

SYLVAIN PIRON

LE DEVOIR DE GRATITUDE.
ÉMERGENCE ET VOGUE DE LA NOTION D'ANTIDORA AU XIII^E SIÈCLE

[paru dans *Credito e usura fra teologia, diritto e amministrazione. Linguaggi a confronto (sec. XII-XVI). Convegno internazionale di Trento, 3-5 settembre 2001*, a cura di Diego Quaglioni, Giacomo Todeschini, Gian Maria Varanini, Rome, Ecole Française de Rome (Collection de l'EFR, 346), 2005, p. 73-101.]

Dans la seconde moitié du XII^e siècle, la question de l'usure est devenue une préoccupation majeure de la chrétienté occidentale. La place qu'elle prend alors au sein du droit de l'Église permet de mesurer cette promotion. À l'exception d'un extrait de capitulaire carolingien, Gratien n'avait réuni, dans les deux brefs chapitres du *Décret* qu'il y consacre, que des autorités remontant aux IV^e-VI^e siècles¹. À le lire, vers 1140, la question pouvait encore paraître secondaire et dépourvue d'actualité pressante. Quarante ans plus tard, ce n'était manifestement plus le cas. Sous la conduite d'Alexandre III, les conciles de Tours (1163) et de Latran III (1179) avaient ouvert la voie à une vaste campagne de dénonciation des usuriers. Dans les décennies suivantes, jusqu'au concile de Latran IV (1215), ces canons furent complétés par une quinzaine de lettres sur la question, adressées par les papes successifs à divers prélats italiens et français, qui prirent rapidement place dans les premières compilations de décrétales réalisées par les maîtres bolonais, avant de former l'essentiel du chapitre sur l'usure du *Liber Extra* (1234)². Dans les mêmes années, ces textes trouvent aussitôt un écho notable dans l'intérêt nouveau des canonistes et des théologiens pour ces matières.

L'usure autour de 1200 : une cristallisation culturelle

La raison la plus évidente d'un tel revirement tient au développement du phénomène lui-même. Les premiers usuriers chrétiens sont attestés dans les années 1110, et c'est

¹ GRATIANUS, *Decretum*, C. 13, q. 3-4 (*Corpus Iuris Canonici*, ed. E. Friedberg, Leipzig, 1879, t. I, c. 734-738 ; cette édition sera désormais citée en indiquant les numéros de tome et de colonne). Sur la prohibition de l'usure dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age, cf. R. P. MALONEY, «Early Conciliar Legislation on Usury», *Revue de Théologie Ancienne et Médiévale*, 39 (1972), p. 145-157 ; ID., «The Teaching of the Fathers on Usury : An Historical Study on the Development of Christian Thinking», *Vigiliae Christianae*, 27 (1973), p. 241-265.

² Le seul décret postérieur à Latran IV est une lettre adressée par Grégoire IX, répondant à un point soulevé par Raymond de Peñafort pour compléter la jurisprudence pontificale, can. *Naviganti*, X, 5, 19, 19 (II, 816).

vers le milieu du siècle que leur activité prend un essor évident dans les villes de Flandre et d'Artois ou d'Italie, parallèlement à celle des prêteurs juifs. L'accroissement rapide de la circulation monétaire à partir des années 1170, qui passe par des biais différents dans les villes et dans les campagnes³, contribue à leur donner une importance encore supérieure. Il est notable que cette croissance s'accompagne très tôt de crises de conscience chez les acteurs eux-mêmes. La première restitution de grande ampleur de gains usuraires dont le témoignage est conservé, effectuée par un marchand génois sur son lit de mort, date précisément de 1178⁴.

L'impact réel de ce recours plus fréquent au prêt usuraire ne suffit pourtant pas à expliquer ce changement d'attitude des autorités ecclésiastiques. Il faut aussi y voir l'aboutissement et l'inflexion d'un mouvement de réforme venu de bien plus loin qui, après avoir clarifié la séparation du clergé et du siècle, cherche en retour à prendre en charge l'ensemble de la vie sociale. La notion de théologie morale qui apparaît au cours des années 1160 signale un souci nouveau de traduire l'idéal d'une vie chrétienne dans l'existence quotidienne des laïcs⁵. Cette préoccupation prend une tournure plus décidée encore avec l'enseignement parisien de Pierre le Chantre et la prédication de ses élèves, dans les années 1195-1215, qui prennent le siècle à bras-le-corps, adressant en priorité leurs prêches à la ville et ses débauches⁶. Dans ce programme, la figure de l'usurier occupe une place stratégique, structurellement identique à celle qu'occupait un siècle plus tôt le clerc simoniaque. Si la simonie tient le premier rang parmi les crimes ecclésiastiques, l'usure devient le crime social par excellence⁷. D'un champ à l'autre, on assiste au transfert des mêmes images et des mêmes concepts, comme l'a souvent signalé Giacomo Todeschini⁸.

Toutefois, la puissance de fascination et de répulsion que concentre alors la figure du prêteur sur gage n'est pas proportionnée à la réalité sociale de tels personnages. C'est largement contre un usurier fantasmé que se déchaînent les prédicateurs. Vivant publiquement selon un mode de vie intégralement fondé sur le péché⁹, sa conduite paraît

³ Peter SPUFFORD, *Money and its Use in Medieval Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 240-263.

⁴ Benjamin NELSON, «Blancardo (the Jew?) of Genoa and the Restitution of Usury in Medieval Italy», in *Studi in onore di Gino Luzzato*, Milano, Giuffrè, 1949, t. 1, p. 98-116.

⁵ F. BROOMFIELD «Introduction», in THOMAS DE CHOBHAM, *Summa confessorum*, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968.

⁶ John W. BALDWIN, *Masters, Princes and Merchant. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton, 1970, p. 293-303 ; Alberto FORNI, «La 'nouvelle prédication' des disciples de Foulques de Neuilly : intentions, techniques et réactions», in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Rome, École Française de Rome, 1981, p. 22-24.

⁷ *Inter omnia crimina ecclesiastica maximum est symonia, et temporis prioritate et sui perversitate*, RUFINUS, *Summa decretorum*, H. SINGER ed., Paderborn, 1902, p. 197 ; THOMAS DE CHOBHAM, *Summa confessorum*, F. BROOMFIELD ed., Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968, p. 504, les range sur le même plan, en commençant significativement par traiter de l'usure.

⁸ Voir en dernier lieu, *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino, 2002.

⁹ GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea. Liber tercius*, Jean RIBAILLIER éd., Paris-Grottaferrata,

scandaleuse à double titre. Il offre tout d'abord le scandale d'un enrichissement sans efforts, au moment où s'affirme la valorisation du travail qui constitue l'un des traits les plus marquants de la culture occidentale. Comme on le sait, il est celui qui vend le temps, qui s'enrichit en dormant¹⁰. Jusque dans les décrets pontificaux s'exprime la crainte que l'appât d'un gain facile ne provoque l'abandon des travaux utiles, que les honnêtes laboureurs ne viennent gonfler la cohorte usuraire¹¹.

D'autre part, l'usurier est aussi celui qui s'engraisse de la substance de son frère ; pire encore, le cannibale qui dévore la chair de ses semblables, comme d'innombrables sermons, souvent fondés sur des comparaisons animalières, viennent le répéter¹². Le scandale d'une cruauté sans égards pour son prochain exemplifie l'impossibilité d'une société chrétienne intégralement fondée sur la charité. Le prêt devrait être l'occasion d'un acte de piété et de secours que l'usurier transforme en exploitation monstrueuse des faibles. D'une formule saisissante, Jacques Le Goff a parfaitement résumé le sens de la cristallisation culturelle qui s'opère sur ces personnages en parlant d'un « dédoublement diabolique de la troisième fonction »¹³. La figure de l'usurier offre le miroir déformant d'une société qui découvre avec effroi en son sein un nouveau type social et un nouveau mode de mise en rapport des individus, selon la valeur et la monnaie.

Argumentaires savants

L'hostilité des prédicateurs doit donc être comprise comme le mouvement de surface d'un processus plus complexe. Celui-ci s'éclaire davantage si l'on tient compte de la richesse des constructions doctrinales menées aux douzième et treizième siècles. Dans cette perspective, la question de l'usure est loin de se résumer à une simple prohibition aveugle. Plus subtilement, elle a fourni le lieu d'un apprentissage éthique des relations monétaires et marchandes qui a façonné en profondeur les catégories de la culture occidentale.

Toute la difficulté et l'intérêt de la question viennent de ce que s'y mêlent indissolublement droit, théologie et morale. L'usure est un péché mortel, expressément contraire à un commandement divin. Toutefois, il ne s'agit pas d'un simple vice

Éd. du CNRS-Coll. S. Bonav., 1986, t. 2, p. 911.

10 Jacques LE GOFF, *La bourse et la vie. Économie et religion au Moyen Age*, Paris, Hachette, 1986.

11 *Liber Extra*, 5, 19, 3, can. *Quia in omnibus* (II, 812). Tout au long du XIIIe siècle, la même injonction est adressée aux juifs, cf. Joseph SHATZMILLER, *Shylock Reconsidered. Jews, Moneylending and Medieval Society*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 61-65.

12 Robert E. LERNER, «A Collection of Sermons given in Paris c. 1267 including a new Text by Saint Bonaventure on the Life of Saint Francis», *Speculum*, 49 (1974), p. 476, donne plusieurs citations saisissantes. Bernardin de Sienne reprend un passage de Guillaume Peraud sur le même thème : *Nummi etenim eius dentes habent [...] comendunt pauperes christianorum carnes et ossa*, in *Opera omnia*, t. 4, Quaracchi, 1956, p. 397.

13 Jacques LE GOFF, *La bourse et la vie*, p. 61, à propos d'un sermon de Jacques de Vitry.

personnel mais du vice d'une relation sociale, commis à l'occasion d'un acte qui doit s'analyser en droit comme un rapport contractuel. L'imputation du péché ne peut s'effectuer sans tenir compte de la qualification juridique précise de la situation. Mais le problème ne s'arrête pas à ce face à face entre théologie et droit. S'y ajoute un troisième terme qui rend le nœud problématique encore plus fécond. La prohibition de l'usure offre en effet un cas remarquable dans lequel un commandement religieux vient contredire une obligation morale qui relève de ce que l'on conçoit alors comme « droit naturel ». L'interdiction de rémunérer le service rendu par celui qui a prêté quelque chose contrevient directement à cette règle essentielle de la moralité sociale qui impose de remercier son bienfaiteur et de lui témoigner sa gratitude. Pour le dire plus simplement encore, l'interdit de l'usure fait obstacle à la loi de réciprocité.

La difficulté pourrait paraître secondaire. De fait, elle ne tient pas une part importante dans la définition juridique des formes de crédit acceptables ou condamnables. Pourtant, la tension qui naît de ce conflit de normes a produit des effets remarquables sur le long terme, pour une raison très compréhensible. Les trois sources de la normativité, que l'on imagine habituellement imbriquées en une harmonieuse hiérarchie, entrent sur ce point précis dans une contradiction qui ne peut être dépassée que par une distinction articulée de ces trois registres. Cette dissociation est l'un des résultats les plus importants de l'intense travail interprétatif mené sur ce terrain par les juristes et les théologiens médiévaux. Afin de restituer la constitution de cette problématique, la façon la plus efficace est de commencer par rappeler les termes des argumentaires disponibles.

L'essentiel du dossier scripturaire contre l'usure provient de l'Ancien Testament. Il se résume à une double exigence : tu ne demanderas pas d'usures à ton frère et tu prêteras gratuitement aux pauvres¹⁴. Cette prohibition s'accompagne d'une permission de prêter à usure aux étrangers (Dt. 23, 19-20 et 28, 12). Dans un livre mémorable, Benjamin Nelson a montré comment le christianisme médiéval a produit une universalisation de cet interdit, par la seule mise en regard de ces deux séries de textes. Ce qui était permis au juif ne l'est plus au chrétien qui considère chacun comme son frère, y compris ses ennemis¹⁵. Une fois mise à part la parabole des talents, que les théologiens interprètent unanimement en un sens spirituel, les Évangiles n'ajoutent qu'une seule formule, dans le Sermon sur la montagne (Luc 6, 35) : *Date mutuum, nihil inde sperantes* (donnez en prêt, sans rien espérer en retour). C'est autour de ces cinq mots, inlassablement répétés, que se joue l'histoire proprement chrétienne de l'usure. Ils peuvent recevoir différentes accentuations, selon que l'on insiste davantage sur

¹⁴ Conformément à l'usage médiéval, on distingue par l'emploi du pluriel les usures (gain usuraire) de l'usure (péché).

¹⁵ Benjamin NELSON, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton, Princeton University Press, 1949. Essentiel pour la mise en place problématique, cet ouvrage mériterait toutefois d'être enrichi par la prise en compte de nouvelles sources.

sperantes ou sur *mutuum*, afin de condamner universellement tout espoir de gain, ou seulement le profit issu d'un *mutuum* qui doit être, par définition, un prêt gratuit. Dans cette perspective, l'accentuation mise sur *sperantes* conduit à affirmer que « le seul espoir fait l'usurier » et permet la construction d'un péché d'usure mentale, correspondant à la « simonie mentale ».

La généralité de cette injonction laissait place à une latitude interprétative entre des définitions plus ou moins restreintes de l'usure. La seule définition proposée dans le *Décret* par un *dictum* de Gratien, « tout ce que est exigé au delà du principal », manquait de précision¹⁶. Dès la première génération de ses commentateurs, Rufin écarte du champ de l'usure d'autres formes de gain indécent (*turpe lucrum*) provenant d'un contrat de vente que le *Décret* présentait au sein du même chapitre¹⁷. Par ailleurs, à la suite d'Huguccio, il est rapidement admis que l'usure au sens strict ne peut apparaître que dans le cadre d'un contrat de *mutuum* et en raison de ce contrat¹⁸. Les canonistes de la fin du douzième siècle prennent alors l'habitude de distinguer de ce sens restreint une série de gains de nature usuraire, qui n'en possèdent pas le nom, mais relèvent d'une fraude apparentée à l'usure (*in fraudem usurarum*)¹⁹. La définition étroite de l'usure peut ainsi se fondre dans une compréhension plus extensive. La législation pontificale donne elle-même des impulsions en ce sens, en associant à l'usure les gains obtenus en raison d'une vente à terme²⁰. Vers 1187, dans le décret *Consuluit*, Urbain III s'appuie expressément sur Luc 6, 35 pour dénoncer toute forme de gain attendu à l'issue d'un délai²¹. Les théologiens trouvent matière à illustrer ce thème en développant l'image du « vol de temps » qui fait précisément florès autour de 1200 chez les disciples de Pierre le Chantre. La force suggestive de cette métaphore, qui a fait son succès, ne doit pourtant pas masquer une série de discussions plus discrètes qui se jouent autour des mêmes textes. En insérant la formule évangélique dans un texte à valeur législative, le pape avait condensé les termes du problème en un assemblage que les interprètes n'allaient pas tarder à déplier.

Au cours des années 1190-1220, le travail des canonistes de l'école bolonaise était en

¹⁶ *Ecce evidenter ostenditur quod quicquid ultra sortem exigitur usura est*, GRATIANUS, *Decretum*, C. 14, q. 3, dict. post c. 4 (I, 735).

¹⁷ RUFINUS, *Summa decretorum*, ad C. 14 q. 3, p. 341. La notion de *turpe lucrum* apparaissait in Grat. C. 14, q. 4, c. 9.

¹⁸ *Si ergo pro mutuo aliquid ultra sortem exigatur, quicquid sit, usura est, et in hoc solo casu comittitur usura*, HUGUCCIO, *Summa decretorum*, ad C. 14, q. 3, Paris, BNF lat. 3892, fol. 271va.

¹⁹ BERNARDUS PAPIENSIS, *Summa decretalium*, 5, 15, 6, LASPEYRES éd., Ratisbonne, 1860, p. 236. Cf. T. P. Mc LAUGHLIN, «The Teaching of the Canonists», p. 97.

²⁰ *Licet autem contractus huiusmodi ex tali forma non possit censeri nomine usurarum, nihilominus tamen venditores peccatum incurrunt ...*, canon *In civitate*, X, 5, 19, 6 (II, 813). Cette extension ne signifie pas pour autant un raidissement. Le même Alexandre III, dans une lettre non reprise par les compilateurs, commande aux chanoines de Pise d'emprunter, à usure si nécessaire. Ce texte peu connu est signalé par T. P. Mc LAUGHLIN, «The Teaching of the Canonists», art. cit., p. 110.

²¹ *Verum quia, quid in his casibus tenendum sit, ex evangelio Lucae manifeste cognoscitur, in quo dicitur 'Date mutuum, nihil inde sperantes', huiusmodi homines pro intentione lucri quam habent, quum omnis usura et superhabundantia prohibeatur in lege, iudicandi sunt male agere*, X, 5, 19, 10 (II, 814).

prise sur l'actualité la plus récente, rassemblant les décrets pontificaux dans diverses compilations et les passant au crible d'un examen attentif. La première de ces compilations a été réunie par Bernard de Pavie vers 1190. Les premiers apparats à ce recueil, rédigés par Alanus Anglicus (après 1207) et Tancrede contiennent plusieurs remarques importantes pour la problématique de la gratuité et de l'intention usuraire, précisément insérées dans les marges du décret *Consuluit*. Elles viennent se greffer sur une distinction que Bernard de Pavie lui-même avait énoncée peu auparavant, en admettant la possibilité que le débiteur offre un don gratuit au prêteur, outre le seul remboursement du prêt. Puisque ce don n'est pas obligé par un pacte, il ne peut donc être considéré comme un gain usuraire obtenu en raison du prêt²². A cette situation, les décrétalistes du début du treizième siècle apportent une dimension supplémentaire en faisant appel à la notion d'*antidora*.

Le mot grec n'avait été transmis au monde occidental que par un unique passage du *Digeste*. Le travail d'exhumation mené au cours du XIIe siècle par les glossateurs civilistes avait permis de le mettre en relief et d'en restituer le sens dans une glose. Cette dernière a été reprise après coup dans la grande glose du *Corpus juris civilis* composée par François Accurse²³. Sa première formulation est évidemment antérieure à l'écho que lui a donné Alanus Anglicus au début du XIIIe siècle. Dans la version transmise par Accurse, la notion d'*antidora* est décrite comme une obligation naturelle, provenant des purs mouvements de l'esprit (*animus*), par laquelle chaque créature est mue à faire du bien à son bienfaiteur. La glose ajoute, point essentiel, que cette obligation est plus efficace encore que le pacte nu²⁴. Sans que le mot lui-même ait été employé, ce thème était déjà présent chez Azon qui illustre par cet exemple les obligations naturelles relevant du droit des gens, compris comme le droit naturel au sens où il est commun à l'ensemble du genre humain : « On peut toutefois parler d'une certaine obligation naturelle, c'est-à-dire provenant d'un instinct de nature, comme de nourrir ses enfants et de faire du bien à celui qui t'en a fait »²⁵.

22 *Ex mutuo fit lucrum aliud paciscendo vel extorquendo, et tunc in usura nomen et vitium cadit ; aliud gratis a debitore offertur et tunc donum appellatur, quod, ut dixit, non arbitror reprehendum*, BERNARDUS PAPIENSIS, *Summa decretalium*, 5, 15, 3, LASPEYRES éd., Ratisbonne, 1860, p. 234. Ce cas est toujours accepté au treizième siècle. Hostiensis le présente, dans sa liste de douze cas où il est possible de recevoir davantage que ce qui a été prêté, sous le nom de *gratis dans*.

23 La glose d'Accurse (mort en 1263) a été rédigée sur une période assez longue, reprenant, sans toujours en citer l'origine, des gloses produites depuis le début du XIIe siècle. Dans le cas présent, Accurse signe lui-même cette glose, mais en reprenant certainement des éléments à une glose antérieure.

24 *Corpus iuris civilis Iustiniani cum commentariis Accursii*, studio et opera Ioannis Fehi, Lyon, 1627, repr. O. Zeller, Osnabrück, 1965, t. 1, c. 747-749, D. 5. 3. 25. 11, § *consuluit* : *Quemcumque igitur sumptum fecerint ex hereditate, sive quid dilapidaverunt, sive perdiderunt, dum re sua abuti putant, non prestabunt. Nec si donaverint, locupletiores facti videbuntur ; quamvis ad remunerandum sibi aliquem naturaliter obligaverunt. Plane si antidora acceperunt, dicendum est eatenus locupletiores factos, quatenus acceperunt, et veluti genus quoddam hoc esset permutationis*. Glose s. v. *obligaverunt* : *Haec naturalis obligatio ex puris et meris motibus animi cuiusque descendit. Omnis enim creatura movetur ad benefaciendum ei qui sibi benefacit ; et talis obligatio ex instinctu naturae procedit, et non est illa talis obligatio que ex nudo pacto nascitur, nam illa est efficacior*.

25 AZON, sur D. 1, 1, 5, s. v. *dominia distincta* : *Set quare obligatio iuris gentium dicitur naturalis*

Alanus semble avoir été le premier canoniste qui ait fait un usage abondant de cette notion. Glosant un décret de Latran III qui demandait que les biens d'un clerc intestat reviennent à l'église dont il a perçu des bénéfices²⁶, il justifie ainsi cette règle : « Le donataire est en effet naturellement tenu aux *antidota* (sic) envers le donateur »²⁷. La même notion apparaît également dans la glose du décret *Consuluit*. Délimitant de quelle façon l'appel d'Urbain III à Luc 6, 35 doit se comprendre comme interdiction de tout espoir de gain, Alanus restreint la portée du participe *sperantes* en restituant une clause sous entendue : *sperantes, supple, causa mutui*. Conformément au cadre défini par Huguccio, l'usure doit se comprendre comme un gain obtenu à l'occasion d'un prêt, en raison de ce prêt (*causa mutui*). À cette restriction habituelle s'ajoute une nouvelle. Seul est condamnable un espoir de gain qui serait la motivation principale de l'action de prêter : « je ne considère pas qu'il soit mauvais d'espérer quelque chose de façon secondaire [...] le débiteur n'est-il naturellement obligé aux *antidota* ? »²⁸. La distinction introduite, pour subtile qu'elle soit, est loin d'être négligeable. Est usuraire un prêt qui est motivé par l'espoir d'un profit. En raison du prêt, rien d'autre que le strict remboursement ne doit être espéré par le prêteur. Le débiteur n'est tenu par aucune obligation de droit positif de rendre davantage qu'il a reçu. Il a pourtant un devoir de gratitude à l'égard du prêteur qui lui a rendu un service bénévole. Le prêteur peut alors s'attendre à recevoir une telle gratification, dès le moment où il prête, en sachant qu'il n'aura sans doute pas affaire à un ingrat. Dans la glose ordinaire du *Décret* (vers 1216), Johannes Teutonicus apporte un élément supplémentaire à cette thématique en demandant pour quelle raison cette obligation naturelle ne peut se traduire par un pacte civil. Il tranche par la négative dans le cas du *mutuum*, dans lequel on ne doit rien espérer de plus que ce qui a été prêté²⁹. Le problème n'est ici formulé que sous une

[...]? *Resp. nomen naturalis ponitur pro iure gentium [...] nec enim naturalis dici potest, id est omnium animantium ut ponitur supra eodem l. i. § Ius, quia irrationalia non obligantur. Potest tamen dici quedam obligatio naturalis, id est instinctu nature proveniens, ut in alendis liberis et procreandis et ut beneficias tibi beneficienti*, cité par Rudolf WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Munich, Hueber, 1967, p. 103.

26 *Cum in officiis charitatis primo loco illis teneamur obnoxii a quibus beneficium nos cognoscimus recepisse*, X, 3, 26, 7 (II, 540).

27 ALANUS ANGLICUS, *Apparatus in Compilationem primam*, Paris, BNF lat. 3932 fol. 33va, mg. sup., sur Comp. I, 3, 26, 4, *Cum in officiis, s. v. beneficium : Donatarius enim donatori naturaliter est obligatus ad antidota, ut ff. de pet. her. habetur, sed si lege, § consuluit*, repris in TANCREDEUS, *Apparatus in Compilationem primam*, Paris, BNF lat. 3931A, fol. 36ra, qui attribue cette glose à Alanus.

28 TANCREDEUS, *id.*, fol. 72ra, sur Comp. I, 5, 15, 12, *Consuluit, s. v. sperantes : supple, causa mutandi* (corriger : *mutui* - conformément à toutes les reprises ultérieures de cette glose), *vel spe lucri principaliter posita, secundo aliquid sperare non puto malum ... nonne naturaliter debitorem obligatus ad antidota, ff. de pet. her., sed si lege, § consuluit*. Cette glose n'apparaît pas dans la première version de l'apparat d'Alanus, Paris, BNF lat. 3932, fol. 64rb, où les dernières phrases de *Consuluit* ne sont pas commentées. C'est pourtant à lui que Bernard de Parme attribue cette formule dans la glose ordinaire des Décrétales, *Decretales D. Gregorii papae IX suae integritati una cum glossis restituta*, Turin, 1588, col. 1930. Il se pourrait que cette glose n'apparaisse que dans la seconde recension de l'apparat d'Alanus, dont je n'ai pu vérifier les manuscrits, ou que le manuscrit parisien soit défectueux sur ce point. Comme me le signale Charles de Miramon, Tancrede est avant tout un compilateur dont Alanus est la source principale. Pour cette raison, il paraît plus prudent d'attribuer cette glose à Alanus.

29 *Decretum Gratiani emendatum et notationibus illustratum una cum glossis, Gregorii XIII pont.*

forme interrogative, mais la tradition canoniste postérieure comprend de manière unanime cette glose au sens d'une réelle incompatibilité. Les *antidora* ne sont pas seulement « plus efficaces qu'un pacte nu », comme l'écrit Accurse, elles relèvent bien d'un autre type d'obligation.

Aparté méthodologique

C'est dans cette notion d'*antidora* que Bartolomé Clavero a voulu voir le cœur d'une « anthropologie catholique » de l'échange, qu'il a décrite en se limitant au seul cadre de l'Espagne des XVIe-XVIIIe siècles³⁰. L'unique mérite de son travail est d'avoir repéré un thème important ; il en a malheureusement laissé échappé le sens exact. D'amalgames en confusions, l'*antidora* se trouve érigée en catégorie universelle, synthétisant toutes les contradictions possibles, pour devenir le paradigme englobant des rapports sociaux de l'époque moderne (« finalement, tout est *antidora* »³¹). Alors même que les textes qu'il prétend commenter se servent de cet instrument conceptuel pour distinguer le devoir moral de l'obligation juridique, opposer les liens d'amitié aux relations charitables tournées vers Dieu, des affirmations gratuites permettent à Clavero d'énoncer que ces différents domaines étaient en réalité confondus au sein d'une vaste théologie qui ne laisse rien subsister face à elle³². Les déficiences herméneutiques de l'auteur sont encore aggravées par l'étrange méthode qu'il prône : la démarche anthropologique le contraindrait à faire table rase de l'historiographie et à décrire un système social en fonction des seuls écrits doctrinaux qui y ont été produits. L'opération est particulièrement périlleuse lorsqu'il s'agit de lire la Seconde Scolastique espagnole, élaboration au deuxième degré qui ne se comprend qu'en fonction des textes des XIIIe et XIVe siècles qu'elle commente, reprend et déplace. Conscient de la difficulté, Clavero la contourne sans remords³³. Ce qui l'intéresse n'est pas de restituer le sens que les auteurs accordaient à leurs textes, encore moins de suivre les nuances de leurs débats. Il s'agit de décrire comme un seul bloc le système de représentation d'un univers à part, l'Espagne catholique, coupée de son passé médiéval comme du reste de l'Europe.

max. iussu editum, Turin, 1588, col. 1241, sur Grat. 14, 3, 1, s. v. *plusquam* : *si creditor alicui gratis mutuat pecuniam, debitor tenetur ei ad antidora ... et naturaliter est ei obligatus ad aliam, quare ergo illam naturalem obligationem non potest deducere in civilem, scilicet ut pactum fiat pro illa danda, ad quam tamen tenetur?* ; *ibid.*, s. v. *expectas* : *ex pacto secundum quosdam vel etiam sine pacto, quia sola spes facit usurarium, ut hic. Sed quid si mutuat eo pacto, ut sibi etiam remutuet cum opus habuerit? Non credo quod illud posset deducere in pactum et ita hic naturalis obligatio non potest deduci in pactum.*

30 Bartolomé CLAVERO, *Antidora. Antropologia catolica de la economia moderna*, Milan, Giuffrè, 1991, trad. fr. J.-F. Schaub, *La grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, Albin Michel, 1996 (je cite cette version française).

31 «C'était là le monde concevable et plausible de l'*antidora* universelle. Tout est grâce et tout bénéfice», p. 168 ; «finalement, tout est *antidora*», p. 190

32 Par exemple : « à travers l'élaboration d'un droit des contrats [ce] sont les figures de cette théologie [de la charité] qui se multiplient », p. 107.

33 Cf. *ibid.*, p. 48.

Sous le nom d'« anthropologie », le résultat qui est offert ressemble davantage à une « idéologie » qui conviendrait à un marxisme appauvri, s'autorisant à définir un « mode de production antidoral, poursuite du mode féodal »³⁴ à l'aide de sa seule superstructure.

Le problème que rencontre Clavero tient en quelques mots : « C'était le règne de la religion [...] Maintenant nous sommes différents »³⁵. Cet écart lui semble d'autant plus infranchissable qu'il est proprement inexplicable ; de fait, aucune force de transformation historique ne paraît susceptible de faire bouger le système clos décrit par l'auteur. Mais plus encore, cet écart nous interdirait toute compréhension du monde passé au nom de l'existence d'une « véritable altérité anthropologique »³⁶. Cette formule témoigne d'un contresens majeur quant à la définition même du projet d'une anthropologie sociale, dont le premier postulat est l'unité du genre humain et qui se propose, sur cette base, de comparer les sociétés humaines les plus diverses. Que ce soit afin de dégager des structures universelles ou de pointer des oppositions ultimes, le comparatisme conduit à aborder toutes constructions sociales et mentales comme les expressions variées d'une même humanité, confrontée aux mêmes contraintes essentielles d'organisation de la vie sociale et psychique de ses membres. L'opération comparatiste est sans doute délicate, elle demande un effort de traduction des catégories idiomatiques d'un univers culturel vers un autre, mais la preuve de son impossibilité de principe est loin d'avoir été faite.

Clavero ouvre son livre par un aveu d'échec. Il faut le prendre au mot, sans y voir la moindre coquetterie de sa part : effectivement, au terme de sa recherche, il n'a pas atteint la compréhension de son objet d'étude. Faute d'avoir trouvé les moyens de mener à bien lui-même cette opération de traduction, il la déclare impossible. Mais nous n'avons aucune raison de le suivre dans sa démarche qui se décrit ouvertement comme « autiste » et « suicidaire »³⁷. L'Europe médiévale, et a fortiori celle de l'époque moderne, ne nous sont pas inaccessibles. Leurs structures de pensée nous sont certes devenues étrangères ; elles ne nous sont pas irrémédiablement fermées. La meilleure façon de répondre à cet échec est précisément de reprendre le détail de son enquête, en se montrant plus respectueux du sens des textes sollicités et sans postuler inutilement une coupure radicale qui rendrait par avance toute enquête historique vaine. Ces structures mentales et sociales sont fort éloignées des nôtres, mais pas au point que nous ne soyons capable de nous déprendre de nos propres catégories pour chercher à reconstruire de l'intérieur celles que nous étudions. Et la saisie de l'éloignement et de la différence ne doit pas interdire de rechercher les éléments de proximité et de continuité, sous une forme un peu plus dialectique qu'une simple opposition binaire. De ce point de vue, comme on le verra, contrairement à ce qu'affirme Clavero, la problématique de la

34 *Ibid.*, p. 189.

35 *Ibid.*, p. 190, 196.

36 *Ibid.*, p. 41.

37 Cf. *ibid.*, p. 164.

gratitude et du don n'est pas sans rapport avec la genèse de l'économie moderne.

La voie la plus efficace qui soit offerte pour franchir l'opacité d'un passé révolu passe par un examen circonstancié des concepts employés, attentif à la subtilité de leurs différents usages et connotations. Sous cet angle, une première observation suffit à ébranler la construction de Clavero. La notion cardinale de son « anthropologie catholique », d'origine grecque, transmise par le droit romain, ne possède par elle-même aucune signification spécifiquement chrétienne. Bien au contraire, lors de sa redécouverte et au-delà, elle a généralement été perçue dans une opposition à la morale évangélique. Ainsi, l'évêque de Paris Guillaume d'Auvergne remarque que ce type d'échange est fréquemment pratiqué par « des pécheurs aux cœurs très pervers »³⁸. C'est donc bien en premier lieu le sens exact du mot qu'il faut chercher à éclairer.

Plus fréquemment qu'*antidora*, les manuscrits médiévaux adoptent la graphie *antidota*³⁹. Le terme est compris, non pas comme un féminin singulier, mais comme un neutre pluriel dépendant d'un singulier bien plus courant, *antidotum*, l'antidote. Le latin médiéval retrouvait ainsi une ambivalence sémantique sur laquelle Marcel Mauss a attiré l'attention, présente aussi bien en grec que dans les langues germaniques, où *dosis* et *gift* signifient simultanément « don » et « poison »⁴⁰. Le rapprochement suggère que tout cadeau est empoisonné, puisqu'il met celui qui le reçoit sous le pouvoir de celui qui donne ; seul un don supplémentaire en retour permet de se libérer de cette emprise. En ce sens, le contre-don est bien un antidote qui délivre de ce poison. Pris sous cet angle, les *antidota* expriment exactement le troisième moment de la fameuse structure de l'échange archaïque décrit par Mauss, l'obligation de rendre qui fait suite aux obligations de donner et de recevoir⁴¹.

Pourtant, la problématique au sein de laquelle les juristes et théologiens ont recours à ce mot lui confère une coloration sensiblement différente. L'obligation de retour qu'il exprime est d'une part contrastée avec les obligations mutuelles nées d'une forme contractuelle, dont le trait distinctif est d'être étroitement circonscrites et spécifiées. Par opposition, le devoir de gratitude est conçu comme une réponse indéterminée, exprimée après l'accomplissement d'un échange contractuel et dont la forme est laissée à la libre appréciation du bénéficiaire. Bien que les formules employées décrivent ce geste

38 Voir plus loin, note 58.

39 L'*Apparatus* de Tancrede (cité n. 26) est l'un des rares exemples du XIII^e siècle qui présente la graphie *antidora*. Celle-ci est en revanche constamment rétablie dans les éditions modernes. La première édition des œuvres de Guillaume d'Auvergne (1507) emploie encore *antidota*, la seconde (1674) corrige en *antidora*.

40 Marcel MAUSS, « Gift, gift », in *Mélanges offerts à Charles Andler*, Strasbourg, 1924, p. 243-247, repris in Id., *Oeuvres*, Paris, Minuit, 1969, t. 3, p. 46-51. Il ne s'agit pas d'une étymologie archaïque, mais d'une dérivation à partir de *dosis* (le fait de donner, la quantité donnée, la dose), servant en latin de substitut à *venenum*, cf. Émile BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, t. 1, p. 68.

41 Marcel MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *Année Sociologique*, seconde série, 1 (1923-24), repris in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

comme résultant d'un ordre normatif primordial, et en ce sens antérieur au droit civil, les situations envisagées montrent qu'il n'y a le plus souvent d'*antidota* qu'en réponse à un contrat. D'autre part, si l'élément volontaire est mis en avant aussi bien que pour les dons et prêts charitables, la différence tient ici aux intentions qui inspirent ces actes, tournées vers l'amour de Dieu et le souci du salut dans un cas, guidées par des sentiments humains dans l'autre. Ces différences intentionnelles ne s'évanouissent pas dans l'accomplissement de l'acte, bien au contraire, puisqu'elles lui donnent sa signification et sa qualification aux yeux des acteurs eux-mêmes.

Le mot peut donc conserver la signification maussienne d'une « obligation de rendre », on le trouvera expressément employé en ce sens. Toutefois, la tension créée par sa mise en rapport avec l'interdit de l'usure le pousse dans une autre direction. La meilleure façon de rendre compte de la complexité des sens possibles des *antidota* au moment de cette émergence lexicale serait de recourir à la notion d'« énoncé tangentiel »⁴², pour y voir une formule aussi riche que malléable, qui permet de loger dans le même terme des significations opposées, ou d'y laisser subsister une ambiguïté permanente. De ce point de vue, un examen de ses premiers emplois hors du strict champ juridique se révèle particulièrement éclairant.

Fortunes du terme au XIIIe siècle

À défaut d'une enquête dans les premières gloses du *Digeste*, on peut être assuré que le terme était déjà compris et commenté dans les années 1160. C'est en effet à cette époque que le premier auteur qui en fait un usage littéraire, Étienne de Tournai, a fréquenté les écoles de droit de Bologne. Le terme n'apparaît pas dans sa *Summa decretorum* mais dans son recueil de lettres, modèle épistolaire très fortement teinté d'une riche culture juridique, aussi bien canoniste que civiliste. Il figure, plus précisément, dans une lettre de remerciement adressée vers 1185, à Guillaume, abbé de Saint-Thomas du Paraclet (Ebbelhodt) au Danemark, ancien chanoine de Saint-Victor, qui avait fait envoyer un cheval à Etienne, pour le féliciter de son élection comme abbé de Sainte-Geneviève⁴³. Dans la lettre accompagnant son envoi, Guillaume présentait ses

42 Cf. Alain BOUREAU, « Propositions pour une histoire restreinte des mentalités », *AESC* 44 (1989), p. 1491-1506.

43 ÉTIENNE DE TOURNAI, *Lettres*, J. DESILVE éd., Valenciennes-Paris, 1893, p. 169-70 : *Digna vox est beneficium capientis obligatum ad antidora se quemlibet profiteri ; aliter si quis egerit, aut indevoti statuum colet, aut ingrati simulacrum adorabit. Infausta hec prodigiorum soboles : quarum prima informis, secunda infamis, utraque sine laude, neutra est sine sorde. Indeotionis obscuritas, ingratitude obscuritas beneficia preterita sepeliunt, presentia corrumpunt, futura repellunt. Harum contagia fugimus, harum consortia detestamur. Donum vestrum sic accipimus, ut effectum dilectionis veneremur in munere, et affectum diligentis in muneris largitore. Equum est ut pro equo tam sollempni, sollempnes referamus gratias, quam sedere deceret aut pontifices magnos, aut principes palatinos. Aliorum sessoris vident et invident, nec facile est apud nos consimilem aut pretio mercari, aut obsequio promereri. Si qua fuit in dando mora, convenienter purgata est.* Il est possible que la graphie *antidora* ait été restituée par l'éditeur, mais je n'ai pas vérifié les manuscrits. Sur l'ensemble de ce recueil de lettres,

excuses de n'avoir pu faire parvenir plus tôt, en raison de difficultés, un présent promis depuis longtemps (l'élection date en effet de 1177). Etienne lui répond que « s'il y eut quelque retard dans l'offrande, il est adéquatement effacé » par la beauté du cheval, littéralement hors de prix, qui fait l'envie de tous à Paris. Cette situation lui permet de rédiger, dans le passage obligé que constitue dans une lettre la *captatio benevolentiae* initiale, un petit traité de la gratitude : « l'obscurité du dédain, l'obscénité de l'ingratitude anéantissent les bienfaits passés, corrompent les présents, repoussent les futurs ». Ces réflexions sont placées à la suite d'un proverbe au sein duquel figure la première occurrence du mot qui nous intéresse : « C'est une parole digne de celui qui reçoit un bienfait, qu'il se reconnaisse obligé à des *antidora* ». Selon une technique littéraire fréquente, Etienne forge ici un proverbe par décalque d'une formule juridique célèbre. Il s'agit en l'occurrence d'une maxime, tirée du Code Justinien, énonçant sous la même forme qu'il est digne d'un prince qu'il se reconnaisse soumis aux lois⁴⁴. Le parallèle est remarquablement trouvé. Dans l'un et l'autre cas, un acteur déclare n'être tenu par une règle qu'en raison d'un mouvement volontaire de sa part. Or c'est bien là le principe même du devoir de gratitude, qui n'est devoir qu'en tant qu'il est reconnaissance d'un bienfait reçu. Un autre trait, tout aussi frappant de ce premier emploi du mot tient à la forme des *antidota* qu'Etienne se déclare obligé d'offrir. La lettre n'est apparemment accompagnée d'aucun présent en retour. L'obligation si fortement proclamée s'accomplit toute entière dans l'expression littéraire des remerciements.

Cette lettre modèle a pu jouer un rôle dans la diffusion du terme hors du seul monde du droit. Le proverbe forgé par Etienne est ainsi littéralement repris dans un texte hagiographique du XIII^e siècle, la *Vie* de saint Eleuthère composée par le franciscain Guibert de Tournai⁴⁵. Pour notre enquête, cette occurrence a surtout l'intérêt de placer d'emblée le mot dans son horizon le plus approprié : celui de la morale stoïcienne de la bienfaisance et de la gratitude que l'Occident connaît à travers le *De officiis* de Cicéron et, plus important encore, le *De beneficiis* de Sénèque, et dont de nombreux échos sont transmis par les auteurs patristiques. Ces thèmes trouvent leur lieu d'expression privilégié dans les échanges épistolaires. La plus belle correspondance du XII^e siècle qui nous soit parvenue, celle des lettres d'amour échangées par Héloïse et Abélard, en constitue sans doute le meilleur exemple⁴⁶.

Au-delà de cet emploi précoce, le terme a connu une véritable vogue dans les premières années du treizième siècle. Elle atteint même un auteur comme le théologien

cf. J. Warichez, *Étienne de Tournai et son temps, 1128 à 1203*, Paris-Tournai, Casterman, 1937.

44 *Digna vox maiestate regnantis legibus alligatum se principem profiteri*, *Codex Justiniani*, 1, 14, 4.

45 GUIBERTUS TORNACENSIS, *Vita S. Eleutherii*, in J. P. Migne ed., *Patrologia latina*, t. 65, c. 81

46 Constant J. MEWS, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard. Perceptions of Dialogue in Twelfth-Century France*, Saint Martin Press, 1999. Les lettres ont été initialement éditées par Ewald KÖNIGEN, *Epistolae duorum amantium. Briefe Heloise und Abaelards ?*, Leyde, Brill, 1974. Voir en particulier les lettres 23 et 79 d'Héloïse qui sont largement construites sur ce thème.

anglais Thomas de Chobham, qui n'avait pourtant sans doute pas une culture romaniste très poussée. La façon dont il utilise le terme à contresens, peu avant 1215, n'en est que plus intéressante à considérer. Employant significativement le terme au singulier, Thomas présente l'*antidotum* comme le principe même de l'obligation contractuelle, auquel Luc 6, 35 semble s'opposer en interdisant tout espoir de recevoir quelque chose en échange. « Mais cela paraît étonnant. En effet, dans tous les autres contrats, je peux espérer et recevoir un gain, tout comme si je t'ai donné quelque chose, je peux espérer un antidote, c'est-à-dire une réplique au don, et je peux espérer le recevoir puisque je t'ai donné le premier »⁴⁷. La précompréhension de l'échange dont témoigne cet exposé revient en deçà du travail d'élaboration des juristes. La forme contractuelle n'est pas comprise comme création d'obligations mutuelles fondées sur un accord des deux parties, elle prend l'allure d'un don qui en oblige un autre. L'*antidotum* y tient exactement la place du contre-don maussien, et auquel s'oppose étonnamment (*mirum videtur*) l'injonction évangélique. La réponse à ce paradoxe se situe sur un autre plan. L'interdit de l'usure s'explique, classiquement, par la nature du *mutuum* qui transfère intégralement la propriété, et fait que la chose prêtée devient tienne (*meum fit tuum*) ; ce serait un vol de te demander le prix de ce qui t'appartient désormais⁴⁸. En dépit de sa maladresse, ce passage présente un intérêt évident, en laissant entrevoir que les *antidota* peuvent être spontanément saisis comme la contrepartie même de l'échange. La compréhension du terme se situe ainsi aux antipodes de l'usage qu'en faisait Etienne de Tournai.

C'est peut-être par l'intermédiaire de Robert de Courçon que Thomas avait eu vent du mot. Celui-ci l'emploie, vers 1208, dans un sens plus précis, au sein d'un exemple particulièrement saisissant. « Si j'étais en prison à Rome, et que quelqu'un me fasse un prêt et me libère grâce à ce prêt, et me ramène sain et sauf dans ma patrie, ne serais-je pas tenu, non seulement de restituer la somme prêtée, mais en outre de lui verser une digne récompense? Ce que je prouve : je suis tenu aux *antidota* »⁴⁹. Et pourtant, celui qui

47 *Et dicit Dominus in evangelio : Mutuum date ... et canon dicit : usura est ubi amplius requiritur quam datur* (Grat. C. 4, 14. 3), *quicquid illud sit, etiam si non recipiat sed spem habeat recipiendi. Sed hoc mirum videtur. In omnibus enim aliis contractibus possum lucrum sperare et recipere, sicut si dedero tibi aliquid possum sperare antidotum, id est contra datum, et recipere quia prius tibi dedi*, THOMAS DE CHOBHAM, *Summa confessorum*, F. BROOMFIELD éd., Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968, p. 504, passage cité par Jacques LE GOFF, *La bourse et la vie*, p. 18-19, dont je modifie légèrement la traduction.

48 *Si igitur mutuavero tibi denarios vel etiam frumentum vel vinum, statim denarii sunt tui, et frumentum tuum est et vinum tuum est. Unde si pretium inde reciperem, haberem lucrum de tuo, non de meo. Unde fenerator nihil vendit debitori quod suum est, sed tantum tempus quod Dei est, id.*, p. 505.

49 ROBERT DE COURÇON, *De usura*, éd. G. Lefèvre, Lille, 1902, p. 13 : *Item, si essem Romae in carcere et aliquis daret mihi mutuum et liberaret me per mutuum illud et reduceret me sanum in partes meas, nonne tenerer et non solum sortem restituere, sed dignam remunerationem impendere? Quod proba. Ego teneor ad antidora. Et ipse in pecunia sua postmodum acquisivisset in mercimoniis centum supra sortem, et ego nihil restituo ei nisi sortem. Ergo ego damnifico eum in centum. Nonne juste conqueretur de me? Ego nollem hoc mihi fieri. Ergo hoc non debere ei facere secundum legem naturalem. Sed proba quod nihil potest a me petere juxta illud evangelii : Date mutuum, nihil inde sperantes. Si enim ipse aliquid speravit se accepturum supra sortem, mentaliter commisit contractum usurarium. Sed si ore exprimeret, illud non teneret ; ergo nec tenet quoad Deum, si mentaliter fiat.* L'éditeur a constamment

me sauve ne doit rien exiger de moi, pas même que je compense les gains qu'il aurait pu avoir de son argent, auxquels il a renoncé en me prêtant. Selon la loi naturelle, je devrais l'en dédommager, puisque je ne voudrais pas subir moi-même de tels dommages. Mais il ne peut rien de me demander, ni même l'espérer, sous peine de commettre une usure mentale, en vertu de Luc 6, 35. La force de cette image qui se place sur un terrain qui n'a rien à voir avec une situation usuraire classique⁵⁰ et possède une évidente résonance métaphorique (le Sauveur qui s'est sacrifié pour racheter les péchés de l'humanité demande en retour un amour gratuit), exemplifie à l'extrême la rupture radicale avec le schème de réciprocité qu'introduit l'injonction évangélique. Celui qui me libère en m'aidant à payer ma rançon ne me fait pas pour autant passer en son pouvoir. Si je lui dois quelque chose en échange, il n'a pas le droit de l'espérer et moins encore de le réclamer. Je suis tenu de le récompenser, mais ce sera de mon plein gré, de manière aussi inconditionnelle qu'il m'a fait ce prêt au lieu de me laisser moisir en prison.

Ni Thomas, ni Robert ne connaissaient encore la glose d'Alanus, et la distinction entre l'intention principale et l'intention secondaire par laquelle elle permet de concilier la gratuité du prêt et la gratitude à laquelle on peut s'attendre de la part du bénéficiaire. La situation extrême que présente Robert de Courçon signale l'importance qu'il accorde au problème. Une relation fondée sur la gratuité doit l'être de part et d'autre. Un geste inconditionnel demande que sa réplique se place au même niveau, pour que le libérateur et le libéré demeurent tous deux libres. Telle est la forme de rapport social inédit que réclame l'injonction évangélique, qui va contre la réciprocité que demande le droit naturel. Une fois située dans ce contexte, on comprend mieux le sens de l'intervention d'Alanus. Le canoniste cherche à l'inverse à pacifier le conflit en plaçant la gratuité du contrat et la reconnaissance à laquelle il oblige sur deux niveaux distincts. La réciprocité brisée au plan du rapport juridique peut se recomposer dans un autre ordre.

Dans la génération suivante, Guillaume d'Auxerre a procédé à un important renouvellement de la réflexion théologique sur les questions sociales. Sa *Summa aurea* (vers 1220) constitue le premier texte qui mène une discussion de l'échange du point de vue de la justice, fondée en raison dans le droit naturel. En dépit de cette optique, il est intéressant d'observer que ce cadre d'analyse ne lui permet pas de thématiser le problème posé par les *antidota*. C'est que, si la moralité naturelle et les préceptes divins se distinguent par leurs causes et leurs effets, ces deux ordres normatifs coïncident exactement quant à leur contenu⁵¹. L'essentiel du remaniement intellectuel induit par

restitué une graphie moderne, on peut suspecter que les manuscrits parlent d'*antidota*.

⁵⁰ En règle générale, quand il est question d'*antidota*, il ne s'agit jamais de rapports noués avec un usurier.

⁵¹ GUILLELMUS ALTISSIDORENSIS, *Summa aurea*, J. Ribaillier ed., Grottaferrata, 1986, t. III-1, p. 376. *Precepta naturalia et precepta divine legis [...] non sunt eadem formaliter, set materialiter*. Ce type de distinction est courant depuis le milieu du XIIe siècle, cf. Odon LOTTIN, « Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Age », in *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Louvain-Gembloux, Abbaye du Mont César-Duculot, 1949, t. 3, p. 99-150.

cette démarche tient au nouveau type d'argumentaire qui peut ainsi apparaître. Si l'usure est contraire aux vertus politiques, sa prohibition doit également être justifiée en raison au titre d'une injustice naturelle. Dans ce cadre, Guillaume évoque au passage le cas d'une « surabondance dans laquelle n'intervient pas de pacte »⁵². Sa réponse refuse très fermement d'accepter un don qui s'ajouterait au remboursement du prêt, fût-ce en témoignage de gratitude. Puisque ce don serait causé par le prêt initial, ce serait espérer quelque chose de plus que ce qui a été prêté⁵³. Le seul espoir tolérable est qu'autrui puisse répondre, le cas échéant, en fournissant à son tour un prêt de même nature, par charité et non par devoir⁵⁴. La distinction entre vertus théologiques et vertus politiques ne permet pas de faire place, au sein de ce second niveau, à une obligation de gratitude. C'est que la vertu politique majeure en ce domaine, le devoir de compassion (*pietas*), est strictement modelée sur le devoir de charité. L'une et l'autre ne se distinguent que par leurs causes et leurs effets. La charité impose de donner « aux pauvres en qui est l'image de Dieu et la nôtre, et ce que nous leur donnons, d'une certaine manière, nous le donnons à Dieu, puisque nous leur donnons en tant qu'ils sont à l'image de Dieu »⁵⁵. La compassion réclame également de les secourir, mais par un sentiment naturel qui ne procure aucun mérite religieux. Un tel ressort du lien collectif ne permet donc de concevoir qu'un modèle de société fondé sur des actes de bienveillance sans retour.

Dans ces années, Guillaume d'Auxerre n'est pas le seul à demeurer méfiant. Sans apporter d'élaboration nouvelle sur ce terrain, le canoniste dominicain Raymond de Peñafort se contente de citer les gloses d'Alanus et de Tancrede, en n'admettant les *antidota* qu'à contrecœur : « cela n'est peut-être pas à réprover »⁵⁶. En revanche, un autre théologien majeur de cette époque se montre plus ouvert. Guillaume d'Auvergne est l'auteur d'un étonnant traité *De meritis*, qui cherche à penser le mérite et la grâce par confrontation avec toutes les formes contractuelles que lui suggère la métaphore financière de l'économie du salut⁵⁷. L'ensemble de sa démarche vise à montrer qu'aucun

52 [...] *de illa superhabundantia, in qua non intervenit pactum [...] Queritur utrum sit usura. Videtur quod non, quia quilibet debet esse gratus ad beneficia, ergo iste qui accipit mutuum tenetur esse gratus ad mutuum, cum mutuum sit beneficium, Summa aurea, III-2, p. 932.*

53 *Sed contra, iste directe facit contra hoc preceptum, Mutuum date [...] non valet hec argumentatio, iste potest sperare licite id ad quod tenetur ipse accipiens, ergo potest sperare superhabundanciam. Superhabundancia enim est donum preter sortis rationem, sed ratione mutui non potest sperare superabundantiam aliquam, id., p. 933-934.*

54 [...] *iste licite ex mutuo potest sperare mutuum, non ex vi mutui tantum, sed ex caritate accipientis, que attenditur per hoc, quod ei datur gratis mutuum ; mutua enim beneficia attendunt caritatem, id., p. 934*

55 GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, III-1, p. 446 : *Ex predictis patet quibus danda est elemosina, scilicet pauperibus in quibus est ymago Dei et nostra, et quod eis damus, quodam modo Deo damus, cum ipsi sint imago Dei et eis demus, in quantum tales sunt.*

56 *Summa S. Raymundi de Peniafort ordinis Predicatoris cum glossis*, Avignon, 1715, De usuris, § 4, p. 329 : *Ad hoc dico, salvo meliori iudicii cum Alanus et Tancredus, quod creditor nullo modo debet pactum apponere, nec principaliter spem, vel intentione in tali retributione habere, sed propter Deum et ex charitate principaliter debet mutuare proximo indigenti, et tunc forte si secundario speret, quod ille debitor sibi remutuet, vel aliquid simile, si opus fuerit, forte non est reprobandum, in*

57 GUILLELMUS ALVERNI, *De meritis*, in *Opera omnia*, Aureliae, ex typographia F. Hotot, 1674, repr.

type d'obligation humaine ne peut être proprement donné en modèle de cette rémunération divine. Les *antidota* sont mentionnés lors de la réfutation d'une opinion adverse, affirmant que si l'amour naturel ne peut procurer de mérite, c'est qu'il n'est pas offert de façon gratuite (*gratis*). Il ne saurait se tourner vers Dieu qu'en tant que recherche d'un bénéfice (*commodum*) ou comme paiement d'une dette. Guillaume d'Auvergne rejette cet argument en notant qu'un tel amour naturel a toutefois, pour ainsi dire, quelque chose de la gratuité (*aliquid gratuitatis, ut ita loquamur*), puisqu'il peut être parfois prodigué *gratis*. « Nous en faisons en effet quotidiennement l'expérience, chez des pécheurs aux cœurs très pervers. Et par ce type d'amour ou de bienfaisance, on peut obliger le bénéficiaire aux *antidota* ». En dépit d'une certaine gratuité, cet amour ne procure aucun mérite parce que les actes qu'il inspire ne sont pas accomplis en vue de Dieu⁵⁸. La formulation, délibérément péjorative, vise à faire ressortir l'écart entre des pratiques sociales qui peuvent sembler comparables en apparence mais dont les significations divergent. Ce que la perspective idéale de Guillaume d'Auxerre ne parvenait à saisir apparaît ici en lumière. En concurrence avec la charité méritoire, l'échange social repose sur un principe d'obligation mutuelle qui n'a rien de spécifiquement chrétien.

La *Summa fratris Alexandri* (rédigée à Paris dans les années 1240 par un groupe de maîtres franciscains) témoigne d'une inflexion comparable. Dans le cadre d'une question visant à définir l'usure, le problème est traité en des termes très voisins de ceux de Guillaume d'Auxerre. Qu'il y ait eu ou non un bienfait préalable, chacun peut espérer recevoir, en cas de nécessité, le secours d'un prêt charitable. La principale nuance est introduite dans une remarque complémentaire. Si le prêt est accordé dans l'espoir d'un bienfait en retour, il perd son caractère méritoire, mais n'est pour autant pas qualifié d'injuste ou d'usuraires⁵⁹. Au fil du XIIIe siècle, un nombre croissant de théologiens

Frankfurt, Minerva, 1963, t. 1, p. 310-315. En l'absence d'une édition critique, il est utile de confronter cette édition à celle de la *Summa operum*, Paris, 1507, fol. 159va-161vb.

58 *Ibid.*, p. 311a : *Visum est alicui super hoc, quia cum opus vel obsequium gratiam non habeat vel meritum, nisi gratis fuerit impensum, amor vero naturalis in Deum vel intendat commodum proprium, vel intendat facere debitum quodcumque obsequium ex amore huiusmodi impendatur Deo ei non impenditur gratis, sed vel venaliter, cum per ipsum quaeratur commodum, vel tanquam debitum. Solutio autem debiti in nullo obligat creditorem. Nos autem iam declaravimus in prima parte totius tractatus istius quoniam amor naturalis non est usquequaque talis, immo habet aliquid gratuitatis, ut ita loquamur, quia per eum interdum gratis aliquid diligitur et beneficia multa gratuito prestantur. Hoc enim in multis peccatoribus valdeque perversis cordis quotidie experimur. Et ille modus dilectionis vel beneficentiae posset quidem obligare recipientem ad antidota. Verumtamen, si quis hoc modo beneficus esset in alterum vel hoc modo aliquem diligeret, cum propter Deum nihil horum faceret, in nullo eum sibi penitus obligaret,*

59 *Summa fratris Alexandri*, Quaracchi, 1948, t. 4, p. 913-914 : *Sed contra : quilibet tenetur esse gratus ad beneficia, ergo mutuuum accipiens debet esse gratus mutuanti, ergo potest sperare aliquid beneficium ab eo, qui mutuuat, ergo et aliqua superabundantia. Item, ex dono quis licite potest sperare donum, ergo ex mutuo mutuuum potest sperare [...] Ad primum ergo obiectum repondendum quod mutuans potest sperare illud ad quod tenetur accipiens, quia in consimili casu, scilicet necessitatis, tenetur accipiens mutuuum illi qui dat dare ; similiter etiam si non dedisset prius. Unde potest illud sperare mutuans a recipiente, non tamen ex vi mutui sed ex charitate recipientis mutuuum ; mutua enim beneficia accendunt charitatem et etiam quia ex precepto Dei debet indigenti mutuuum dare. Et per hoc*

explore cette voie, en employant comme principal critère de jugement l'argument de la justice dans l'échange. Il peut y avoir une certaine égalité à espérer recevoir un service comparable à celui que l'on a reçu. La distinction des registres proposée par la glose d'Alanus joue ici un rôle important pour écarter le poids de l'injonction évangélique.

On l'observe de façon très claire avec Petrus de Trabibus, enseignant franciscain actif à Florence au milieu des années 1290. Une question de son premier *Quodlibet* demande « si l'on peut espérer quelque chose d'une somme d'argent donnée en dépôt ou en prêt ». Le problème est construit sous la forme d'une opposition entre Luc 6, 35 (*Date mutuuum...*) et le devoir de remercier des bienfaits reçus ; il se dénoue grâce à la glose de *Consuluit*. Le Christ appelle à secourir son prochain dans l'espoir de gagner le royaume des cieux, mais il n'interdit pas que ce geste s'accompagne d'un espoir secondaire de recevoir des marques de gratitude. Cet espoir est d'autant plus licite lorsque le service est rendu non par charité mais « en raison de l'amitié ou du voisinage »⁶⁰. Par ces quelques mots, le théologien révèle les principaux mobiles d'une forme de crédit communautaire dont l'importance sociale est considérable, qui ne tombe pas sous le coup de la prohibition de l'usure, ni ne correspond au modèle du prêt charitable.

La réception de l'*Ethique* aristotélicienne permet d'ajouter une nouvelle source à l'expression de la loi de réciprocité. Dès la première lecture qu'en fait Albert le Grand, l'allusion au culte des trois grâces (*Charites*) incitant à la reconnaissance (*eucharistia*) contenue dans le cinquième livre (1133a2-5) ne passe pas inaperçue. Vers 1315, le franciscain Guiral Ot fait expressément référence à ce passage dans le premier des arguments qu'il oppose à l'interdit de l'usure, où l'autorité du Philosophe vient à l'appui d'une idée familière : « Le débiteur est tenu selon le droit naturel de donner au créancier quelque de plus que le principal. [...] Toute personne qui reçoit un bienfait, selon Aristote, est tenue de rendre l'équivalent et quelque chose en plus. Elle n'est en effet pas

solvit secundum. Bene enim concedum est quod mutuans potest ab eo qui recipit in simili casu sperare mutuuum, quia ad hoc tenetur alius. Tamen si hac intentione tradidit sibi mutuuum, non est meritorium, quia non ponit Deum finem mutui.

⁶⁰ PETRUS DE TRABIBUS, *Quodlibet* I, 39, Firenze, BNC, Conv. Sopp. D. 6. 359, fol. 112rb-va : *Deinde queritur circa hoc si licet aliquid sperare de pecunia sub deposito vel sub mutuo data. Et videtur quod non, quia Christus dixit date mutuuum nichil inde sperantes. Ergo cum non liceat facere contra preceptum Christi, non licet aliquid sperare. Contra, si de quo minus videtur inesse et inest, et de quo magis, sed minus videtur inesse quod ego sperarem quod amicus meus benefaciat mihi quando non servivi sibi quam quando feci sibi servitium, sed tunc possum, ergo multo fortius postea.*

Respondeo, dicendum quod sperare potest quis dupliciter, quia uno modo principaliter propter lucrum dat pecuniam, et tunc sperat aliquid habere, et tali modo non licet sed iudicantur tales male agere, sicut dicitur Extra de usuris, Consuluit [...] Secundo modo potest dare pecuniam principaliter propter amicitiam vel vicinitatem, et secundario quia illum gratus debet existere, debet et potest sperare dona libere donationis [...] unde glossa dicit quod talis bene potest sperare antidota. Unde dicendum quod non licet sperare principaliter sed secundario. Sic argumentum pro ista parte concedo, quia bonum est. Ad aliud dicendum quod Christus precepit non sperare, principaliter quia solum regnum celorum debemus principaliter sperare ex tali mutuo vel servitio, sed non prohibuit quin homo debeat et possit sperare illum cui servit esse gratum erga se, immo ille peccaret peccato ingratitude. Unde et si ille potest vere dare et ego accipere.

seulement tenue de rendre ce qu'elle a reçu, mais pour autant qu'on lui a d'abord fait une faveur, elle est obligée à rendre plus »⁶¹. Quelle que soit la source sollicitée, le point constant est qu'un tel retour ne doit pas être contraint par le pacte initial. Le geste qui est refusé est celui qui confondrait le remboursement et le remerciement. Dans les mêmes années, le canoniste Jean d'André exprime très clairement cette différence en la saisissant, non pas du point de vue de l'intention du donateur, mais présument celle-ci de l'absence d'obligation juridique dont pourrait exciper le donataire : « Une offrande ou une donation qui n'est pas issue d'une réclamation ou de l'obligation d'un pacte est supposée être libre et gratuite, et par conséquent il est licite de recevoir ce qui est offert. Nous pouvons en effet licitement recevoir ce qu'il nous est interdit de réclamer »⁶².

La fortune du terme au XIII^e siècle ne se limite pas à ces seules expressions littéraires et doctrinales. On la constate également très dans les actes de la pratique, où elle témoigne de la culture juridique des notaires. Le premier emploi relevé est particulièrement précoce puisqu'il date de 1213. Il figure dans un document lié à un épisode troublé de l'histoire marseillaise. Moine de Saint-Victor et dernier héritier mâle de la lignée vicomtale, que les Marseillais avaient tiré de l'abbaye en 1193, Roncelin avait fini par céder, en 1211, aux injonctions du pape Innocent III et reprendre l'habit monacal⁶³. A l'occasion de la complexe redistribution des pouvoirs qui s'en était suivi, un autre héritier de la vicomté, Burgondion céda deux ans plus tard à l'abbaye de Saint-Victor ses droits sur le village de Six-Fours. Suivant une pratique non inhabituelle, la vente se présente sous la forme d'un échange de dons. A la suite de ce qui est présenté comme une « donation et cession », Burgondion reconnaît que l'abbé lui a « prodigué [s]on antidora temporelle, en vertu de laquelle [il lui a] donné et offert amicalement deux mille sous de royaux coronats »⁶⁴. L'adjectif *temporalis* est ici employé d'une façon subtile qui vient suggérer que cette gratification sonnante et trébuchante n'était pas

61 GIRALDUS ODonis, *De contractibus*, q. 12, Escorial, Bibl. Convento San Lorenzo, D. III. 12, fol. 15v : *Quia illud potest creditor iuste accipere quod debitor de iure naturali tenetur dare. Sed debitor tenetur de iure naturali dare aliquid creditori ultra sortem, ergo etc. Maior patet, minor probatur. Omnis beneficiatus secundum Aristotelem tenetur ad equivalens, et aliquid plus. Non solum enim tenetur ad tantum quantum recipit, ymo pro quanto est gratia sibi facta prima, et ad aliquid amplius obligatur. Sed debitor est beneficiatus ab ipso creditore, ergo etc.*

62 JOHANNES ANDREAE, *Mercuriales*, Lyon, 1510, fol. 75va : *et ideo si ultra sortem aliquid offeratur sibi potest illud recipere tanquam gratis oblatum, quia illa oblatio vel donatio presumitur esse gratuita et libera quam non provenit petitio vel obligans pactio, et per consequens illius oblatis licita est recepti. Nam possumus licite recipere que tamen prohibemur petere.*

63 Sur ces événements, voir en dernier lieu Florian MAZEL, *La noblesse et l'Eglise en Provence, fin Xe-début XIV^e siècle: L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*. Paris: Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 2002.

64 *Et recognosco tibi G. de Lira predicti loci abbati quod post hanc donationem et cessionem et remissionem a me et nomine monasterii recipienti factam, contulisti in me temporalem tuam antidoram, pro qua dedisti et munerasti michi caritative duo milia solidorum regalis coronatorum, de quibus omnibus numerando satisfacisti mihi in solidum*, Carpentras, Bibliothèque Municipale, cod. 1855, fol. 358. Cet emploi est signalé par D. CARPENTIER, in C. DU CANGE, *Glossarium Mediæ et infimæ latinitatis* Paris, Didot, 1840, t. 1, p. 302. Une édition partielle de l'acte, sans ce passage, figure in A. de RUFFI, *Histoire de la ville de Marseille*, 2^e éd., Marseille, 1696, p. 492.

exclusive d'autres formes de reconnaissance. Toujours dans les premières décennies du XIII^e siècle, un autre emploi du mot nous transporte dans la vallée du Rhin. Rodolphe de Habsbourg, mariant son fils à la fille du comte de Fribourg en 1239, a recours à une formule savante pour associer la dot promise à son rejeton au cadeau (*donatio propter nuptias*) qu'il apporte à la future épouse, en se déclarant « naturellement obligé à une *antidora*, c'est-à-dire une donation réciproque »⁶⁵.

Dans ces deux cas, on notera que le terme est compris comme un féminin singulier. Mais on remarquera surtout que ces emplois scandent des transactions d'importance entre personnages de premier plan. Le recours à un terme savant, peut-être par pédanterie de notaire, ne désigne rien de nouveau, si ce n'est qu'en se trouvant nommé par un substantif, le ressort de l'échange acquiert un relief supplémentaire. Dans un cas, il renouvelle l'expression d'une pratique courante, notamment de la part des établissements religieux, consistant à présenter un acte d'achat comme échange de dons mutuels. Dans l'autre cas, il s'agit encore plus simplement d'exprimer la circulation des biens qui accompagnent l'alliance des familles à l'occasion d'un mariage.

A défaut d'une enquête plus poussée, les dictionnaires semblent indiquer qu'au-delà de ces premiers usages, sans devenir très fréquent, le terme s'est durablement installé dans le vocabulaire de la pratique contractuelle. Cette diffusion passe parfois par une réduction du terme à une racine plus commune (*antidonum*, *antidona*) ; à l'inverse, de façon plus intéressante encore, la création de l'adjectif *antidoralis* ou l'adverbe *antidoraliter* démontrent à quel point la notion est passée dans les mœurs⁶⁶. Toutefois, ces emplois médiévaux ne paraissent guère refléter la subtilité des débats casuistiques sur les intentions principale ou secondaire des bienfaiteurs. Il y a plusieurs raisons à cela, dont la principale tient bien évidemment au type de documentation conservée. Ce constat ne doit pourtant pas conduire à négliger la richesse et la portée de la réflexion menée sur le thème de la gratitude. Celle-ci apparaîtra sans doute plus clairement encore en considérant deux des plus grands penseurs du treizième siècle qui, l'un et l'autre, de façon très significative, abordent la question en évitant soigneusement d'employer un terme trop chargé d'ambiguïtés à leurs yeux.

Construction d'une opposition structurelle

La glose civiliste signalait que cette obligation de gratitude est plus forte encore que le pacte nu, l'intervention des canonistes a permis d'énoncer qu'elle n'est pas du même ordre : *hic naturalis obligatio non potest deducere in pactum*. S'il faut reconnaître une

65 Friedrich HEFELE ed., *Freiburger Urkundenbuch*, I Band, Freiburg im Breisgau, 1940, n° 66 (12.2.1239), p. 52-55 : *Ideoque, cum quilibet viro extraneus ob tante liberalitatis meritum ad antidoram, hoc est versa vice donationis, naturaliter teneatur, ut huiusmodi liberalitas sibi debitum consequatur...*

66 C. DU CANGE, *Glossarium*, loc. cit.; O. PRINZ et al., *Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden des 13. Jahrhundert*, Band I, A-B, c. H. Beck, München, 1967.

importance décisive à cette formule, constamment reprise par la suite, c'est qu'elle fait apparaître un écart entre droit et morale, créant un espace problématique sur lequel les théologiens de la deuxième partie du siècle ont exercé leur intelligence. Entre tous, Thomas d'Aquin donne la formulation la plus précise de cette distinction qui permet d'en saisir toutes les implications : « La récompense d'un bienfait peut avoir lieu de deux façons. Sous un mode, par un devoir de justice, par lequel quelqu'un peut être obligé par un pacte certain [...] Sous un autre mode, quelqu'un peut être tenu de récompenser un bienfait par un devoir d'amitié dans lequel il faut davantage tenir compte de l'affection par laquelle quelqu'un a prodigué un bienfait que de la quantité de ce qu'il a offert. Et un tel devoir n'appartient pas à l'obligation civile qui introduit une certaine nécessité de faire une récompense non spontanée »⁶⁷. Le propos est d'une clarté insurpassable. Le contrat et l'amitié ne sont pas du même ordre. Cette dernière ne récompense pas la chose donnée mais le geste affectueux par lequel elle l'a été ; elle le fait spontanément et peu lui importe la valeur de la chose. Son remerciement procède d'une autre mesure. Elle se tient dans l'ordre des devoirs moraux et non dans celui des obligations de justice qui ne considèrent que l'équité de la distribution des biens temporels.

Exprimée de sorte, la distinction canoniste prend une portée nouvelle. Elle conduit à séparer radicalement l'échange pour la chose, qui a lieu selon la valeur et par des pactes juridiques, de l'échange personnel qui considère seulement l'affection qui préside à l'échange mutuel de bienfaits. La clarté de cette distinction permet de comprendre que le terme d'*antidora* et toute l'ambiguïté dont il est porteur n'ait pas sa place dans le texte de Thomas. Pour la même raison, ce dernier n'accepte pas qu'une telle gratitude puisse se traduire par l'obligation de rendre un service comparable ou quoi que ce soit qui puisse être évalué en termes monétaires. Elle ne doit passer que par des faveurs sans prix, comme le prêt de livres qui se pratique gratuitement entre amis⁶⁸. Pour être clairement tracée, la disjonction entre amitié et contrat prend implicitement appui sur une autre distinction, provenant de l'éthique aristotélicienne, qui refuse la réciprocité des échanges fondés sur l'amitié utile, au profit du seul échange affectueux de l'amitié

67 *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 78, a. 2, ad 2 : *Recompensatio alicuius beneficii dupliciter fieri potest. Uno quidem modo ex debito iustitiae, ad quod aliquis ex certo pacto obligari potest [...] Alio modo tenetur aliquis ad recompensandum beneficium ex debito amicitiae : in quo magis consideratur affectus ex quo aliquis beneficium contulit quam etiam quantitas eius quod fecit. Et talis debito non competit civilis obligatio, per quam inducitur quaedam necessitas, ut non spontanea recompensatio fiat.* La même distinction est répétée dans la belle question sur la gratitude, q. 106, a. 5 : *sicut in dando duo considerantur, scilicet affectus et donum ; ita etiam haec duo considerantur in recompensatione beneficii.* Commentant ce passage, Jean de Fribourg lui associe la glose d'Alanus, cf. *Summa confessorum reverendi patrum Joannis de Friburgo*, Rome, 1518, fol. 84v.

68 *Summa theologiae*, IIa IIae, q. 78, a. 2, ad 4 : *Nec est ibi aliquid exigendum aut expectandum nisi benevolentiae affectus, qui sub aestimatione pecuniae non cadit, ex quo potest procedere spontanea mutatio. Repugnat autem ei obligatio ad mutuum in faciendum ; quia etiam talis obligatio pecunia aestimari posset ; ibid., ad 6 : Alioquin, si usum illius res quasi gratis sibi superaddi velit, idem est ac si pecuniam acciperet pro mutuo, quod est usurarium, nisi forte esset talis res cuius usus sine pretio soleat concedi inter amicos, sicut patet de libro accomodato.*

honnête. La demande de gratuité intentionnelle doit se traduire par une gratuité formelle, une absence de toute valorisation du bienfait de retour.

L'analyse que propose Thomas d'Aquin peut en un sens paraître trop ferme et manquer de la sorte ce qui fait l'intérêt sociologique de transactions de ce genre au Moyen Age central, dans lesquelles ces deux dimensions sont inextricablement mêlées. La fermeté de cette distinction a pourtant l'immense mérite de faire le départ entre deux ordres de phénomènes et de construire sur cette base l'autonomie interne de deux sphères de moralité. Leurs interactions constantes n'empêchent qu'elles relèvent de régimes de normativité et d'instances de jugement disjoints par principe.

Sous une forme relativement différente, mais tout aussi éclairante, un autre théologien majeur de la fin du XIIIe siècle réordonne à son tour les données du problème en évitant lui aussi de désigner le devoir de gratitude par son nom grec. Le *Traité des contrats* (ca. 1293-95) du franciscain Pierre de Jean Olivi constitue la pointe la plus acérée de la réflexion médiévale sur les échanges monétaires et marchands⁶⁹. Sa construction démontre le caractère à la fois cardinal et exceptionnel du problème de l'usure. Toute la première partie du texte cherche à fixer les normes de la justice des échanges dans un registre qui est strictement celui de l'« obligation civile ». En regard, la prohibition de l'usure, abordée dans un second temps, prend l'allure singulière d'un commandement divin incarné dans une forme juridique particulière. L'effort du théologien sera d'en déterminer le sens exact afin d'en fixer le champ d'application. La manière dont Olivi conduit son argumentation doit être suivi de près.

En effet, de façon très insolite, le verset de Luc 6, 35 n'est pas invoqué au nombre des autorités bibliques sur laquelle peut s'appuyer l'interdit. S'il est cité, ce n'est qu'indirectement, à travers la référence qu'y fait la bulle *Consuluit*. Cette omission est loin d'être anodine, et la signification de ce silence mène au cœur du problème. Le sermon sur la montagne constitue l'un des lieux majeurs dans lesquels le Christ énonce les conseils de perfection évangélique. L'exégète franciscain est particulièrement sensible à ces versets qui énoncent la substance même de son vœu. Considéré sous cet angle, Luc 6, 35 prend une tonalité particulière. Il est impensable que le Christ ait simplement appelé ici au respect de la Loi. S'adressant aux apôtres, c'est une perfection supérieure qu'il avait en vue. La vie évangélique, telle que l'ont vouée les frères mineurs, se déroule à l'écart de toute obligation juridique. Si l'injonction la concerne au premier chef, c'est qu'elle possède fondamentalement une signification morale, extra-

69 Pour une présentation plus complète, je me permets de renvoyer à une étude antérieure : « Perfection évangélique et moralité civile. Pierre de Jean Olivi et l'éthique économique franciscaine », in *Ideologia del credito fra Tre e Quattrocento: dall'Astese ad Angelo da Chivasso : atti del convegno internazionale (Asti, 2000)*, a cura di B. Molina e G. Scarcia, Asti, Centro di studi sui Lombardi e sul credito nel medioevo, 2001, p. 103-143. Le traité a été publié par G. TODESCHINI, *Un trattato di economia politica francescana : il De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1980. Je le cite à partir d'une nouvelle édition critique à paraître, en renvoyant à la pagination de Todeschini.

juridique. C'est sous cet angle qu'Olivi aborde ce texte dans son commentaire de l'Évangile de Luc, rédigé quelques années avant le *Traité*. Comme il le note aussitôt, ce conseil exprime une perfection surérogatoire qui ne peut se résumer dans la prohibition de l'usure : il ne s'agit pas d'un acte qui s'impose à tout chrétien, mais d'une exigence supplémentaire qui ne vaut comme précepte que pour les seuls professeurs de la perfection évangélique. Au sens propre, le Christ demande de prêter sans rien espérer du tout en retour, pas même le retour de la somme prêtée. L'interdiction de l'usure n'est que sous-entendue, *a fortiori*, au sein de cette demande qui l'excède largement⁷⁰. Reprenant le même point dans le *Traité*, Olivi résume cette exégèse d'une formule synthétique en parlant d'un « précepte chrétien qui transcende la justice et les faveurs mutuelles que se font les gentils »⁷¹. L'intention du Christ, restituée dans sa situation historique, allait à la fois au-delà de la justice et contre la moralité païenne. L'attribution à cette dernière de l'échange de « faveurs mutuelle » (*gratia ad invicem*), au-delà d'un scrupule d'exégèse littérale, pourrait également se comprendre comme allusion au passage d'Aristote cité plus haut. La formule, à nouveau péjorative (comme chez Guillaume d'Auvergne), vise à faire ressortir l'écart incommensurable qui sépare l'acte charitable de la justice des contrats ou du jeu de la libéralité sociale.

Toutefois, peu auparavant dans le *Traité*, Olivi traite avec bienveillance une forme d'échange mené au nom de la gratitude. On y retrouve un type de solidarité communautaire, dans une situation qui s'apparente à une garantie de secours mutuel par laquelle celui qui a bénéficié d'un prêt s'engage à rendre un service comparable à son bienfaiteur en cas de besoin⁷². Ce type d'accord était souvent jugé usuraire dans la première moitié du XIII^e siècle ; il était inacceptable dans le cadre fixé par Thomas d'Aquin. Le cas est ici accepté, principalement au nom de l'égalité qui peut exister entre les deux prestations, présentes et futures. Il faut également voir dans cette prise de position une conséquence directe de la mise hors-jeu de Luc 6, 35 : si la formule *nihil inde sperantes* n'a pas le sens qu'on lui donne habituellement, tout espoir de gratification ultérieure n'est pas interdit. Et de fait, dans cette perspective, la suite du *Traité* examine de façon détaillée les formes contractuelles qui peuvent faire jouer différents types de durée sans impliquer de profit usuraire.

Dans cette argumentation, le « devoir de gratitude » n'est guère invoqué. Ce n'est pas qu'Olivi le méconnaisse. Au contraire, dans un contexte différent, l'affection par

⁷⁰ PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Lectura super Lucam*, Vatican, B.A.V., Ottob. lat. 3302, fol. 45r-46r, passage partiellement édité in D. Pacetti, « Un trattato sulle usure e le restituzioni di Pietro di Giovanni Olivi falsamente attributo a fr. Gerardo da Siena », *Archivum Franciscanum Historicum*, 46 (1953), p. 451-452.

⁷¹ *De contractibus*, p. 75 : « Christus ibi loquitur de perfeccione mutui supererogatorii, sive sit supererogacio consilii evangelici, sive sit supererogacio christiani precepti transcendentis iusticiam et graciā gentiliū ad invicem. Illi enim faciunt graciā mutui non ex caritate Dei nec ex spe eterni premii, sed in omnibus bonis que faciunt, totam spem suam statuunt in vita ista et contra talem spem loquitur Christus, cum ait *nihil inde sperantes* ».

⁷² *Ibid.*, p. 73-74.

laquelle « chacun se sent naturellement obligé de rendre grâce à ses bienfaiteurs » est invoquée à l'appui d'une démonstration de l'existence d'actes libres, puisque « rien ne peut être donné ou offert en retour par celui qui n'a aucune liberté dans ses actions »⁷³. Cette capacité à s'obliger soi-même est présentée, parallèlement à la capacité à s'obliger à l'égard d'autrui, comme l'une des expériences fondamentales du humain et social.

En guise de conclusion

Apparu dans les écoles de droit dans le dernier tiers du XII^e siècle, la notion d'*antidora* a connu une fortune remarquable dès le siècle suivant. La diversité des emplois relevés montre que le même mot peut servir aussi bien à désigner un simple remerciement amical dans une lettre ou la contrepartie d'une transaction importante. Si la cristallisation culturelle qui s'opère autour de 1200 autour de la question de l'usure peut être comprise comme la crise de conscience d'un Occident chrétien confronté à la première monétarisation de son économie, on peut comprendre l'intérêt accordé au thème de la gratitude : il permet d'exprimer, avec des nuances et intentions différentes selon les auteurs, la reconstitution d'une réciprocité brisée par l'interdiction de l'usure. Mais dans la longue durée, le point le plus important est la dissociation des registres qui se construit progressivement autour de cette antinomie. Quelques repères rapides permettent d'illustrer la trajectoire qu'il y aurait à reconstituer bien plus précisément.

Discutant le texte précédemment cité de Thomas d'Aquin, près de trois siècles plus tard, Domingo Soto y ajoute deux mots cruciaux (que Clavero oublie de relever) qui déplacent sensiblement le point d'application de la distinction et situent plus clairement le contexte social dans lequel se déroule alors les *antidora* : « il s'agit de ces choses qui, dans la civilité humaine, relèvent de la grâce et de l'urbanité, c'est-à-dire, de celles qui ne sont pas faites par obligation, mais sont habituellement données gratuitement »⁷⁴. Urbanité et civilité : nous sommes dans un domaine qui se tient à l'écart de l'exigence de charité aussi bien que des rapports de droit civil, un domaine aux frontières à présent mieux tracées qui n'interdisent pas qu'y circule de la valeur, à condition que cette valeur s'efface sous le geste qui la donne. À ce titre, les *antidora* ne sont pas l'expression mystérieuse d'une anthropologie avec laquelle nous n'aurions plus rien de commun. Pour ne donner qu'un moment du long parcours qu'il y aurait à considérer pour faire apparaître cette distinction comme l'une des conditions de possibilités de la genèse d'un champ économique, on peut signaler le visage qu'elle prend chez David Hume.

73 PETRUS JOAHNNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen ed., Quaracchi, 1924, t. 2, p. 321 : « ... naturaliter unusquisque sentit se obligatum ad gratias agendas benefactoribus suis. Et tamen, ubi non est libertas, nulla est ratio gratitudinis aut ingratiudinis, cum nihil possit dari aut rependi gratis ab eo qui nullam habet libertatem in actionibus suis ».

74 Dominicus SOTO, *De iustitia et iure*, Lugduni, apud heredes Iacobi Unctae, 1559, p. 387 : *loquitur de his qua in humana ciuilitate ad gratiam et urbanitatem pertinent, videlicet, quae sub obligationem non veniunt, sed solent dari gratis.*

Décrivant l'instauration des conventions fondatrices qui permettent de socialiser les passions égoïstes, Hume prend garde de rappeler que si les contrats et la monnaie rendent possibles un commerce intéressé, qui permet de rendre service à autrui sans lui porter de réelle affection, en n'y recherchant que son propre avantage, et si ce commerce prend une place prédominante dans la société, il ne fait pas disparaître un autre commerce désintéressé, « la relation plus généreuse et plus noble de l'amitié et des bons offices »⁷⁵. La transformation du vocabulaire fait apparaître la mutation qui s'est jouée au XVIIe siècle autour de la figure de l'amour-propre (comprise dans un sens et chargé d'un poids rigoureusement inversés par rapport à l'usage augustinien médiéval). Participant encore de la sémantique d'une affectivité fondatrice du lien social, elle a permis d'assurer la promotion des intérêts personnels comme vecteur de la socialisation, qui apparaissent à visage découvert au siècle suivant⁷⁶. De ce point de vue, le déplacement qu'opère Adam Smith, en pensant d'emblée une socialisation par les seuls intérêts, peut se comprendre comme passage dans l'implicite du «commerce désintéressé» qui constituait encore chez Hume l'envers nécessaire des rapports intéressés - de ce qui continue, bien après l'émergence d'une pensée du marché fondateur, à constituer une dimension première de l'expérience sociale. Pour n'être plus immédiatement conceptualisable par les sciences sociales, elle n'en demeure pas moins ce qui nous permet de vivre dans un monde dans lequel autrui nous précède toujours, et nous rend ce monde habitable. Cet aperçu très sommaire permet de restituer la place qu'il y aurait à accorder aux thèmes de l'amitié et de la gratitude dans une véritable généalogie de la pensée économique⁷⁷. À ce titre, les gloses anodines d'Alanus et Tancrède mériteraient d'en être considérées comme une source importante.

75 David HUME, *A Treatise of Human Nature, being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects*, Londres, 1886, repr. Aalen, Scientia, 1964, t. 2, p. 289 : *But tho' this self-interested commerce of men begins to take place, and to predominate in society, it does not entirely abolish the more generous and noble intercourse of friendship and good offices. I may still do services to such persons as I love, and am more particularly acquainted with, without any prospect of advantage [...] In order, therefore, to distinguish those two different sorts of commerce, the interested and the disinterested, there is a certain form of words invented for the former, by which we bind ourselves to the performance of any action. This form of words constitute what we call a promise, which is the sanction of the interested commerce of mankind.*

76 Albert O. HIRSCHMANN, *Les passions et les intérêts. Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1980.

77 C'est ce qu'avait déjà bien noté Benjamin NELSON, *The Idea of Usury, op. cit.*