

La pauvreté comme acte de résistance ?

Clément LENOBLE et Valentina TONEATTO

Le choix de la pauvreté et la vie en communauté sous une règle, comme le faisaient les moines du Moyen Âge, peuvent-ils constituer un modèle pour penser un nouveau rapport à soi et au monde qui permette de résister aux déterminations du droit et de la société sans s'y opposer frontalement ?

Recensé : Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et forme de vie*, Payot & Rivages, 2011 (réédition au format 10/18, Rivages poches, avril 2013). Traduit de l'italien par Joël Gayrault. 220 p., 20 €.

Le philosophe Giorgio Agamben consacre le volume IV.1 de sa série intitulée *Homo Sacer* aux règles monastiques écrites entre le IV^e et le XIII^e siècle, et à la pauvreté volontaire de l'ordre des frères mineurs (franciscains). Dans une première partie, l'auteur propose une analyse du rapport qui s'établit entre la règle et la vie, en se fondant sur la lecture de textes fondateurs du monachisme cénobitique (moines vivant en communauté et refusant d'être ermites). C'est une occasion de réfléchir à la nature de la règle et de préciser en quoi la norme monastique – la règle de vie – diffère de la norme juridique – la règle de droit. Dans une seconde partie, il s'intéresse essentiellement à la règle franciscaine qui exige des frères qu'ils renoncent à la propriété individuelle et collective, à l'exercice des droits réels sur les choses, pour s'adonner à ce qu'ils appellent un « usage pauvre » ou « modéré ». En s'interrogeant sur le monachisme, Agamben réfléchit à la possibilité d'une vie affranchie du droit et de l'institution à l'intérieur de laquelle vit le sujet, pour inventer un nouvel usage des corps et du monde, susceptible de déstabiliser la violence du pouvoir et de l'État. Ainsi l'analyse de l'auteur présente de forts enjeux politiques. Nous pensons toutefois que la démarche consistant à chercher dans les règles monastiques et la vie des moines au Moyen Âge un modèle critique des rapports entre la propriété et le sujet modernes est particulièrement périlleuse.

Règle de droit et règle de vie monastique

Contrairement à la règle de droit, la norme monastique réglemente la vie dans tous les aspects quotidiens et même naturels (p. 45-46). Les règles monastiques sont donc considérées ici comme des tentatives de construire une forme-de-vie, « c'est-à-dire une vie si étroitement liée à sa forme qu'elle s'en montre inséparable ». En s'appuyant sur la réflexion de Wittgenstein sur les règles du jeu d'échec qui font exister les pions, Agamben définit de façon très intéressante la règle monastique comme « constitutive » : elle produit la conduite en créant la vie même du moine ; règle et vie ne peuvent donc être distinguées l'une de l'autre : la « forme-de-vie » correspond à « l'ensemble des règles constitutives qui la définissent » en même temps qu'elle crée la règle (p. 101). Ce processus de construction mutuelle de la règle et de la vie religieuse trouverait son expression la plus aboutie avec la règle franciscaine, analysée en fin d'ouvrage. En effet, cette règle est définie par ses auteurs comme étant « la vie des frères » (*regula et vita*), ce qui est, pour Agamben, la traduction même de la définition

qu'il donne de la forme-de-vie (p. 131 *passim*). Agamben rappelle que, chez les Franciscains, celle-ci suppose en outre un rapport au droit spécifique : en prévoyant le renoncement à la propriété à la fois individuelle et collective, cette règle se détache de la tradition bénédictine qui reconnaît à la communauté monastique la possession des biens. Sur la base de ce renoncement aux droits réels (droit de posséder, d'ester en justice, d'hériter...), les frères mineurs prétendent pratiquer un « usage modéré » des biens matériels (selon la définition franciscaine, un *usus pauper*, un usage pauvre) et élaborent la notion de « simple usage de fait » (*simplex usus facti*), un usage sans droits qui n'implique pas la propriété des choses. G. Agamben considère que ces notions constituent un « legs » majeur de la règle franciscaine. Celle-ci permettrait en effet, selon lui, de penser « une vie humaine totalement soustraite à l'emprise du droit, et un usage des corps et du monde qui ne se substantifie jamais dans une appropriation » (p. 10). Selon l'auteur, le monachisme, et l'expérience franciscaine en particulier, garantirait donc une vie soustraite à l'emprise du droit évoluant dans un espace affranchi des contraintes que la société fait peser sur le sujet (« le franciscanisme peut être défini – et c'est en cela que réside sa nouveauté ... tout à fait impensable dans les conditions actuelles de la société – comme *la tentative de réaliser une vie et une pratique humaine absolument en dehors des déterminations du droit* », p. 149).

Si l'on considère que l'individu est construit en tant que sujet par le droit – ce qui constitue une forme d'assujettissement puisqu'il ne se pense que par les catégories qui lui sont imposées par le droit – alors la vie monastique consisterait en un exercice de désubjectivation et donc de libération de l'individu, à travers l'abandon de soi et le renoncement au monde. Replacé dans l'œuvre de première importance de Giorgio Agamben sur la constitution de l'État et de l'État d'exception, sur le droit et son dépassement, son rapport à la vie et à la construction du sujet (notamment dans les ouvrages composant la série intitulée « *Homo Sacer* »), ce livre semble suggérer une piste pour s'affranchir de la forme dominante de la politique pratiquée, selon Agamben, par les États modernes : une « biopolitique » qui dissout les identités pour les recodifier juridiquement et les resubjectiver. Pour résister, il nous faudrait, conformément au modèle monastique élaboré par l'auteur, nous défaire des droits qui nous définissent en tant que sujets, en réglant notre rapport aux choses et à nous-mêmes, au moyen d'un souci de soi, d'un retour sur soi-même, d'une sorte de retrait, comme pour se découvrir au-delà des identités qui nous sont imposées par l'institution. Les moines de la fin de l'Antiquité et du haut Moyen Âge puis, surtout, les Franciscains à partir du XIII^e siècle auraient donc posé les bases d'une émancipation de l'individu par rapport au droit, à l'institution et à la propriété, et les fondements d'une autre société où le renoncement au monde et à soi seraient le point de départ d'une nouvelle attention au corps et à ses propres besoins.

La lecture de la vie religieuse médiévale par Agamben accorde de fait à la règle monastique le pouvoir de créer un espace de liberté à l'intérieur du droit et de l'institution. En présentant ce potentiel comme le « legs le plus précieux » du monachisme et plus particulièrement du franciscanisme (p. 10), l'auteur invite implicitement son lecteur, nous semble-t-il, à s'emparer de cette tradition et à s'en inspirer pour réfléchir aux formes que pourrait prendre une vie qui serait ainsi constituée par une règle et non par l'emprise du droit.

Une vie en dehors du droit ?

Si la définition du rapport entre règle et vie par Agamben est tout à fait intéressante et stimulante, il n'est pas certain toutefois que la vie des moines médiévaux permette réellement de penser ce que serait une vie et des usages de soi et du monde émancipés de l'emprise du droit et des institutions. Certains aspects essentiels du monachisme cénobitique, de

l'expérience franciscaine et de la nature du travail des juristes et des théologiens médiévaux nous semblent en effet mettre en doute la possibilité de mener une telle réflexion¹.

Les rédacteurs de règles anciennes sont souvent des évêques à la tête de communautés civiques, des dirigeants locaux, relais de l'administration impériale tardo-antique. Dans certains cas, leur projet d'organisation voire de réforme du monachisme répond à un souci d'ordre et de contrôle, et sert parfois à réprimer des tendances contestataires internes au milieu monastique (c'est le cas de Basile de Césarée en Cappadoce à la fin du IV^e siècle). Si les normes monastiques rédigées à cette époque ont paru à Agamben, à juste titre, se caractériser par une certaine souplesse, le projet de leurs auteurs n'est pas toutefois de produire ainsi un espace d'émancipation. Les évêques et les moines qui ont donné naissance au monde cénobitique occidental sont des hommes de pouvoir qui ont façonné par l'intermédiaire du lexique normatif un modèle d'autorité spécifique incarné par la figure de l'abbé. C'est encore un point essentiel pour tenter de saisir la signification historique mais aussi philosophique et politique des règles. Or, G. Agamben, tout en faisant allusion à l'autorité abbatiale et au principe de l'obéissance (p. 49-51), ne développe pas le problème des modes de gouvernement instaurés par les règles.

De même, la règle franciscaine a été rédigée, au début du XIII^e siècle, par François d'Assise, avec le concours du pape Honorius III et du cardinal Hugolin d'Anagni (le futur pape Grégoire IX), tous les deux juristes de formation. La Règle définie comme « la vie des frères » consiste, comme le rappelle G. Agamben, à suivre l'Évangile en vivant dans la pauvreté comme le Christ et les apôtres (p. 131). Cette entreprise suit et rejoint en partie d'autres expériences menées un peu plus tôt au XII^e siècle par des courants évangéliques, comme celui des vaudois de Lyon, des laïcs qui voudraient prêcher eux-mêmes l'Évangile mais qui sont, pour cette raison, assez rapidement accusés de contester les sacrements, l'autorité des prêtres, le pouvoir de l'Église. Avec la création d'un nouvel ordre religieux, l'un des projets de François et de la papauté est de ramener à l'obéissance les dissidents. La rédaction de cette nouvelle règle relève d'un processus d'institutionnalisation d'une vie communautaire « évangélique » qui intègre l'Église en recevant une règle. Cette intégration implique nécessairement l'obéissance à la hiérarchie ecclésiastique et le respect du droit de l'Église. En cela, effectivement, comme le rappelle G. Agamben, la règle franciscaine instaure une nouvelle forme de vie à l'intérieur de l'institution ecclésiastique. Mais il nous semble difficile d'y voir les germes d'une émancipation de la vie humaine vis-à-vis des contraintes de la société et du droit. G. Agamben suggère toutefois qu'il s'agissait de constituer une force nouvelle pour résister à l'emprise de l'institution ecclésiastique, du droit et du social, mais cela semble hautement improbable si l'on considère l'identité et les objectifs des auteurs de la Règle franciscaine ainsi que le contexte dans lequel ils en élaborèrent le texte. En effet, si l'on fait abstraction du romantisme qui imprègne, depuis le XIX^e s., l'historiographie de la naissance de l'ordre franciscain, reste l'histoire d'un mouvement soutenu et approuvé par une papauté théocratique qui définit comme critère de la perfection chrétienne, la pauvreté volontaire, autrement dit, l'imitation du Christ et, à travers lui, de Dieu qui, dans sa puissance

¹ Notre analyse se fonde principalement sur les travaux suivants : S. Piron, « Vœu et contrat chez Pierre de Jean Olivi », *Cahiers du Centre de Recherche Historique*, n° 16, 1996, p. 435-446 ; « G. Todeschini, *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Lagrasse, 2008 ; Y. Thomas, « Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales », *Droits. Revue française de théorie juridique*, n° 21, 1995, p. 17-63 ; id., *Les opérations du droit*, éd. M.-A. Hermitte, P. Napoli, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2011 ; E. Coccia, « Regula et vita. Il diritto monastico e la regola francescana », *Medioevo e Rinascimento*, n° 20, 2006, p. 97-147 ; V. Toneatto, *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV^e-début IX^e siècle)*, Rennes, 2012 ; C. Lenoble, *L'exercice de la pauvreté. Économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIII^e-XV^e siècle)*, Rennes, 2013.

infinie, s'est fait homme. L'abdication de la propriété et le choix de la pauvreté par les franciscains apparaissent donc comme la manifestation consciente et paradoxale d'un pouvoir exercé par une élite qui imite ainsi l'expression la plus imposante du pouvoir divin (Cf. G. Todeschini, *Richesse franciscaine, op. cit.*).

En procédant ainsi, les frères entendent se placer dans un « état de nécessité » où « tout est commun ». Mais celui-ci n'est pas une négation du droit aux yeux des théologiens et des juristes médiévaux. Il leur permet au contraire de mieux le définir. Par ailleurs, la position d'Agamben – qui consiste à voir dans la normativité monastique une tentative de sortie du droit – ne tient pas suffisamment compte, par exemple, du fait que cette normativité est l'une des matrices du droit canon (droit de l'Église), de l'organisation de l'institution ecclésiale et de la construction de la monarchie pontificale. Loin de n'être qu'une abstraction immobile, ce droit se fonde notamment sur les règles monastiques et évolue en fonction de ces normes et de la pratique des moines et des clercs. Le « simple usage de fait » des franciscains est précisément une notion juridique définie par le pape Nicolas III (1279). Il implique que le Siège apostolique assume la propriété des biens utilisés par les frères. De fait, il n'est possible qu'au sein de l'institution et avec son accord. Les logiques de cet *usus* restent donc fondées sur un droit que la vie des frères ne met nullement en cause. L'ordre franciscain devient, en outre, l'un des principaux bras de la papauté puisqu'il fournit théologiens, prédicateurs, confesseurs, évêques, cardinaux et inquisiteurs. Les frères réfléchissent intensément aux règles des échanges et justifient ainsi l'ordre politique et social de leur temps avec toutes ses inégalités. En effet, ils font entrer dans les usages sans droits et modérés des biens matériels de nombreuses techniques marchandes telles que le crédit, la formation des prix ou les gains des jeux de hasard. Selon eux, la maîtrise de ces pratiques justifie que la cité soit gouvernée par ceux qui en connaissent les règles (les frères, les marchands) et l'exclusion de ceux qui les ignorent. Le théologien franciscain Bonaventure († 1274) explique ainsi que ce qui est nécessaire à la vie s'évalue en fonction de la condition sociale de chacun : une personne commune, un malade ou un noble n'ont pas les mêmes besoins et chacun a droit à ce qui lui revient en fonction de sa condition. Le franciscain languedocien Pierre Déjean Olivi († 1298) en déduit qu'il est juste que le duc soit plus riche que la piétaille, en vertu de ses qualités naturelles ; ou encore que le proxénète peut disposer du corps de la prostituée qui lui en a concédé l'usage. La propriété et la possibilité d'y renoncer étant définies comme des prérogatives naturelles de l'individu (*potestas dandi*, la puissance juridique de donner), le franciscanisme exalte avant tout le pouvoir du propriétaire de renoncer à ses propres droits (et donc, de fait, sa capacité à posséder des droits...). À travers la fiction d'un engagement librement consenti sous la forme du vœu, du renoncement à la propriété, du contrat, on en arrive à éluder et donc à justifier les rapports de force entre les individus et la violence des tensions qui parcourent la société.

Quelques enjeux politiques de l'« héritage » franciscain

L'on pourra objecter que le fondateur de l'ordre n'est pas responsable de la façon dont l'institution a récupéré et déformé son projet initial ou que l'utilisation de la norme monastique par les canonistes ne permet pas de conférer aux règles une valeur juridique au moment où elles ont été écrites. Mais il est difficile de s'intéresser au « legs » des règles en ignorant ce qu'elles ont effectivement produit. Une analyse séparant les règles de leur contexte et de ce qu'elles ont produit nous semble impliquer l'idée que l'idéal des fondateurs aurait été trahi par l'institution. Agamben affirme d'ailleurs que les frères mineurs « s'empêchent toujours plus dans une conceptualité juridique qui finira par les terrasser et par les vaincre » (p. 188). Cette interprétation très classique du message de François d'Assise en termes d'idéal avant-gardiste et révolutionnaire, et de l'analyse de la pauvreté franciscaine par

les canonistes en des termes de dévoiement du projet initial rejoint non seulement un poncif de la littérature apologétique et de la critique protestante contre l'Église catholique, mais relève aussi d'un paradigme hérité d'un XIX^e siècle obsédé par l'utopie et la certitude de sa faillite.

La pauvreté volontaire des Franciscains est le fondement d'une réflexion sur la norme et le droit, confrontant sans cesse l'extrême à l'ordinaire selon les principes de la pensée juridique médiévale, qui pousse très loin l'emprise du droit sur la vie des sujets. On est ici assez éloigné de ce que le livre d'Agamben identifie comme l'héritage du franciscanisme : cette lecture tout entière centrée sur l'individu, sur sa liberté acquise par le souci de soi et de son corps, et sur les choix individuels occulte la violence des rapports sociaux tout en donnant une image somme toute très traditionnelle du franciscanisme et de sa portée révolutionnaire et anti-institutionnelle. Peut-être malgré elle, une telle lecture des règles monastiques rejoint en effet, en partie, une très longue tradition politique, philosophique et historiographique qui a voulu, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, ériger le christianisme en modèle d'organisation sociale alternatif au socialisme en tentant de « moraliser » le capitalisme libéral. La solution proposée par Agamben – s'inspirer du renoncement franciscain – pourra donc séduire la petite minorité de ceux qui peuvent se priver d'une partie du luxe dans lequel ils vivent pour s'en affranchir et se sentir plus libres, mais cette liberté reste tout à fait compatible avec le système politique, économique et social que le renoncement justifie et dont il est le signe même.

Publié dans laviedesidees.fr, le 18 septembre 2013

© laviedesidees.fr