont séparables des systèmes du XVIIe siècle qui sous-tendent les théories politiques libérales. Dans leur contexte d'origine, elles ont une fonction qui répond à des besoins différents des objectifs des théories du XVIIe siècle. On peut se passer de ces théories libérales sans perdre les idées de droit naturel ou de gouvernement par consentement.