

# La liberté dans les royaumes: pratique et théorie

Jean-Philippe Genet

Le désir de liberté est-il universel? Ptolémée de Lucques, dans la continuation qu'il a écrite vers 1300 au *De regno ad regem Cypri* de Thomas d'Aquin ne le pensait pas, quand il écrit en parlant de l'influence des astres sur les diversités régionales du monde sublunaire, «unde videmus quasdam provincias aptas ad servitutem, quasdam autem ad libertatem», une formule que l'on s'est empressé d'appliquer aux divergences entre l'Italie centrale et septentrionale d'une part, et l'Italie méridionale de l'autre. Les organisateurs de ce colloque – qui ont sans doute médité la formule de Ptolémée – ont voulu élargir la focale, et m'ont demandé de dépasser les frontières de l'Italie où nous savons tous que la liberté est une valeur cardinale, et notamment dans l'Italie des cités, pour répondre à la question de savoir quelle place la liberté occupait *ultra montem* dans les royaumes (en l'occurrence, ceux de France et d'Angleterre). Rappelons cependant que la liberté n'est qu'un nom, parfois brandi comme un emblème ou un drapeau, derrière lequel s'observent les comportements les plus divers, et qu'elle peut aussi être définie par antithèse, par le refus de la servitude par exemple: pourtant, c'est le recours à ce mot que je prendrai comme fil directeur, d'abord pour en repérer l'usage et la signification dans la vie sociale et politique, puis pour interroger quelques-uns des principaux textes de la théorie politique, avant de m'arrêter plus longuement sur un auteur dont l'audience est européenne, Guillaume d'Ockham.

Jean-Philippe Genet, Panthéon-Sorbonne Paris 1 University, France, jean-philippe.genet@univ-paris1.fr, 0000-0002-0830-2615

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Jean-Philippe Genet, *La liberté dans les royaumes: pratique et théorie*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.06, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 55-74, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

La «liberté» est-elle, dans les royaumes d'Occident, un concept clé de l'idéologie des acteurs de la société médiévale? Il faut d'abord distinguer entre «liberté» et «libertés»: autant la première apparaît assez rarement dans les textes et les témoignages en dehors de l'Italie, autant les secondes le sont constamment, souvent en même temps que les «franchises», qui apparaissent comme un quasi-synonyme. Encore faut-il distinguer entre le monde des villes et celui des campagnes, où l'importance de la servitude donne au mot liberté une connotation spécifique. L'air de la ville rend libre, dit un adage allemand médiéval bien connu (*Stadtluft macht frei*)<sup>1</sup>. Il n'est cependant pas facile de repérer l'emploi du mot liberté dans la documentation urbaine, mais quelques sondages (par exemple sur le site HIMANIS des Archives Nationales qui donne accès à la partie du Trésor des Chartres déjà numérisée) montrent en effet qu'il apparaît surtout dans le syntagme «libertés et franchises»<sup>2</sup>. Quand il a un emploi spécifique dans la ville médiévale, le mot «libre» renvoie le plus souvent à un statut particulier. Je me contenterai d'un seul exemple, celui de Londres: à Londres, les hommes décrits comme *free of the city of London* sont en fait les seuls véritables citoyens de Londres parce qu'ils bénéficient de la franchise de la ville, c'est-à-dire ses privilèges, tels qu'ils sont définis par les chartes royales; ayant juré d'être loyaux envers le gouvernement de la cité, ils paient les taxes et impôts de la ville et sont seuls à pouvoir accéder aux offices municipaux. Ils appartiennent aux métiers et en particulier aux «métiers à livrée». Ils se distinguent des *foreign*, les «foirains» (au sens d'étranger) anglais, bien que parmi ceux-ci beaucoup soient membres de familles établies depuis longtemps à Londres, et qu'ils soient juridiquement libres. Ceux-ci se distinguent à leur tour des véritables étrangers, les *aliens*, encore que ces derniers puissent se faire naturaliser, devenant alors des *denizens*<sup>3</sup>. Même s'il fallait pour être *free* ou franc d'abord être de condition libre, les connotations du mot liberté en milieu urbain renvoient donc surtout à un statut ou à des privilèges, comme le terme «franchise» et c'est ainsi qu'on les retrouve dans les villes des îles britanniques, des Flandres ou des Pays-Bas.

Les choses sont bien différentes dans le cadre des campagnes. Il est cependant tout aussi difficile de dégager dans les révoltes paysannes les linéaments d'une «idéologie paysanne» et de cerner la place qu'y occuperait la liberté: pour Paul Freedman, qui s'y est risqué, le cœur des revendications paysannes serait plutôt à chercher du côté de l'égalité, un idéal nourri à la fois par l'évocation d'événements d'ordre biblique ou historique, et par la dénonciation de la faillite d'une noblesse prédatrice et incapable de jouer son rôle protecteur<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> S. REYNOLDS, *An Introduction to the History of English Medieval Towns*, Oxford 1977, p. 100 sur le lien entre *liberum* et *burgagium*; elle cite la coutume de Newcastle qui stipule dès le règne d'Henry I<sup>er</sup> qu'un serf qui a vécu comme bourgeois dans la ville pendant un an et un jour sans contestation ne peut plus être réclamé par son seigneur.

<sup>2</sup> <<http://www.archives-nationales.culture.gouv.fr/himanis>> (05/2024).

<sup>3</sup> S. THRUPP, *The Merchant Class of Medieval London (1300-1500)*, Chicago 1948.

<sup>4</sup> P. FREEDMAN, *Images of the Medieval Peasant*, Stanford 1999, p. 249.

Quant à Vincent Challet et Ian Forrest, ils concluent leur comparaison des révoltes populaires en France et en Angleterre en expliquant que les masses s'étaient engagées à la fin du Moyen Âge dans «un processus long et complexe d'intégration dans l'État en essayant d'établir un espace politique global où leurs griefs puissent être exprimés et entendus. Un des buts que poursuivaient les masses était tout simplement d'être considérées comme faisant partie de la société politique, en négociant par l'intermédiaire de représentants tout autant que par la rébellion»<sup>5</sup>. La liberté apparaît déterminante surtout sous sa forme négative, dans des révoltes très spécifiques comme la révolte des paysans anglais en 1381 (mais nous y reviendrons) et les révoltes des *remensas* en Catalogne. Le mot ne se retrouve pas dans les revendications des Jacques, par exemple, surtout axées sur la dénonciation des méfaits des nobles. À cet égard, le choix de Samuel Cohn junior d'intituler son livre – au demeurant précieux – sur les révoltes sociales de l'Europe de la fin du Moyen Âge, *Lust for Liberty*, peut-être trop marqué par sa propre expérience italienne, ne me paraît pas heureux pour les royaumes d'Occident, bien qu'il entende le mot dans un sens très large qui ne laisse au servage qu'une place limitée<sup>6</sup>.

Pour éclairer ce point, il faut cependant s'arrêter sur une révolte que la richesse des sources anglaises nous permet de connaître beaucoup mieux que la plupart des autres, celle dite des «travailleurs» ou – improprement – des «paysans» anglais en 1381. Il ne s'agit pas ici de la raconter ou de l'évoquer en détail mais d'analyser certains aspects qui permettent grâce à ce cas particulier d'aller plus loin dans la connaissance de l'«idéologie» des révoltes populaires et des masses paysannes. Il est traditionnellement admis que l'un des enjeux majeurs de cette révolte est l'opposition au servage et la revendication de leur liberté par les paysans anglais. C'est en partie vrai, mais les travaux les plus récents convergent vers l'observation que c'est en réalité la pression fiscale de l'État qui est la principale cause de la révolte. La reconquête des positions anglaises par les forces françaises sur le continent avait en effet fait bondir les besoins financiers de la monarchie et l'opinion exigeait des mesures énergiques face à la menace des raids français sur les côtes anglaises. Depuis le début de l'année 1377 et surtout dans les premières années du règne de Richard II<sup>7</sup>, les collectes d'impôt s'intensifient: sept collectes se succèdent à un rythme accéléré en à peine plus de quatre ans, qui plus est à des taux de prélèvement inhabituellement élevés, comme on peut le voir sur le tableau 1.

<sup>5</sup> V. CHALLET, I. FORREST, *The masses*, dans *Governing in Medieval England and France. Office, Network, Idea*, dir. Ch. Fletcher, J.-Ph. Genet et J. Watts, Cambridge 2015, pp. 279-316.

<sup>6</sup> S.K. COHN jr., *Lust for Liberty. The Politics of Social Revolt in Medieval Europe, 1200-1425*, Cambridge Mass. 2006, pp. 236-242.

<sup>7</sup> Le parlement de janvier 1377 a été convoqué par Édouard III, mais celui-ci, trop malade, laissa son petit-fils (qui n'était alors âgé que de 11 ans) le présider.

Tab. 1 – Chronologie des collectes d'impôt 1377-1381<sup>8</sup>.

Type d'impôt	Caractéristiques	Date de collecte
1 <sup>ère</sup> Poll Tax (février 1377)	Une innovation: l'assiette est établie localement	6 avril 1377
Deux fois 1/15 <sup>e</sup> et 1/10 <sup>e</sup> (novembre 1377)	La levée traditionnelle, mais doublée. Les pauvres sont exempts.	2 février 1378, en une seule fois, bien que double
2 <sup>ème</sup> Poll Tax (27 mai 1379)	Lourde, mais l'assiette repose sur un barème dégressif du plus riche au plus pauvre	Deux collectes: 24 juin 1379 1 <sup>er</sup> août 1379
Une fois et demie 1/15 <sup>e</sup> et 1/10 <sup>e</sup> (mars 1380)	La moitié supplémentaire est considérée comme une avance sur les concessions du prochain Parlement	23 avril 1380, en une seule fois.
3 <sup>ème</sup> Poll Tax (6 décembre 1380)	Toujours aussi lourde, mais sans barème: 12 deniers pour tous, mais dans chaque <i>vill</i> , les plus riches peuvent aider les plus pauvres, à condition de ne pas payer plus d'1 £.	Deux collectes: 27 janvier 1381 (les deux tiers) 1 <sup>er</sup> juin 1381

Le subside sur les biens meubles des laïcs (1/15<sup>e</sup> pour les habitants des campagnes et 1/10<sup>e</sup> pour ceux des villes) rapportait en principe environ 37.000 £ par an: mais ce montant déclina rapidement, car sa collecte reposait sur l'assiette établie en 1334, qu'il aurait fallu modifier pour tenir compte des ravages démographiques de la Peste Noire<sup>9</sup>. Il suffit pourtant aux besoins de la monarchie jusqu'en 1371, quand le retournement de la situation en France contraignit à des innovations. Le premier impôt d'un type nouveau fut la *parish tax*, en 1371, qui, bien qu'elle ait généré un revenu supérieur d'un tiers à celui du 1/15<sup>e</sup> et du 1/10<sup>e</sup> traditionnel, fut pourtant jugé inefficace<sup>10</sup>. Après un retour aux subsides sur les laïcs (1372, 1373), un système différent fut proposé en 1377, celui de la *poll-tax*<sup>11</sup>. C'était en fait une capitation relativement modeste (4 deniers par tête): la répartition de l'impôt était assurée sous la conduite des autorités locales dans le cadre de chaque village si bien que la taxe fut recouvrée sans grande résistance, rapportant 22.000 £. Du coup, une deuxième *poll-tax* fut levée, chacun payant cette fois en fonction de son statut, selon un

<sup>8</sup> Tableau établi à partir de M. JURKOWSKI, C.L. SMITH, D. CROOK, *Lay Taxes in England and Wales, 1188-1688*, Kew 1998, pp. 57-63.

<sup>9</sup> Vue d'ensemble dans W.M. ORMRÖD, *England in the Middle Ages*, dans *The Rise of the Fiscal State in Europe, c. 1200-1815*, dir. R. Bonney, Oxford 1999, pp. 19-52.

<sup>10</sup> La taxe avait rapporté 49.600 £: Id., *An experiment in taxation. The English parish subsidy of 1371*, «*Speculum*», 63 (1988), pp. 58-82.

<sup>11</sup> Sur les poll-taxes, voir A. DUNN, *The Great Rising of 1381. The Peasants' Revolt and England's Failed Revolution*, Stroud 2002, pp. 50-54.

barème établi par le Parlement qui distinguait sept classes<sup>12</sup>: mais la taxe ne rapporta cette fois que 18.600 £. Il fallut donc revenir au vieux système pour financer l'armée du duc de Lancastre en Bretagne, mais une troisième *poll-tax* fut préparée pour être discutée au Parlement de Northampton, en décembre 1380. Elle fut concédée avec l'intention de lever 75.000 £, soit plus du triple de la première *poll-tax*. Pour cela, on renonça aux mesures qui avaient rendu les deux premières *poll-taxes* moins inacceptables: on reprit les listes de contribuables, et on revint à une somme fixe par tête, pas moins de 12 deniers par tête, soit le triple de ce qui avait été demandé en 1377. Un degré de souplesse était cependant introduit par le fait que les plus riches pouvaient se porter au secours des plus pauvres, étant entendu que personne ne pouvait payer plus d'une livre et moins de 4 deniers. Elle était payable en trois tiers, les deux premiers étant exigibles pour le mois de janvier, donc moins de deux mois après l'octroi de l'impôt, un délai exceptionnellement court, et la collecte du troisième devant commencer le 2 juin 1381.

En conséquence, l'impôt rentra très mal et les deux premiers tiers collectés en une seule fois à partir du 21 janvier, eurent un rendement très inférieur à celui qui était attendu. Au cœur de la contestation, figuraient les fameuses listes de contribuables établies localement. À partir du mois de mars, des commissions d'enquête furent donc envoyées dans les comtés les plus récalcitrants afin de contrôler ces listes telles qu'elles avaient été supervisées par les autorités locales qui apparaissaient par là-même suspectées d'être complices de la fraude généralisée, créant ainsi un profond mécontentement qui engendra vite une certaine agitation. L'étincelle qui mit le feu aux poudres fut, selon les chroniques, l'attaque à Fobbing dans l'Essex de l'une de ces commissions, le 30 mai, par les habitants de trois villages voisins<sup>13</sup>. Les commissaires ne trouvèrent leur salut que dans la fuite<sup>14</sup>. Le soulèvement des communes de l'Essex commence alors: le 2 juin, près de Brentwood, elles attaquent une autre commission, dirigée cette fois par le *Chief Justice of the Common Pleas* en personne, Sir Robert Bealknap, contraignant ses membres à une fuite ignominieuse<sup>15</sup>. Christopher Fletcher insiste sur le fait que ce n'est pas la collecte de l'impôt – même si celui-ci était profondément impopulaire – qui a été la cause immédiate de la récolte, mais l'intrusion des commissions de contrôle: et il fait remarquer que ce n'est pas un hasard si «14 des rebelles identifiés d'Essex et 15 du Norfolk ont été assesseurs ou collec-

<sup>12</sup> *Anonimale Chronicle, 1333 to 1381*, éd. par V.H. Galbraith, Manchester 1927, p. 126-129; il est reproduit dans R.B. DOBSON, *The Peasant's Revolt of 1381*, London 1970.

<sup>13</sup> *Chronicon Henrici Knighton*, éd. par J.R. Lumby, vol. II, London 1895, pp. 129-132.

<sup>14</sup> Il semble en réalité s'être agi d'une session ordinaire tenue ce jour par les *justices of the peace* John Bampton et John de Gildesburgh: voir A.J. PRESCOTT, *Judicial records of the rising of 1381*, Ph.D. Thesis, University of London 1984, p. 128.

<sup>15</sup> Il s'agissait cette fois d'une commission de *trailbaston*: elle effectuait son circuit régulier dans la région; pour l'*Anonimale Chronicle* (voir *infra*) elle avait pour but de réprimer l'émeute de Brentford, mais ce n'était pas le cas comme le souligne Andrew Prescott (*Judicial records*, p. 128).

teurs d'une des trois *poll taxes*»<sup>16</sup>. Que les chroniques se soient trompées sur la nature exacte de ces commissions n'y change rien: ce sont bien des représentants de l'appareil d'état qui sont attaqués dans les localités où ils agissent. De même, ce sont avant tout des hommes associés de près (à commencer par Simon Sudbury, archevêque de Canterbury et chancelier d'Angleterre et Sir Robert Hales, Trésorier d'Angleterre) ou de loin (les hommes de loi<sup>17</sup>) au pouvoir qui ont été recherchés et exécutés par les rebelles. Et d'une façon générale, on sait maintenant que la sociologie des «paysans» rebelles révèle qu'il y avait parmi eux non seulement quelques *gentlemen* égarés, mais aussi des habitants des petites villes, des artisans, des «cadres» manoriaux ou des travailleurs de l'industrie textile, qu'elle soit rurale ou urbaine<sup>18</sup>, sans parler d'assez nombreux prêtres (John Ball, John Wrawe, Geoffrey Parfeye ...), au point que la mise en avant des revendications paysannes est aujourd'hui analysée comme le signe probant d'une stratégie collective d'une sorte de proto classe moyenne pour donner le change en s'abritant derrière le masque de l'exploité par excellence<sup>19</sup>.

Mais le servage a aussi compté, et c'est même selon l'*Anonimale Chronicle*<sup>20</sup> la cause directe du déclenchement de l'insurrection à Gravesend en Essex, le 3 juin, quand les hommes de Sir Simon Burley (alors en France), le précepteur du jeune roi Richard II, un adolescent de quatorze ans, viennent en compagnie de deux sergents d'arme du roi arrêter un certain Roger Belling<sup>21</sup>, qu'il suspectait d'être l'un de ses serfs fugitifs: les autorités locales tentèrent de négocier, mais la demande exorbitante du paiement immédiat d'une somme de 300 livres en argent provoqua une émeute qui contraignit les hommes de Burley à la fuite. Ils allèrent enfermer Belling au château de Rochester, mais les communs du Kent se réunirent à Deptford d'où ils marchèrent sur Rochester qui leur ouvrit ses portes, libérant Belling qui fut ramené en triomphe à Gravesend. Dans le contexte de la réaction sociale qui suit la Grande Peste et la dispersion de la main d'œuvre servile qu'elle avait facilitée, la recherche des serfs fugitifs (dont certains étaient

<sup>16</sup> Ch. FLETCHER, *Justice, meurtre et leadership politique dans la Révolte anglaise de 1381*, «Cahiers de recherches médiévales et humanistes / Journal of Medieval and Humanistic Studies», 34 (2017), 2, pp. 61-86, cit. p. 66. Il s'appuie pour cette démonstration sur Ch. DYER, *The social and Economic Background to the Rural Revolt of 1381*, dans *The English Rising of 1381*, éd. par R.H. Hilton et T.H. Aston, Cambridge 1984, pp. 9-42 et H. EIDEN, *Joint Action against 'Bad' Lordship: The Peasants' Revolt in Essex and Norfolk*, «History», 83 (1998), pp. 5-30.

<sup>17</sup> Sur les meurtres et les exécutions de *lawyers*, voir FLETCHER, *Justice, meurtre et leadership politique*, pp. 74-80.

<sup>18</sup> DYER, *The Social and Economic Background*.

<sup>19</sup> Pour P. STROHM, 'A Revelle!': *Chronicle Evidence and the Rebel Voice*, dans ID., *Hochon's Arrow. The Social Imagination of Fourteenth-Century Texts*, Princeton 1992, pp. 36-39, c'est la stratégie des chroniqueurs. Mais pour Stephen Justice, c'est une stratégie commune aux rebelles eux-mêmes et aux Wycliffites: S. JUSTICE, *Writing and Rebellion. England in 1381*, Berkeley-Los Angeles 1994, pp. 119-130.

<sup>20</sup> *Anonimale Chronicle*, pp. 133-140.

<sup>21</sup> Son nom est donné par A. REVILLE, *Le soulèvement des travailleurs d'Angleterre en 1381*, Paris 1898, p. 187.

devenus de prospères artisans ou marchands) était en effet un moyen commode de s'enrichir pour des seigneurs qui pouvaient facilement s'assurer le concours d'hommes de loi. Les paysans en étaient bien conscients, et c'est aussi l'une des raisons pour lesquelles ils haïssaient les *lawyers*: le chroniqueur Thomas Walsingham leur prête ce slogan, «ce pays ne sera jamais libre tant que les hommes de loi n'auront pas été tués»<sup>22</sup>, en vertu duquel ils massacrèrent certains de ceux qu'ils rencontrèrent. On sait aussi que l'une des demandes présentées à Richard II au nom des insurgés par leur chef Wat Tyler, et acceptées par le roi au cours de sa première entrevue avec lui, le 14 juin, était l'abolition du servage<sup>23</sup>. Des scribes commencèrent aussitôt à copier des chartes de manumission adressées à chaque comté; scellées du sceau royal dans l'instant, elles furent expédiées aussitôt. Une allusion plus voilée peut aussi être trouvée dans la demande que soit appliquée au royaume «la loi de Winchester», une désignation obscure qui peut soit se référer au *Domesday Book* sur la foi duquel les paysans croyaient que les tenants de l'*ancien demesne* (le domaine royal anglo-saxon) étaient libres<sup>24</sup>, soit renvoyer au statut de Winchester confiant aux collectivités locales la charge d'organiser elles-mêmes la défense du pays et par conséquent de s'armer, signe patent de liberté<sup>25</sup>.

Les chartes libérant les paysans ont en fait été très rapidement annulées – dès le 2 juillet – et la révolte violemment réprimée. Le servage n'en a pas moins rapidement disparu: dans les vastes domaines que possèdent dans le Bedfordshire les Mowbray, comtes de Norfolk, le mot *bondage* (servage) apparaît pour la dernière fois dans les *Court Rolls* en octobre 1395, et le mot *villein* (serf) en avril 1426<sup>26</sup>. Il faut néanmoins se garder des simplifications abusives. Comme l'a fort bien démontré Rodney Hilton, le servage avait commencé à décliner bien avant 1381<sup>27</sup>: en effet, après la Grande Peste de 1348 et malgré la politique d'encadrement des paysans et la législation du travail menée par Édouard III sous la pression de la *gentry*<sup>28</sup>, la démographie joue en faveur des paysans contre les seigneurs. Face au manque criant de main d'œuvre, les paysans ont beau jeu de

<sup>22</sup> Th. WALSINGHAM, *Historia Anglicana*, éd. par H.T. Riley, vol. I, London 1863, p. 455.

<sup>23</sup> *Anonimale Chronicle*, pp. 144-145: «Et le dit Wat et les communes portauntz deux baners et pe-nouns et pencels, fesauntz lour peticione al roy et requirauntz qe nulle homme ne deveroit ester nayf [i.e. serf], ne fair homage ne nulle maner de servys a ascune seignur, mes doner iiii d. pur une acre de terre et qe nulle ne deveroit servir ascune homme mes a sa volunte de mesme et par covenant taille. Et en celle temps le roy fist arrayer les comunes en deux raunges et fist crier devant eux qil vodroit confermer et granter a eux destre free et toutz lour volutes generalment [...]».

<sup>24</sup> R. FAITH, *The 'Great Rumour' of 1377 and Peasant Ideology*, dans *The English Rising of 1381*, pp. 43-73, en particulier p. 52, n. 21.

<sup>25</sup> A. HARDING, *The Revolt against the Justices*, ivi, pp. 165-193, aux pp. 166-167.

<sup>26</sup> D. JAMIESON, *Willington and the Mowbrays. After the Peasant's Revolt*, Bridge Farm-Rochester N.Y. 2019, p. 161.

<sup>27</sup> R.H. HILTON, *Bond men made free. Medieval peasants movements and the English rising of 1381*, London 1973 et Id., *The Decline of Serfdom in Medieval England*, London 1983<sup>2</sup>.

<sup>28</sup> B. PUTNAM, *The Enforcement of the Statute of Labourers*, New York 1908, et pour la collaboration entre la Couronne et la *gentry*, G.L. HARRISS, *King, Parliament and Public Finance in Medieval England to 1369*, Oxford 1975, pp. 340-348.

déguerpir s'ils n'obtiennent pas des conditions de tenure plus favorables. Dans certains cas, les seigneurs s'en sont accommodés, préférant se contenter d'une accumulation purement formelle d'arriérés dans leurs comptabilités avant de se résoudre à les effacer au bout de quelques dizaines d'années<sup>29</sup>. Avec le *copyhold*<sup>30</sup>, la loi du marché avait remplacé la sécurité de la tenure servile: mais dès le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, le redressement démographique et les débuts du mouvement des *enclosures* qui supprime les communs indispensables à l'équilibre de l'exploitation paysanne, les seigneurs prendront leur revanche: comme le dit dans une formule saisissante Tawney, «Villeinage ceases, but the Poor Laws begin»<sup>31</sup>.

La liberté n'apparaît pas d'ailleurs au premier plan dans les quelques textes que la révolte a laissés. L'expression de la révolte et de ses acteurs appartient surtout au domaine de l'oralité-auralité, mais on peut néanmoins retrouver les traces de cet univers envolé dans des textes. Certains, telles les chroniques contemporaines ou quelques poèmes qualifiés de «politiques» par les historiens de la littérature<sup>32</sup>, nous donnent, à côté de leurs propres observations et commentaires, des «discours» reconstitués: ils restent donc difficiles à interpréter, à commencer par le célèbre sermon prêté à John Ball, auquel Froissart fait dire en substance que nous avons tous un même père et une même mère, Adam et Ève<sup>33</sup>, et pour lequel Thomas Walsingham nous dit que le prédicateur avait choisi comme thème le proverbe fameux «Quand Adam bêchait, et qu'Ève filait / Qui était alors un gentilhomme?»<sup>34</sup>. Mais nous avons aussi la chance de possé-

<sup>29</sup> C'est le cas dans les manoirs de De La Pole que j'ai étudiés: J.-Ph. GENET, *Économie et Société rurale en Angleterre au XV<sup>e</sup> siècle d'après les comptes de l'Hôpital d'EWELME*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 27 (1972), 6, pp. 1449-1474.

<sup>30</sup> Un accord de gré à gré enregistré en copie par la cour manoriale: il a d'abord officialisé la baisse des rentes avant de permettre au fil des ans leur remontée.

<sup>31</sup> R.H. TAWNEY, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century*, London-New York 1912, p. 46, cité par HILTON, *The Decline of Serfdom*, p. 58.

<sup>32</sup> Il y a une présentation complète des chroniques et un bon choix de poèmes dans DOBSON, *The Peasant' Revolt*, *passim*. Pour les poèmes, voir aussi J. COLEMAN, *The literature of social unrest*, dans EAD., *English Literature in History 1350-1450. Medieval Readers and Writers*, London 1981, pp. 58-156.

<sup>33</sup> *Chroniques de Jean Froissart*, éd. par G. Raynaud, vol. X, Paris 1897, pp. 95-96: «Bonnez gens, lez cosez ne poent bien aler en Engletiere ne yront jusquez a tant que li bien yront tout de commun et que il ne sera ne villains ne gentilzhoms, que nous ne soions tout ouny. A quoy faire sont cil, que nous nommons signeur plus grant maistre de nous? A quoi l'ont il deservy? Pourquoi nous tiennent il en servitude? Et, se venons tout d'un pere et d'une mere, Adam et Eve, en quoy poent il dire ne monstrier que il sont mieus signeur que nous, fors parce que il nous font gaignier et labourer ce que il despendent?».

<sup>34</sup> WALSINGHAM, *Historia Anglicana*, vol. II, London 1864, pp. 32-33 et [Th. WALSINGHAM], *Chronicon Angliae*, éd. par E.M. Thompson, London 1874, pp. 320-322. D. LAWTON, *Lollardy and the Piers Plowman Tradition*, «Modern Language Review», LXXVI (1981), pp. 780-793; C. VON NOLCKEN, *Piers Plowman, the Wycliffites and Pierce the Plowman's Creed*, «Yearbook of Langland Studies», II (1988), pp. 71-102 et A. COLE, *William Langland and the Invention of Lollardy*, dans *Lollards and their influence in Late Medieval England*, éd. par F. Somerset, J.C. Havens et D.G. Pitard, Woodbridge 2003, pp. 37-58.

der quelques textes des rebelles, transmis par des chroniqueurs (Walsingham, Henry Knighton) qui les considéraient comme des lettres de John Ball<sup>35</sup>, et en lesquelles la critique moderne a plutôt reconnu des affiches<sup>36</sup>.

Ball et les autres leaders peuvent avoir été influencés par quelques-uns de ces «pauvres prêtres» (comme John Ball lui-même, ou John Wrave, déjà mentionnés) peut-être marqués par les idées wycliffites, mais on peut raisonnablement penser que ces textes traduisent bien les idées sinon de tous les rebelles, du moins celles de ceux qui ont dirigé la rébellion sur le terrain (et peut-être préparée et coordonnée). Le thème de la liberté ne figure pas dans ces textes agressifs et violents, exaltant l'unité d'action et la nécessaire solidarité des fidèles de la vérité contre les voleurs et les praticiens de la fausseté et du mensonge. Ces textes cryptiques ont pourtant le mérite de révéler que les rebelles ou du moins leurs leaders dont beaucoup de membres occupaient des offices domaniaux importants, n'étaient pas illettrés. Paysans peut-être (et encore ...) mais certainement pas *rustici*! Du coup se pose le problème de leur accès au poème de William Langland, *Piers Plowman*, puisque, comme l'a bien démontré Stephen Justice, ils semblent même citer le vocabulaire de ce poème<sup>37</sup>. Mais leur deux mots clé sont *right* et *truth* qui nous mettent sur d'autres pistes: non seulement on retrouve les allitérations de ces poèmes dans d'autres poésies politiques antérieures, comme s'il s'agissait de slogans éprouvés, mais il faut aussi rappeler que dans l'anglais de l'époque, *to take one's right* signifie communier, c'est-à-dire, comme le souligne Eamon Duffy<sup>38</sup>, s'intégrer à la communauté paroissiale et à la société chrétienne par l'ingestion du corps de Christ. Le mot *truth* a d'ailleurs aussi des connotations eucharistiques.

L'eucharistie, le *Corpus Christi*, joue un rôle social capital en Angleterre comme l'a bien montré Miri Rubin: les guildes et les fraternités qui se placent sous l'égide de ce vocable y sont exceptionnellement nombreuses, de même que les processions qui lui sont dédiées et les mystères qui lui sont consacrés<sup>39</sup>. La Fête-Dieu – la fête du *Corpus Christi* – dont le prétexte est une vision d'une pauvre religieuse de la léproserie du Mont-Cornillon en 1246, a été consacrée

<sup>35</sup> R.F. GREEN, *John Ball's Letters: Literary History and Historical Literature*, dans *Chaucer's England in Historical Context*, éd. par B. Hanawalt, Minneapolis 1992, pp. 176-200, pour qui les six lettres subsistantes sont de John Ball, et JUSTICE, *Writing and Rebellion*, pp. 20-24 qui pense que seules les trois premières sont de lui.

<sup>36</sup> H. BARR, *Signes ans sothe language in the Piers Plowman Tradition*, Cambridge 1994, p. 39, et JUSTICE, *Writing and Rebellion*, p 29.

<sup>37</sup> Parmi les éditions modernes, *The Vision of Piers Plowman*, éd. par A.V.C. Schmidt, London 1987 (version B) et *Piers Plowman by William Langland: an edition of the C Text*, éd. par D. Pearsall, London 1978: voir JUSTICE, *Writing and Rebellion*, pp. 105-143 et A. HUDSON, *Piers Plowman and the Peasants' Revolt: A Problem Revisited*, «Yearbook of Langland Studies», 8 (1994), pp. 85-105.

<sup>38</sup> E. DUFFY, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England c.1400-c.1580*, New Haven-London 1992, p. 94: «Receiving communion at Easter was called 'taking one's rights', a revealing phrase, indicating that to take communion was to claim one's place in the adult community».

<sup>39</sup> M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991, pp. 213-270.

dès 1264 par Urbain IV et aussitôt pourvue d'un texte liturgique par nul autre que par Thomas d'Aquin. C'est donc une fête relativement récente, mais elle est très vite devenue une fête que l'on pourrait qualifier de socio-politique, dans la mesure où elle cimente l'unité d'une communauté: les souverains ne s'y sont d'ailleurs pas trompé, en copiant le rituel des processions pour leurs entrées royales ou princières<sup>40</sup>. Or, Margaret Aston a montré que le calendrier liturgique de *Corpus Christi* en 1381 – c'est une fête mobile puisqu'elle dépend de la date de Pâques – correspond de façon frappante à la chronologie de l'insurrection<sup>41</sup>, comme on en jugera par le tableau 2: le phénomène le plus flagrant étant la convergence des deux plus grandes bandes, l'une au Sud de la Tamise (Kent), l'autre au Nord (Essex) vers Londres, afin d'y entrer le jour même de *Corpus Christi*. Certains des chroniqueurs (Adam de Usk, la chronique de Westminster) commencent d'ailleurs leur récit des événements avec les rassemblements des rebelles le jour même de *Corpus Christi*, tandis qu'Henry Knighton l'évite, passant directement du 12 au 14 juin<sup>42</sup>.

Tab. 2 – Le cycle de *Corpus Christi* et l'insurrection

Pâques	14 avril	
Processions des Rogations	19 au 22 mai	
Ascension	Jeudi 23 mai	
	Samedi 1 <sup>er</sup> juin	Essex: violente émeute fiscale en Essex et agitation dans l'Essex
Pentecôte	Dimanche 2 juin	Début des <i>Summer games</i> , occasions de rassemblements dans les villes et les villages
Lundi de Pentecôte	3 juin	Attaque contre John de Bampton dans le Kent
	5 ou 7 juin	Rassemblement des commons du Kent à Dartford
	6 ou 8 juin	Rochester Castle pris par les hommes du Kent
	10 juin	Prise de Canterbury
	11 juin	Début de la marche sur Londres. Le roi et sa maison se réfugient à la Tour de Londres.
	12 juin	Les rebelles atteignent Blackheath dans la soirée. Début des émeutes dans le Suffolk

<sup>40</sup> G. KIPLING, *Enter the King. Theatre, Liturgy, and Ritual in the Medieval Civic Triumph*, Oxford 1998, pp. 44-47.

<sup>41</sup> M. ASTON, *Corpus Christi and Corpus Regni: Heresy and the Peasants' Revolt*, «Past and Present», 143 (1994), pp. 3-47. Dans ce qui suit, j'emploie à dessein «Corpus Christi» et non «Fête-Dieu», car comme y insiste Margaret Aston, ce terme fait le lien avec le cœur de la doctrine wycliffite, à savoir le problème de la transsubstantiation (un lien que semble faire pour sa part Thomas Walsingham).

<sup>42</sup> Ivi, p. 5.

<i>Fête de Corpus Christi</i>	Jeudi 13 juin	Les hommes de l'Essex à Greenwich, ceux du Kent à Southwark et Lambeth: les deux groupes font leur jonction à Smithfield; mais l'entrevue avec Richard II, venue en barge à leur rencontre, avorte. Les révoltés entrent à Londres par le London Bridge: incendie du Savoy. et de l'Hôpital Saint-John à Clerkenwell Arrivée des rebelles à Bury St. Edmunds.
	Vendredi 14 juin	Première rencontre entre Richard II et Wat Tyler à Mile's End Meurtre de Sudbury et Hales (son manoir à Highbury est incendié) à la Tour de Londres. Arrivée des rebelles à Saint-Albans Début des émeutes dans le Norfolk et le Suffolk.
	Samedi 15 juin	Deuxième rencontre à Smithfield et meurtre de Wat Tyler par les hommes du maire de Londres
	Dimanche 16 juin	Début de la répression mais poursuite des émeutes
<i>Fête de la nativité de Saint Jean Baptiste</i>	24 juin	Feux de la Saint-Jean

Ce calendrier a deux implications possibles. La première est qu'il résulte d'une organisation et d'une structuration de la révolte par un groupe de leaders. Comme la convergence des deux principales bandes de rebelles venus d'Essex et du Kent dans leur marche sur Londres, comme les allusions dans certaines dépositions de prisonniers à une mystérieuse «*magna societates*»<sup>43</sup>, il incite certains à voir derrière la révolte une coordination efficace. Pourtant, rien n'est moins sûr car, si l'on excepte quelques épisodes avérés de concertation entre les rebelles, la plupart des bandes semblent avoir agi séparément, surtout après le retrait des rebelles de Londres. Mais du fait de leur niveau socio-culturel, les dirigeants de la révolte pouvaient communiquer entre eux, d'autant que la présence de prêtres souligne l'importance potentielle de l'élément religieux dans la révolte.

Et l'on rencontre ici la deuxième implication du calendrier: la clef de la révolte serait-elle à chercher dans la crise religieuse que traverse alors l'Angleterre, c'est-à-dire l'apparition et le développement de l'hérésie wycliffite<sup>44</sup>? Là encore, aucune preuve irréfutable ne vient étayer cette hypothèse. Comme le reconnaît Anne Hudson, «le problème du rapport entre Wyclif et la révolte des Paysans en 1381 est l'un des plus obscurs d'une histoire remarquable par son opacité»<sup>45</sup>! Pourtant, les contemporains sont quasiment unanimes à dénoncer les «pauvres prêtres» comme des prédicateurs disséminant les idées de l'uni-

<sup>43</sup> DOBSON, *The Peasant's Revolt*, pp. 254-255.

<sup>44</sup> Sur les liens entre Wyclif et les prédicateurs «populaires», A. HUDSON, *The Premature Reformation. Wycliffite Texts and Lollard History*, Oxford 1988, pp. 60-73.

<sup>45</sup> Ivi, p. 66.

versitaire d'Oxford dont les *Sermones Quadraginta*<sup>46</sup> prouvent qu'il a été lui-même un prédicateur actif à Londres et ailleurs, au moins entre 1376 et 1379, et non l'universitaire retranché à Oxford souvent dépeint. Sans doute Wyclif a-t-il condamné du bout des lèvres la révolte, estimant que les rebelles «non plene fecerunt ad regulam»<sup>47</sup>! Mais toute son œuvre est en résonnance avec les aspirations des révoltés: l'*Anonimale Chronicle* ne rapporte-t-elle pas que Wat Tyler demandait que «les biens de seinte eglise» ne restent pas entre les mains des clercs et soient divisés entre les paroissiens<sup>48</sup>? Il est vrai qu'une telle répartition est plus radicale que la solution proposée par Wyclif. De même, la lecture eucharistique de la lettre de «Johon Schep som tyme seynte marie preste of York and now of Colchestre» (c'est-à-dire John Ball) et de celle de «Jakke Mylner» à laquelle se livre Margaret Aston<sup>49</sup> ne suffit pas à prouver formellement que les rebelles étaient des disciples de Wyclif. Il est pourtant difficile d'éviter la conclusion que les idées du réformateur imprégnaient les esprits, tout comme les mots du poète Langland, qui empruntaient d'ailleurs ceux-ci au langage du temps, comme le révèlent certains d'entre eux, à commencer le nom légendaire de son héros, Pierre le Laboureur.

On voit donc que si la liberté est une notion importante pour les rebelles de 1381, leur conception l'intègre dans une vision plus large, à la fois sur le plan politique et sur le plan religieux: dans un contexte marqué par les débuts du wyclifisme, les rebelles développent à partir de leur adhésion aux principes égalitaires du christianisme la vision antiseigneuriale et libertaire d'une communauté s'intégrant dans le royaume sous la direction directe du roi, sans nobles<sup>50</sup>. La révolte de 1381 s'accorde donc bien avec le modèle défini par Vincent Challet et Ian Forrest. Dans leur comparaison entre la France et l'Angleterre, ils soulignaient d'ailleurs l'importance de la composante religieuse dans les révoltes anglaises jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, alors qu'en France la voix religieuse appartient aux seuls prophètes, seuls habilités à parler aux souverains<sup>51</sup>. Mais il n'est pas surprenant

<sup>46</sup> IOHANNIS WYCLIF *Sermones IV. Sermones Miscellanei (Quadraginta Sermones de Tempore. Sermones Mixti XXIV)*, éd. par J. Loserth, London 1890.

<sup>47</sup> Dans son *De Blasphemia*, cité par HUDSON, *The Premature Reformation*, p. 69.

<sup>48</sup> *Anonimale Chronicle*, p. 147.

<sup>49</sup> ASTON, *Corpus Christi and Corpus Regni*, p. 27: «johan the mullere hath ygrounde smal smal smal the kynges son of hevene schal paye for al» (Ball) et «jakke mylner asket help to turne hys melne aright. He hath grounden small. The kynges son of heven he schal pay for alle. Loke thi mylne go aryght [...]» (cité ici dans l'édition de JUSTICE, *Writing and Rebellion*, pp. 13-15).

<sup>50</sup> C'est un programme énoncé dans le sermon que Thomas Walsingham prête à John Ball, mais aussi dans la confession qu'il attribue à John Strawe, l'un des chefs rebelles: il prétend que les rebelles avaient l'intention, non seulement de tuer le roi et tous les seigneurs, mais aussi tous les évêques, les moines, les chanoines, les recteurs de églises et tous les détenteurs de bénéfices; seuls les frères des ordres mendiants auraient été épargnés, ce qui est évidemment totalement différent des idées wycliffites. Mais Walsingham n'est pas à une déformation près ...: WALSINGHAM, *Historia Anglicana*, vol. II, pp. 12-13.

<sup>51</sup> CHALLET, FORREST, *The masses*, pp. 308-309.

que l'analyse de la révolte de 1381 ne puisse être enfermée dans le carcan d'une causalité unique<sup>52</sup>: une révolte d'une telle ampleur est nécessairement complexe dans la mesure où elle est une réaction aux multiples ferments de crise qui travaillent en profondeur l'Angleterre de la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, une crise religieuse en même temps qu'une crise sociale et une crise politique. Pourtant, et c'est là que réside l'originalité des grandes révoltes médiévales, c'est sur le plan politique, et sur celui de l'État personnifié par le roi auquel les insurgés ont voulu présenter leurs revendications à Londres, que débouchent toutes ces révoltes et émeutes qui, de juin à l'automne 1381, plus ou moins indépendantes les unes des autres, agitent le pays: tous les révoltés affirment par leurs voix et leurs clameurs leur appartenance à la société politique, à laquelle ils revendiquent une égalité d'accès. Et s'il fallait retenir un seul mot de leurs revendications, ce serait celui d'égalité plus que celui de liberté.

Mais il y a d'autres voix que celles des rebelles et des prophètes, et nous nous tournerons maintenant vers les théoriciens du politique. Dans la belle communication qu'il a donnée lors d'un colloque organisé à Rome en 1987 dans le cadre des recherches sur la genèse de l'État moderne, Jürgen Miethke avait relevé que la liberté n'était pas un sujet pour les théoriciens des politiques médiévales; ni les miroirs au prince, ni les traités d'ecclésiologie politique ayant trait aux statuts respectifs du pape et des souverains laïcs ne s'y arrêtaient<sup>53</sup>. Il y avait bien sûr quelques exceptions, comme Marsile de Padoue et son *Defensor Pacis*<sup>54</sup> et surtout Guillaume d'Ockham, mais l'on ne trouvait presque rien à ce sujet chez Gilles de Rome, Alvarus Pelagius ou Augustinus Triumphus. Sur ce point, il avait pour l'essentiel raison. Aujourd'hui, grâce à la bibliothèque numérique MEDITEXT<sup>55</sup>, il est possible d'avoir recours à la lexicométrie pour vérifier et quantifier cette intuition. Certes, on peut parler de liberté sans utiliser le substantif *libertas*, ne serait-ce qu'en évoquant son contraire, la servitude: mais la fréquence F des emplois du mot, et plus encore leur fréquence relative F/t<sup>56</sup> ont une valeur indicative intéressante. Voici, dans le tableau 3, quelques-uns des résultats significatifs que produit cette méthode appliquée à quelques-uns des principaux textes de la théorie politique médiévale.

<sup>52</sup> Voir A. PRESCOTT, 'Great and Horrible Rumour'. *Shaping the English Revolt of 1381*, et J. WATTS, *Conclusion*, dans *The Routledge History Handbook of Medieval Revolt*, éd. par J. Firnhaber-Baker et D. Schoenaers, Abingdon 2016, pp. 76-105 et pp. 370-380.

<sup>53</sup> J. MIETHKE, *The concept of liberty in William of Ockham*, dans *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde (Rome, 12-14 novembre 1987)*, Roma 1991, pp. 89-100.

<sup>54</sup> MARSILII DE PADUA *Defensor pacis*, éd. par R. Scholz, Hannover 1932 (*Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris Germanici antiqui*, 7).

<sup>55</sup> Consultable sur PALM: <<http://palm.huma-num.fr/PALM/>> (05/2024). Il s'agit d'une plateforme créée et développée par Mourad Aouini. Le projet est poursuivi au sein du LAMOP et coordonné par Aude Mairey et Christopher Fletcher.

<sup>56</sup> Pour tenir compte de la taille des textes, on divise la fréquence par le nombre total des mots du texte, en multipliant le résultat pour simplifier la présentation: par exemple, pour le *Policraticus*,  $84/174000 = 4,827586206896552e-4 = 4,82$ .

Tab. 3 – Fréquences relatives de liberté dans les traités théoriques

Œuvre	F/t	F	Les 5 mots à fréquence relative maximale dans le lexique politique
«Philippicum»	9,6	15	Rex (90.4), potestas, dominus, regnum, imperator
<i>De monarchia</i>	8,5	17	Imperium (39), natura, auctoritas, justitia, imperator
<i>Policraticus</i>	4,8	84	Dominus (15.8), natura, princeps, lex, officium
<i>De regimine principum</i> (Thomas d'Aquin/Ptolémée)	2,5	15	Rex (68,2), regimen, civitas, princeps, dominium
<i>De regimine principum ad Henricum sextum</i>	2	8	Rex (82,7), dominus, regnum, pax, princeps
<i>De civitate Dei</i>	1,6	48	Civitas (19.8), dominus, natura, regnum, rex
<i>Defensor Pacis</i>	1,2	16	Clericus (76,9), lex, officium, auctoritas, princeps
<i>De regimine principum</i> (Aegidius Romanus)	0,5	2	Rex (55,6), princeps, civitas, lex, civis, regimen

On s'aperçoit qu'effectivement les fréquences relatives de *libertas* sont très basses pour l'ensemble des textes: le point le plus bas est atteint avec le *De regimine principum* de Gilles de Rome<sup>57</sup>, dont les deux occurrences de *libertas* tiennent à cette citation de la politique d'Aristote, «observare leges et obedire regibus non est servitus sed libertas», citation reprise telle quelle par le *De regimine principum ad Henricum Sextum*, un traité anglais qui, à la veille de la guerre des Deux Roses, apparaît essentiellement préoccupé par le renforcement de l'autorité royale et la préservation de la *pax* face à la menace de la guerre civile<sup>58</sup>. Cette conception légaliste de la liberté et son lien avec le danger de la guerre civile apparaît aussi dans la partie écrite par Thomas d'Aquin de son *De regimine principum* continué par Ptolémée de Lucques<sup>59</sup>, continuation dans laquelle les emplois de «liberté» se concentrent plutôt sur la lutte des Romains pour se libérer de la servitude où les tenaient leurs rois: c'est bien de la liberté politique des communes italiennes qu'il s'agit ici.

Arrêtons-nous cependant sur les trois textes qui réservent une place importante à la *libertas*. Nous les aborderons dans l'ordre chronologique, non dans

<sup>57</sup> Le texte du *De Regimine principum* est accessible sur MEDITEXT, numérisé à partir de AEGIDIUS COLUMNAE ROMANI *De Regimine Principum libri III*, Roma, apud Bartholomaeum Zanettum, 1607, disponible sur Gallica: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k73050p>> (05/2024).

<sup>58</sup> *Four English Political Tracts of the Later Middle Ages*, éd. par J.-Ph. Genet, London 1977, pp. 40-173.

<sup>59</sup> PTOLOMAEUS LUCENSIS *De regimine principum [De Regno]*, éd. par R. Busa, Torino 1954, en ligne: <<http://www.corpusthomicum.org/orp.html>> (05/2024).

celui des fréquences relatives qui, si elles sont un meilleur indicateur que les fréquences absolues, ne peuvent être lues comme un véritable indice, tant elles restent sensibles à la taille du texte, comme le montre la loi de Zipf. Le premier de ces textes est le *Policraticus*<sup>60</sup>, qui a été composé entre 1156 et 1159 – date de sa dédicace à Thomas Becket qui deviendra archevêque de Canterbury en 1162 – par Jean de Salisbury, formé dans les écoles parisiennes et alors membre de l’entourage de l’archevêque Theobald de Canterbury – à part un bref exil en 1156-1157 pour avoir offensé Henri II. Il emploie déjà le mot dans le sens de libre arbitre qu’il exalte s’il conduit à des solutions judicieuses<sup>61</sup>. D’une façon générale, il y a liberté là où est l’esprit de Dieu («ubi enim spiritus Dei, ibi libertas»<sup>62</sup>) et il fait découler de cela une conception passive de la liberté, que l’on retrouvera, mais avec des nuances, chez tous les théoriciens médiévaux: il lui donne une connotation morale, la vraie liberté étant celle de la soumission à la vertu («unica et vera libertas est servire virtuti»<sup>63</sup>) qui vient directement de l’antiquité classique (où la *philosophia* remplace Dieu et la vertu), mais cette vision a des prolongements religieux et politiques, puisque ceux qui combattent les lois, les décrets et la vraie religion sont les ennemis de la liberté, tandis que le prince se distingue du tyran s’il combat en même temps pour les lois et pour la liberté du peuple, ce qui implique que le peuple n’est libre que dans la mesure où il observe ces lois. Mais deux connotations ressortent aussi dans ses emplois du mot: il évoque ainsi souvent la «liberté naturelle», celle que la création et la nature accordent à l’homme comme aux bêtes sauvages et qui est une prérogative de l’esprit humain (la *libertas anime*, liée au courage: «ubi erit libertas, ubi fortitudo»<sup>64</sup>, une citation de saint Jérôme), mais il se montre aussi très attaché à la liberté politique que, comme Dante et Ptolémée de Lucques, il évoque constamment à partir d’exemples romains, comme dans le chapitre qu’il intitule *De libertatis amore et favore*<sup>65</sup>. Enfin en bon futur partisan de Becket, il est bien sûr attaché à la liberté ecclésiastique.

Ce qui sur le tableau est désigné par le terme *Philippicum* n’est pas un seul texte, mais la concaténation de trois textes écrits entre 1296 et 1302 pour soutenir plus ou moins vigoureusement la position de Philippe le Bel face à Boniface VIII. Le premier, chronologiquement, est *Antequam essent clerici*, une défense émanant des milieux curiaux du droit du roi de France à taxer le clergé écrite en réponse à

<sup>60</sup> Le texte utilisé combine les deux éditions existantes: IOANNIS SARESBERIENSIS EPISCOPI CARNOTENSIS *Policraticus*, éd. par C.C.I. Webb, 2 vol., Oxford 1909, et IOANNIS SARESBERIENSIS *Policraticus, I-IV*, éd. par K.S. Keats-Rohan, Turnhout 1993 (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievals, CXVIII*).

<sup>61</sup> Sur Jean de Salisbury et son *Policraticus*, voir maintenant Ch. GRELLARD, F. LACHAUD, *A Companion to John of Salisbury*, Boston-Leyde 2016 et *Jean de Salisbury: nouvelles lectures, nouveaux enjeux*, éd. par Ch. Grellard et F. Lachaud, Firenze 2018.

<sup>62</sup> *Policraticus*, prologue du livre IV, éd. Keats-Rohan, p. 231.

<sup>63</sup> *Policraticus*, chap. 12 du livre VIII, éd. Webb, II, p. 307.

<sup>64</sup> *Policraticus*, chap. 6 du livre VIII, éd. Webb, II, p. 251.

<sup>65</sup> *Policraticus*, chap. 25 du livre VII, éd. Webb, II, pp. 217-225.

la bulle *Clericis laicos* du 24 février 1296<sup>66</sup>. On y trouve 6 des 15 occurrences de «liberté», concentrées dans un seul passage où l'auteur défend l'universalité de la liberté chrétienne. La liberté est un don du Christ qui a libéré l'homme de la servitude du péché et ouvert à tous le chemin de la grâce (nous sommes proches de Jean de Salisbury mais peut-être moins loin des paysans anglais de 1381 qu'il n'y paraît): ce n'est pas pour la liberté de l'Église qu'il est mort sur la croix, et les clercs ne peuvent s'approprier celle-ci pour en exclure les autres. La *Disputatio inter clericum et militem*<sup>67</sup> qui a été écrite à peu près dans les mêmes circonstances, peut-être par un laïc cultivé (un juriste?) et qui comporte 8 des 15 occurrences de «liberté», s'ouvre aussi sur la plainte du clerc qui voit les libertés de l'Église piétinées: à quoi le chevalier répond en invoquant la liberté universelle du chrétien qui vaut pour les clercs comme pour les laïcs, mais qui ne s'étend pas aux biens. Si les clercs ont jusqu'ici bénéficié de certaines libertés quant à ceux-ci, ce n'est que grâce aux libéralités du prince, qu'il peut évidemment restreindre s'il y est contraint par la nécessité. Quant au troisième texte, la *Quaestio in utramque partem*<sup>68</sup>, une question scholastique anonyme datant probablement de 1302, il n'a qu'une seule occurrence de «liberté», celle du roi de France: «libertas et exemptio regis Franciaie, quare et qualiter nullum superiorem in temporalibus recognoscit», une liberté qui lui vient du fait qu'il tient directement son royaume de Dieu.

Le dernier de ces textes est le *De monarchia*<sup>69</sup>, composé par Dante alors entre 1310 et 1313, pendant l'expédition italienne de l'empereur Henri VII de Luxembourg et, comme l'on peut s'y attendre, sa conception est d'une toute autre ampleur. Pour comprendre la fonction de la *Monarchia* (i.e. l'Empire), il faut comprendre ce pour quoi la société a été créée, puisque ni Dieu ni la nature ne font rien en vain<sup>70</sup>. Dante démontre que la monarchie est nécessaire au bien-être du monde «pour que le monde soit dans sa disposition la meilleure»<sup>71</sup>, car celle-ci dépend du règne de la justice, or la justice n'est à son comble que sous le Monarque, ce qu'il démontre par un syllogisme: «dans le monde, la justice atteint à son comble chez le sujet qui a le plus de pouvoir et de volonté. Seul le Monarque est un sujet de ce genre: donc la justice n'est à son comble dans le monde que si elle se trouve chez le Monarque»<sup>72</sup>. Mais la justice et le fait pour

<sup>66</sup> *Three royalists tracts, 1296-1302. Antequam essent clerici; Disputatio inter Clericum et Militem; Quaestio in utramque partem*, éd. par R.W. Dyson, Bristol 1999, pp. 9-11.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 12-45.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 46-111.

<sup>69</sup> DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, éd. par D. Quaglioni, Milano 2015; la traduction française utilisée ici est celle de François Livi, dans DANTE, *Œuvres complètes*, trad. dir. par Ch. Bec, Paris 1996, pp. 437-516.

<sup>70</sup> «Deus et natura nil otiosum facit», DANTE, *Monarchia*, I, iii, 3, p. 28.

<sup>71</sup> «[...] ad optimam dispositionem mundi necesse est Monarchiam esse», ivi, I, xi, 2 et xi, 20, p. 80 et p. 104.

<sup>72</sup> «[...] iustitia potissima est in mundo quandovolentissimo et potentissimo subiecto inest; huiusmodi solus Monarcha est: ergo soli Monarche insistens iustitia in mundo potissima est», ivi, I, xi, 8, p. 90.

les hommes d'agir justement dépend de leur propre liberté, une liberté dont le premier fondement est le libre arbitre: «C'est dans la plus grande liberté possible que le genre humain trouve sa condition la meilleure. Cette idée sera claire si l'on met au jour le fondement de notre liberté. Or il faut savoir que le fondement de notre liberté est le libre arbitre, notion que l'on trouve sur les lèvres de beaucoup, mais dans l'intelligence de fort peu»<sup>73</sup>, c'est-à-dire la liberté du jugement fondé sur la volonté, «le plus grand don que Dieu ait accordé à la nature humaine»<sup>74</sup>, et Dante cite ici le passage du *Paradis* où il fait prononcer cette même idée par Béatrice (V, 19-24). Cette idée se retrouve chez Ockham, nous le verrons, mais ce dernier en tirera bien d'autres conséquences. Dante, quant à lui, revient à un raisonnement qui n'est guère éloigné de celui que Gilles de Rome empruntait à Aristote, bien qu'il en tire une conclusion différente: le genre humain n'étant totalement libre que s'il est libre pour lui-même, il ne peut l'être que dans le cadre de la *Monarchia* universelle, au lieu d'être réduit en esclavage comme dans les «policies» gouvernées de façon biaisée (*oblique*<sup>75</sup>), démocraties, oligarchies et tyrannies, où le genre humain n'est pas libre pour lui mais pour autrui. Ce n'est donc que soumis au Monarque que l'humanité est vraiment libre. Il y a d'autres occurrences de liberté dans le texte et, comme chez Jean de Salisbury, elles interviennent surtout dans des évocations de l'histoire romaine, notamment l'épisode de Brutus, et révèlent une conscience de la liberté politique qui n'a rien de surprenant chez un citoyen florentin.

Dans tous ces textes, triomphe une conception de la liberté que l'on peut qualifier de «conservatrice», non pas seulement au sens politique du terme, mais parce qu'elle vise à préserver l'ordre et à contenir les élans individuels: la Création – et donc la nature – assure à tous la liberté, une liberté naturelle dont l'homme jouit dans l'exercice de son libre arbitre, mais celui-ci pouvant le conduire à opter pour le bien ou pour le mal, la vraie liberté ne se réalise que dans l'observation des lois, celles de l'Église (pour Jean de Salisbury), celle du Monarque (pour Dante) ou celle des rois (pour les autres auteurs), et dans la soumission à la vertu. Il ne fallait pas s'attendre, comme le remarquaient il y a déjà un demi-siècle Michel Mollat et Philippe Wolff, à ce que les auteurs des textes de théorie politique, appartenant pour la plupart aux élites sociales, s'écartent de ce qui reste la ligne dominante d'une Église «révolutionnaire sur le plan moral, conservatrice sur le plan social»<sup>76</sup>. Toutefois, sous-jacente, la notion de liberté

<sup>73</sup> «Et humanum genus potissime liberum optime se habet. Hoc erit manifestum, si principium pateat libertatis. Propter quod sciendum quod principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci», *ivi*, I, xii, 1-2, p. 104. Dans son commentaire, Diego Quaglioni souligne que ce concept théologique trouve son origine dans le droit romain et donne toutes les références au *Digeste*.

<sup>74</sup> «Hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum», *ivi*, I, xii, 6, p. 110.

<sup>75</sup> *Ivi*, I, xii, 9, p. 112 et p. 114.

<sup>76</sup> M. MOLLAT, Ph. WOLFF, *Ongles bleus, Jacques et Ciampi. Les révolutions populaires en Europe aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles*, Paris 1970, p. 307.

politique n'est pas oubliée, même si elle n'est évoquée qu'à partir d'exemples tirés de l'Antiquité, l'histoire romaine jouant un peu pour la sphère laïque le rôle de gisement d'*exempla* que joue l'Évangile pour la sphère religieuse. Enfin, Dante comme Jean de Salisbury insistent sur l'importance du libre arbitre et de la volonté humaine et, sur ce point du moins, ils se rencontrent sur le même terrain que Guillaume d'Ockham qui «indefatigably insists on, calls for and demands liberty» comme l'a souligné très justement Jürgen Miethke<sup>77</sup>.

À première vue, la conception ockhamiste de la liberté part des mêmes prémisses que celle de ses prédécesseurs, bien qu'elle s'inscrive dans une conception théologique profondément transformée à la fois par les débats du début du XIV<sup>e</sup> siècle sur la puissance ordonnée ou absolue de Dieu et par les controverses entre l'ordre franciscain auquel il appartient et la papauté sur la question de la pauvreté évangélique. Mais s'il n'est «entré en politique» qu'en 1324 quand il s'est enfui d'Avignon avec Michel de Césène avant de rejoindre l'empereur Louis de Bavière à Munich, il a bien constitué l'essentiel de sa conception de la liberté avant cette date, pour l'appliquer ensuite aux problèmes qu'il abordait dans ses textes politiques, dans lesquels il n'a d'ailleurs nullement cherché à construire une théorie systématique de l'Église, de l'État ou de leurs rapports<sup>78</sup>. Son principal problème a été de démontrer que les papes (surtout Jean XXII et dans une moindre mesure Benoît XII et Clément VI) étaient hérétiques, en bataillant contre le dogme de la *plenitudo potestatis* pontificale. La racine de sa théorie politique est donc ecclésiologique: il ne s'intéresse au pouvoir laïc que de manière secondaire sauf peut-être à la toute fin de sa vie avec le traité qu'il a dédié à Édouard III<sup>79</sup>.

Comme le dit Jürgen Miethke<sup>80</sup>, pour Ockham, tout comme Dieu est totalement libre, l'homme créé à son image est totalement libre: la liberté est donc bien un don de Dieu (comme chez Jean de Salisbury ou chez Dante), mais il ne s'agit pas là d'une question de statut, mais d'une question de nature. La volonté fait partie de la nature intellectuelle de l'homme, et sur ce point il retrouve Dante, mais il va plus loin, puisque pour lui la liberté de l'homme, dans toute sa spontanéité et même lorsqu'elle se limite à l'intention non suivie d'action, n'est rien d'autre que sa volonté, les deux termes étant quasiment équivalents: «liberté est un mot connotatif signifiant la volonté elle-même, c'est-à-dire la nature intellectuelle de [l'homme] et connotant en même temps que quelque chose peut être fait de manière contingente par cette volonté»<sup>81</sup>. Tout homme sait d'ailleurs par

<sup>77</sup> MIETHKE, *The concept of liberty*, p. 90.

<sup>78</sup> A.S. MCGRADE, *The Political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge 1974, pp. 3-16.

<sup>79</sup> *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum etiam invito Papa*, dans GUILLELMI DE OCKHAM *Opera politica*, vol. I, éd. par H.S. Offler, Manchester 1974 [1940], pp. 221-267.

<sup>80</sup> MIETHKE, *The concept of liberty*, pp. 92-93 pour la suite de ce paragraphe.

<sup>81</sup> «Unum nomen connotativum importans ipsam voluntatem vel naturam intellectualem connotando aliquid contingenter posse fieri ab eadem»: *I Sent. D. 10 q. 2*, dans GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica*, III, éd. par G.I. Etzkorn, Saint Bonaventure 1977, p. 344.

expérience que quand bien même tous les arguments raisonnables le poussent à agir d'une certaine manière, encore faut-il qu'il le veuille et il peut au contraire suivre d'autres voies et donc vouloir et agir autrement. Cela tient à sa nature et, de ce point de vue, le péché originel n'a rien changé. En conséquence, l'homme doit être jugé non sur ses actions mais sur ses intentions, parce que le résultat de celles-ci peut être très différent de ce qui avait été voulu, ne serait-ce que parce que l'homme n'a pas eu les moyens d'accomplir son action. Il en est pleinement responsable car si Dieu ne lui a pas donné tous les moyens naturels, il lui a donné la possibilité de les acquérir, la *potestas acquirendi*: de ce point de vue, tous les hommes sont égaux.

Pour résumer une pensée extrêmement complexe qui est développée dans de nombreux ouvrages, on pourrait dire que l'on a affaire à une anthropologie politique. Ockham reconnaît bien l'existence de deux sphères du pouvoir, la spirituelle et la temporelle, qui ont chacun une autorité suprême. Mais il ne croit guère – à l'inverse de Jean de Paris<sup>82</sup> – à la possibilité pour l'un de corriger l'autre en cas de besoin. Quand cela devient inévitable, il s'agit d'une crise extraordinaire qui ne peut être réglée qu'empiriquement, et certainement pas en invoquant l'autorité ou la délégation divine de l'un ou l'autre pouvoir. Le cas le plus difficile est celui de l'autorité du pape auquel il consacre l'essentiel de son analyse. Elle est certes suprême, mais Ockham ne lui confère qu'une portée limitée: le pape – et il en va de même pour le souverain dans la sphère laïque – n'est là que pour créer les conditions qui permettent à la liberté de chacun de s'épanouir par l'intermédiaire de sa volonté appuyée sur des jugements de raison fondés sur la connaissance du droit naturel d'une part, et des principes de la foi de l'autre, tout en tendant vers le bien commun. L'une de ces conditions est la poursuite et le jugement de ceux qui nuisent à la société par leurs erreurs et leurs crimes: le pape peut ainsi intervenir dans ce cas en dehors du champ de ces prérogatives normales, mais s'il le fait, ce n'est nullement en raison d'un pouvoir extraordinaire d'origine divine, mais de son pouvoir ordinaire<sup>83</sup>. Mais il ne peut s'agir là d'un cas exceptionnel et strictement limité, car la loi chrétienne est une loi de liberté<sup>84</sup>, ce qui exclut la *plenitudo potestatis* pontificale.

L'individu dispose donc, par l'intermédiaire de sa liberté et de sa volonté, d'un pouvoir qui découle d'un droit conféré par la loi divine (c'est-à-dire la loi de nature dans la mesure où celle-ci est une création divine), ou plus concrètement par le droit naturel. Le droit naturel comprend trois strates<sup>85</sup>. Le droit naturel de la première strate comprend un certain nombre de principes qui sont en confor-

<sup>82</sup> T. SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge 2007, p. 232.

<sup>83</sup> B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta 1997, p. 191 et SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse*, p. 241.

<sup>84</sup> L'origine de cette expression est à chercher dans la *Glossa ordinaria* sur Jac. I.25: SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse*, p. 171.

<sup>85</sup> Pour le développement qui suit, voir *ivi*, pp. 243-244, qui s'appuie sur l'*Epistola ad fratres Minores* et sur *III Dialogus*, II, iii, 6.

mité avec la raison naturelle et auxquels on ne peut que se conformer. Celui de la seconde strate correspond au droit naturel de l'état de nature et aux principes généraux de l'équité. À la différence du premier, il peut être modifié: la propriété collective propre à l'état de nature peut ainsi être transformée par la création d'un droit de propriété individuel. La troisième strate découle de la création et de l'examen critique de la loi des nations et des lois positives créées par la raison. La liberté ne réside donc pas dans une institution, mais dans l'esprit humain: le rôle des institutions (papauté et empire compris) se limite à permettre l'exercice optimal du pouvoir que confère à chacun le don divin de la liberté individuelle, tout en en limitant les errements. Plus que d'une théorie politique, il s'agit d'une anthropologie politique qui est l'une des principales origines de la théorie des droits individuels modernes. Elle est fondée sur l'éthique et réintroduit dans le jeu des forces politiques le primat de la morale: lorsqu'une autorité, que ce soit celle du pape ou celle d'un souverain est dans l'erreur, c'est un devoir pour chacun de lutter pour la corriger d'une façon ou d'une autre, ce qu'a fait toute sa vie Guillaume d'Ockham lui-même en luttant contre des papes qu'il jugeait hérétique pour leurs prétentions démesurées dans le domaine temporel comme pour leur condamnation de la doctrine de la pauvreté franciscaine. C'est là un point sur lequel il retrouvait Wyclif, duquel l'éloignait radicalement son nominalisme.

Ce parcours, certes trop rapide, nous montre en tous cas que si la liberté (pour «les libertés», c'est une autre affaire) n'est pas un concept omniprésent dans la vie politique et les revendications populaires, si elle n'occupe qu'une place somme toute relativement limitée dans les œuvres politiques de la fin du Moyen Âge, à l'exception notable de la philosophie de Guillaume d'Ockham, elle est bien une préoccupation sous-jacente des acteurs sociaux, plus semble-t-il à partir d'une réflexion sur l'égalité entre les hommes et leurs aspirations à d'égales opportunités d'action, y compris dans l'action politique, qu'à partir d'une réaction contre l'oppression des pouvoirs supérieurs. Et cette conscience diffuse du droit égal de chacun à l'exercice de sa liberté dans le cadre de l'espace national construit par l'État moderne que l'on ressent chez les paysans anglais de 1381 – et que l'on retrouverait aussi en France chez les Jacques et dans la vague d'émeutes antifiscales des années 1378-1400 – se rapproche finalement de la traduction théorique qu'a su en donner le franciscain Guillaume d'Ockham, ouvrant par là-même un chemin qui mène directement à nos conceptions de la liberté et au constitutionnalisme modernes. Que ce soit par les voix de Wat Tyler, de John Ball et de leur compagnon, exclus de la société politique, ou par celle de Guillaume d'Ockham, qui en est l'un des acteurs les plus éminents, un même message est exprimé, à savoir qu'il revient à l'État d'assurer les meilleures conditions au plein exercice du «plus grand don que Dieu ait accordé à la nature humaine», la liberté.