



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale  
du Canada

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

*Your file* *Votre référence*

*Our file* *Notre référence*

## NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

## AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

Université d'Ottawa

**LES FONDEMENTS DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE  
CHEZ THOMAS D'AQUIN**

par

André Descôteaux

Département de Philosophie

Thèse présentée à l'École des études supérieures  
et de la recherche  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès Arts (M.A.)  
en philosophie

© André Descôteaux, Ottawa, Canada, 1993



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale  
du Canada

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

*Your file* *Votre référence*

*Our file* *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège sa thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

ISBN 0-315-85854-0

Canada



**UNIVERSITÉ D'OTTAWA**  
**UNIVERSITY OF OTTAWA**

## REMERCIEMENT

Cette thèse a été menée sous la direction de M. CARLOS BAZAN, Doyen de la Faculté des Arts et Professeur titulaire de philosophie à l'Université d'Ottawa.

Tout au long de ce travail, nous avons pu bénéficier des judicieux conseils de monsieur Bazan.

Nous lui réitérons ici l'expression de toute notre gratitude.

## TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION .....	1
1.0 CONTEXTE SOCIAL	
ÉMERGENCE D'UNE NOUVELLE SOCIÉTÉ .....	5
1.1 D'une société à l'autre .....	5
1.1.1 Première période .....	5
1.1.2 Deuxième période .....	7
1.1.2.1 Une nouvelle économie .....	7
1.1.2.2 La ville .....	9
1.1.2.3 Nouvelle composition sociale .....	11
1.1.2.4 La pauvreté .....	12
1.2 Refus de l'Église .....	14
1.2.1 L'ordre ancien .....	14
1.2.2 Cîteaux .....	16
1.3 Le défi relevé:	
les mendiants .....	18
1.3.1 Religieux dans la ville .....	19
1.3.2 Pastorale nouvelle .....	20
1.3.2.1 Spiritualité nouvelle .....	20
1.3.2.2 Présence intellectuelle nouvelle .....	22
1.3.3 Idéologie .....	24
2.0 LES SOURCES .....	26
2.1 Aristote .....	26
2.1.1 Livre I .....	27
2.1.2 Livre II .....	30
2.2 Les Pères de l'Église .....	33
2.2.1 Projet de Dieu .....	34
2.2.2 «Tout en commun» .....	35
2.2.3 Valeur des biens .....	37
2.2.4 Autarcie .....	38
2.2.5 Propriété privée .....	38
2.2.5.1 Condamnation de la richesse .....	39
2.2.5.2 Origine peccamineuse de la propriété privée .....	41
2.2.5.3 Conséquences du régime de propriété privée .....	42
2.2.6 Transmission de la tradition patristique au Moyen-Age .....	43

2.3	Prédécesseurs et contemporains .....	45
2.3.1	Une certaine mutabilité du droit .....	45
2.3.2	Huguccio .....	47
2.3.3	Guillaume d'Auxerre .....	48
2.3.4	L'entrée en scène des mendiants .....	51
2.3.4.1	Les Franciscains:	
	Alexandre de Halès .....	51
2.3.4.2	Les Dominicains:	
	Albert le Grand .....	52
3.0	<i>DOMINIUM</i> .....	56
3.1	Le monde appartient à Dieu .....	57
3.1.1	Dieu créateur .....	57
3.1.2	Dieu fin de l'univers .....	62
3.1.3	Providence et gouvernement divins .....	65
3.2	Le monde appartient aussi à l'homme .....	67
3.2.1	Argumentation théologique .....	68
3.2.2	Argumentation philosophique .....	69
3.2.2.1	L'homme dans la création .....	69
3.2.2.2	L'homme, fin des êtres inférieurs .....	74
3.2.2.3	L'homme, ministre de la Providence .....	79
3.2.2.4	L'homme, microcosme .....	84
3.2.2.5	Justice distributive de Dieu .....	86
3.3	La notion de <i>dominium</i> .....	89
3.3.1	Notion analogique .....	90
3.3.2	L'usage .....	102
3.3.3	<i>Dominium, Possessio, Proprietas</i> .....	106
3.4	Autres caractéristiques du <i>dominium</i> .....	110
3.4.1	Limites .....	110
3.4.2	Son étendue .....	113
4.0	LE DROIT A LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE .....	117
4.1	Justification de la propriété privée .....	119
4.1.1.	<i>Potestas procurandi et dispensandi</i> .....	120
4.1.1.1	<i>Procurare</i> .....	120
4.1.1.2	<i>Dispensare</i> .....	124
4.1.2	Argumentation .....	130
4.1.2.1	Q. 66, A. 2 .....	130
4.1.2.2	Commentaire sur les Politiques d'Aristote .....	136
4.1.2.3	La famille et le droit à la propriété .....	140
4.1.3	Nécessité de la propriété privée .....	141

4.1.4	La propriété privée et l'état d'innocence .....	142
4.2	L' <i>usus</i> et fonction sociale de la propriété .....	145
4.2.1	<i>Usus vs potestas procurandi et dispensandi</i> .....	146
4.2.2	La fonction sociale de la propriété .....	151
5.0	LE CARACTERE NATUREL DU DROIT A LA PROPRIÉTÉ .....	158
5.1	La loi naturelle .....	158
5.1.1	La loi .....	159
5.1.2	La loi éternelle .....	160
5.1.3	La loi naturelle .....	161
5.2	Le droit naturel .....	173
5.3	Le cas d'extrême nécessité .....	179
CONCLUSION .....		181
BIBLIOGRAPHIE .....		194

## INTRODUCTION

La présente étude se propose d'examiner succinctement les fondements du droit à la propriété privée chez Thomas d'Aquin. Puisque nous nous intéressons aux fondements de la pensée de l'Aquinate sur ce sujet, il ne s'agira pas seulement de présenter sa position sur la propriété privée mais d'en dégager la justification qu'il présente. La structure même de la position telle qu'il l'établit dans la *Somme Théologique* appelle un élargissement de la question en considérant le rapport de l'homme aux biens extérieurs. Avant de discuter d'un mode quelconque d'appropriation, Thomas d'Aquin se demande s'il est légitime pour l'homme de posséder des biens extérieurs. C'est ainsi, qu'il nous faudra traiter de ce que Thomas d'Aquin appelle le «*dominium*».

Étudier les fondements de la pensée d'un auteur sur un sujet particulier peut signifier également examiner les sources sur lesquelles il s'appuie ou par rapport auxquelles il se situe. Ainsi, tâcherons-nous d'établir un bref panorama des principales positions sur la question de la propriété privée chez Aristote, les Pères de l'Église et certains canonistes ou théologiens, précédant ou contemporains de Thomas d'Aquin. Il nous sera alors possible de mieux situer ce dernier à l'intérieur du débat sur le caractère naturel du droit à la propriété. Car, à cette

époque, il y avait débat, d'autant plus qu'une nouvelle société émergeait: s'amorce alors, en effet, le mouvement d'où naîtra la bourgeoisie. Il va sans dire qu'au coeur de toutes les préoccupations éthiques relatives à la nouvelle dynamique économique se trouve la question du droit à la propriété privée. A cause de l'importance des bouleversements sociaux qui marquèrent le Moyen Age, il nous est apparu absolument nécessaire de consacrer une partie de cette étude au contexte économique, social et religieux dans lequel a vécu Thomas d'Aquin.

Ainsi, dans un premier temps, nous intéresserons-nous à cette question, pour ensuite aborder les sources qui soutiennent le problème du droit à la propriété privée. De là, nous traiterons de la conception de Thomas d'Aquin sur le rapport de l'homme aux biens extérieurs, donc du *dominium*. Cette question complexe comporte l'examen du rapport du monde créé à Dieu, à sa providence, à son gouvernement, de la place de l'homme dans la création et du type de maîtrise que l'homme peut exercer sur les biens extérieurs. Nous présenterons ensuite la position de Thomas d'Aquin sur la possibilité pour l'être humain de posséder en propre des biens extérieurs pour finalement discuter du caractère naturel de ce droit à la propriété privée.

Dans ce travail, notre point de départ sera toujours la perspective présentée dans la *Somme Théologique* et plus

particulièrement à la question 66 de la *Secunda Secundae*, où Thomas d'Aquin, discutant de la question du vol et de la rapine, traite du problème de la propriété privée. Certes, de là nous nous référerons à d'autres questions dans la Somme ou à d'autres oeuvres, particulièrement la *Somme Contre les Gentils* et le *Commentaire sur les Politiques d'Aristote*, mais notre but sera alors de mieux comprendre, compléter ou expliciter la pensée de Thomas d'Aquin exprimée dans cette question de la Somme.

Il va sans dire que ce sujet est très vaste et exigerait une présentation beaucoup plus fouillée que la nôtre. Nous aurions pu étudier dans le détail un point particulier, mais nous avons préféré opter pour une perspective plus large avec les inconvénients qu'elle comporte. Il va sans dire que certaines questions d'interprétation litigieuses ne trouveront pas dans ce travail une réponse définitive. Tel n'est pas l'objectif que nous poursuivons. Nous tenterons à tout le moins de dégager les principales articulations de la pensée de Thomas d'Aquin sur cette question.

Il convient, avant de commencer, de souligner une difficulté que nous avons rencontrée: plusieurs interprètes de la pensée de Thomas d'Aquin essaient de concilier la position de ce dernier avec celle de Léon XIII exprimée dans l'encyclique *Rerum Novarum*. Ce n'est que récemment que certains auteurs, et ils sont peu nombreux, se permettent de

se dégager de cette problématique. Il en a été de même avec les Pères de l'Église, le débat étant alors marqué, chez certains patrologues, par une polémique avec les marxistes sur la question de la présence de l'idée de la mise en commun des biens chez les Pères de l'Église.

## 1.0 CONTEXTE SOCIAL: ÉMERGENCE D'UNE NOUVELLE SOCIÉTÉ

Dans cette première section, nous nous proposons d'examiner le contexte social, économique, religieux et idéologique dans lequel se situe la pensée de Thomas d'Aquin. Ce bref rappel historique permettra non seulement de constater que les questions d'éthique économique revêtaient pour cette époque une pertinence toute particulière mais encore de mieux comprendre la réflexion de Thomas d'Aquin.

### 1.1 D'une société à l'autre

Bien qu'il soit difficile d'établir le moment précis où le monde latin médiéval entreprit, vers le XI<sup>e</sup> siècle, un mouvement de croissance qui lui permit de sortir de son sous-développement, le Moyen-Age a connu deux périodes bien différentes, la seconde se caractérisant entre autres par la renaissance de villes, l'émergence d'une classe marchande et la production de biens manufacturés. Si cette croissance ne fut pas rapide, elle fut cependant irréversible et fut qualifiée par certains historiens de «révolution commerciale».

#### 1.1.1 Première période

S'il faut éviter, selon certains historiens, de décrire la période s'échelonnant du Ve s. au début du XI<sup>e</sup> en termes

catastrophiques, il n'en demeure pas moins que comparativement au monde islamique et à l'empire de Byzance, le monde latin constitue une zone sous-développée, marquée par les luttes politiques et l'insécurité collective.

Après l'établissement des Germains en Occident, l'Eglise entreprit un processus de christianisation. En fait,

the first feudal age is a dialogue between these recently settled nominally Christian, and slightly Romanized Germanic peoples of Western Europe, and their non-Christian attackers: the Vikings, the Magyars, and the Moslems.<sup>1</sup>

Quant à l'économie, l'historien Little considère que, dans les siècles postérieurs aux migrations germaniques, celle-ci peut être comprise grâce au modèle anthropologique de l'échange de présents. Dans une telle économie,

goods and services are exchanged without having specific, calculated values assigned to them. Prestige, power, honour, and wealth are all expressed in the spontaneous giving of gifts; and more than just expressed: these attributes are attained and maintained through largess. The act of giving is more important than the thing given.<sup>2</sup>

Cette économie est essentiellement agricole, repliée sur elle-même avec peu d'échanges commerciaux tant à l'intérieur qu'avec le monde extérieur, suffisant à peine à nourrir toute la population. Toutefois, on observe ici et là, et plus

---

<sup>1</sup> Lester K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Londres, 1978, pp. 6-7.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 4.

particulièrement dans les monastères disposant de moyens pour cultiver la terre efficacement, l'apparition de l'échange en vue du profit. Mais voilà qu'au tournant du millénaire un accroissement de l'activité économique est perceptible.

### 1.1.2 Deuxième période

#### 1.1.2.1 Une nouvelle économie

Un accroissement de la population peut être observé à partir du Xe siècle<sup>1</sup> entraînant la mise en culture de nouvelles terres. Ces changements démographiques furent accompagnés de variations climatiques sensibles<sup>2</sup> favorisant la production agricole. En outre, de nouvelles techniques agricoles (système triennal de culture, utilisation du cheval) alliées à l'amélioration des instruments aratoires (charrue munie d'un roue, nouveaux attelages, etc.) permirent l'apparition de surplus de production. Ce surplus eut de nombreuses conséquences. Tout d'abord il permit de libérer une partie de la population pour se consacrer à d'autres tâches que la culture du sol: commerce, fabrication,

---

<sup>1</sup> Jean Gimpel dans son ouvrage *La Révolution industrielle du Moyen Age*, coll. Points - Histoire, Paris, 1975, p. 77 présente les données suivantes sur l'accroissement de la population en Europe des années 1000 à 1300.

1000	42M	1050	46M	1100	48M	1150	50M
1200	61M	1250	69M	1300	73M		

<sup>2</sup> Le climat de l'Angleterre, par exemple «était plus sec et plus doux aux environs de l'An mil qu'au XXe s., au point que la vigne a pu y être cultivée intensément» Jean Gimpel, *op. cit.*, p. 48.

enseignement. En outre, ce surplus entraîna le désir de l'échanger pour d'autres biens, en particulier des biens de luxe.

Des innovations technologiques dans le secteur manufacturier contribuèrent à cette expansion économique. L'introduction de l'arbre à cames, dans les fabriques de textile, a entraîné la mécanisation de plusieurs opérations exécutées jusque là manuellement<sup>1</sup>. Quant à l'industrie sidérurgique, la force hydraulique libéra les forgerons du travail de l'enclume et augmenta le rendement. De nouveaux soufflets mus par la force hydraulique permirent d'élever la température dans les fours à 1500°C, point de fusion du fer. Les premiers véritables hauts fourneaux datent de la fin du XIVE siècle.

Le commerce des villes italiennes, tel Venise, avec l'Orient joua un rôle essentiel dans le développement économique. Venise était au coeur d'un système d'échange d'épices et de biens de luxe (soierie, ivoire) provenant de l'Orient et de produits bruts occidentaux. A cet égard, les Croisades stimulèrent la demande de ces biens. Avec l'affaiblissement de l'Islam, les villes italiennes devinrent de plus en plus maîtresses de la Méditerranée,

---

<sup>1</sup> «Dans un moulin à foulon mécanisé un seul homme pouvait remplacer jusqu'à quarante ouvriers foulons.» *Ibid.*, p.20.

permettant ainsi des voyages et des approvisionnements plus surs.

Vers la fin du XI<sup>e</sup> s. l'Europe, n'étant plus sujette aux pillages étrangers, pouvait entrer dans un système d'échange où l'argent jouerait un rôle de premier plan.

Les échanges commerciaux prenant de plus en plus d'envergure, les marchands durent amasser le capital et essayer de répartir le risque. Ainsi se développèrent les banques et différents types d'associations, de compagnies.

Bloch's assertion that the middle of the eleventh century marked a turning point can thus still be instructive if, like all such abstractions, it is used with restraint. This turning point marked the end of the invasions in Europe, with their accompaniment of pillage and ostentatious redistribution. It marked the emergence of a wholly different attitude, one that calculated values to see whether any particular activity or transaction would be profitable. It marked the promotion of commerce and industry from their status as marginal activities to the level of key elements in European economic life. Finally, it marked the recognition and use of money as tool instead of as treasure, the release of new types and of vast quantities of specie into circulation, and the appearance of new techniques for the expeditious handling of money.<sup>1</sup>

#### 1.1.2.2 La ville

Les anciennes villes romaines n'étaient pas complètement disparues après les migrations germaniques, mais leur

---

<sup>1</sup>Lester K. Little, *op. cit.*, p. 18.

population avait grandement diminué, plusieurs d'entre elles n'étant réduites qu'à n'être qu'une coquille plus ou moins vide. Avec le développement de l'industrialisation et du commerce, même si l'économie demeurait pour une très grande part dépendante de l'agriculture, les villes connurent un véritable essor.

Alors que dans la première période du Moyen Age, les gens vivaient dans des communautés plutôt petites où tous se connaissaient et où régnait une unité autour de l'église, la population urbaine connut, dans la deuxième période du Moyen Age, un accroissement extraordinaire estimé à environ 300%.

On retrouve alors dans la ville des notaires, des avocats, des marchands, des professeurs, des amuseurs, des fonctionnaires et plusieurs types d'artisans. La ville permet également déjà un certain anonymat. Des associations naissent dans le but de protéger les intérêts économiques de leurs membres tout en leur donnant une identité et leur assurant une certaine sécurité<sup>1</sup>.

C'est dans la ville que naîtra une nouvelle forme d'enseignement: l'université. Non seulement l'expansion économique permit l'avènement d'une nouvelle classe

---

<sup>1</sup> La croissance des villes était favorisée par les rois qui, en leur conférant des chartes, affirmaient leur pouvoir face aux seigneurs féodaux. Les villes ont été des instruments d'affirmation du pouvoir royal.

intellectuelle mais encore les besoins éducatifs furent différents de ceux de l'époque précédente. Le savoir ne vise plus la préparation à la vie monastique.

Nous voilà bien loin du personnel de l'école monastique, qui, pour l'amour de Dieu, sans hâte, sans ambition, sans souci du lendemain, préparait le jeune moine à la lecture de la Bible et au service divin.<sup>1</sup>

La structure même des écoles urbaines est marquée par la nouvelle organisation urbaine: corporations et magistratures municipales.

A eux seuls et du dehors la libre association et le régime électif suffisent à révéler combien, dans ces collèges universitaires, nous sommes loin des antiques écoles monastiques, encloses dans leur domaine, liées à un peuple immobile, gouvernées par le paternalisme abbatial, solidaires en un mot de cette féodalité majestueuse où le monachisme avait trouvé sa base terrestre.<sup>2</sup>

### 1.1.2.3 Nouvelle composition sociale

Du propriétaire foncier le leadership économique passe au marchand. Est-ce à dire que les marchands constituent la classe sociale la plus riche, la plus puissante et la plus prestigieuse? Il ne faut pas oublier que l'agriculture est demeurée l'occupation de la très grande majorité de la population. Toutefois, c'est cette nouvelle classe de marchands, d'artisans, d'industriels qui constitue le vecteur

<sup>1</sup> Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris et Montréal, 1950, p. 16.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 14-15.

dynamique de l'évolution de la société. Comme le souligne avec justesse M.-D. Chenu,

avec l'extension du commerce, la circulation de l'argent, la reprise du trafic méditerranéen, l'essor des nouvelles techniques, la spécialisation du travail, l'accroissement rapide de la population, se sont peu à peu constituées les agglomérations urbaines dans lesquelles une classe nouvelle, parvenue à maturité, avait conquis ses franchises, libertés personnelles, libertés civiques, libertés foncières, hors d'une économie domaniale allant de pair avec le servage individuel et l'interdiction du droit d'association. L'autorité n'est plus liée à la possession du sol, non plus que les valeurs économiques, et la sélection des élites se fait hors d'une aristocratie foncière dans un brassage où l'artisan et le commerçant prennent leur chance; car le travail n'est plus une fonction inférieure, mais le moyen d'une promotion.<sup>1</sup>

#### 1.1.2.4 La pauvreté

Nous ne saurions terminer ce portrait des changements structuraux survenus à cette époque sans parler d'un problème d'une grande acuité: la pauvreté. Il faut se garder de toute illusion, lorsqu'il est question de développement social, économique. Tous n'en ont pas profité également.

Selon Michel Mollat, jusqu'au début du XIIe siècle, la pauvreté est d'abord intégrée à une vision religieuse du monde. Elle ne constitue pas un problème social, mais une condition personnelle. Comme la maladie, elle est permise par Dieu. Elle est alors pour le pauvre et son bienfaiteur une occasion de progresser vers son salut. «Dans une société

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 14.

rurale, caractérisée par la vigueur des liens de solidarités familiales et villageoises, où la pénurie était un sort partagé, les pauvres ne constituaient pas un groupe distinct.»<sup>1</sup>

Toutefois, les bouleversements économiques et sociaux engendrèrent un nouveau type de pauvreté: la pauvreté urbaine marquée par «le dénuement, l'incapacité d'en sortir, le nombre, parfois l'anonymat»<sup>2</sup>. Ainsi peut-on parler de la ville «fabricante et refuge de pauvres»<sup>3</sup>.

Le nombre croissant des pauvres, la diversité de leur sort résultaient de faits attestés par une documentation abondante diverse: hausse des prix et insuffisance des salaires, chômage, sous-alimentation, incapacité fiscale d'un grand nombre, démembrements de fortunes, développement des institutions d'assistance, multiplicité des mendiants et des vagabonds, et en fin de compte, aggravation de la criminalité. L'enrichissement - si l'on peut dire - du vocabulaire désignant les pauvres et les états de pauvreté est un signe de la prolifération de la misère, mais aussi de graves confusions. La similitude et l'analogie des noms et des adjectifs appliqués aux vrais pauvres et aux classes dangereuses en dit très long sur la compromission des premiers avec les seconds. [...] Il était trop tôt pour que les esprits prennent conscience des données économiques de problèmes sociaux.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Michel Mollat, «Les pauvres et la société médiévale» Rapport au XIIIe congrès international des Sciences Historiques, Moscou 1970 dans *Études sur l'économie et la société de l'Occident médiéval XIIe-XVe s.*, Londres, 1977, p. XV-79.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. XV-79.

<sup>3</sup> Michel Mollat, «Pauvres et pauvreté dans le monde médiéval» Atti del II Convegno Internazionale Assise 1974. Assise 1975 dans *Études sur l'économie et la société de l'Occident médiéval XIIe-XVe s.*, London, 1977, p. XIX-85.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. XIX-86.

Il ne faut donc pas s'étonner des discussions théologiques et canoniques sur le vol de l'affamé. Elles se réfèrent à des situations bien concrètes auxquelles est confrontée la nouvelle société. C'est d'ailleurs lors du traitement de cette question que l'on retrouve l'exposé de Thomas d'Aquin sur la propriété privée. Ce dernier fait d'ailleurs allusion à la situation dramatique de son époque à cet égard: «comme il y a beaucoup de miséreux et qu'une fortune privée ne peut venir au secours de tous» (ST, II-II, 66, 7, rép.).

## 1.2 Refus de l'Église

Comment l'Église, qui était parfaitement intégrée à la société féodale, a-t-elle réagi à ces bouleversements sociaux? Telle est la question que nous aimerions aborder dans les deux prochaines sections. Nous commencerons par examiner rapidement une première attitude de résistance si ce n'est de rejet.

### 1.2.1 L'ordre ancien

L'Église était à ce point intégrée au système féodal, caractéristique de la première période du Moyen Age, que M.-D. Chenu a pu écrire:

Depuis trois siècles, l'Église avait pris à son compte l'effort grandiose d'organisation qui, du chaos des

invasions barbares, avait abouti à la féodalité. Elle avait donné son âme à une économie domaniale où le monastère était la réplique religieuse du château seigneurial, et récemment encore Cîteaux, tout en renonçant aux bénéfices féodaux, avait renouvelé cette alliance avec la terre. [...] Bref, l'Église était devenue le support et la garante d'une société dont elle était alors la première bénéficiaire: ce faisait une belle Chrétienté.<sup>1</sup>

La société féodale comportait trois catégories de personnes: les priants, les combattants, les travailleurs. L'ordre des priants était perçu comme l'idéal. Il était reconnu que la voie la plus sûre vers le salut éternel consistait dans l'observance de la Règle de Benoît.

Non seulement les monastères jouissaient-ils de la générosité, dans cette économie d'échange de présents, des autres ordres mais encore par les terres qu'ils possédaient ils s'étaient assurés une position économique privilégiée. Il s'ensuit que les bouleversements économiques et sociaux n'étaient pas sans provoquer des réticences chez cette élite, d'autant plus que les monastères étaient situés en dehors des villes, le fer de lance du développement social, économique et culturel.

En outre, les changements de société s'accompagnèrent inévitablement d'un changement dans l'ordre moral. De nouveaux problèmes se posèrent au point que la morale ancienne n'arrivait plus à apporter des solutions

---

<sup>1</sup> Marie-Dominique Chenu, *S. Thomas d'Aquin et la théologie*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1959, pp. 6 et 8.

acceptables. «The received tradition was in fact biased against all the main elements of the new economy: against cities, against money, and against the urban professions.»<sup>1</sup> Les Pères de l'Église les plus sévères condamnaient le profit comme motif d'agir. Alors que l'Évangile propose un Dieu faisant lever son soleil sur tous, providant pour toutes ses créatures, où la loi morale repose avant tout sur l'amour mutuel, quelle place réservée à une activité humaine qui cherche à combler efficacement les besoins matériels tout en générant un profit, profit réalisé aux dépens de l'autre? Il ne faut donc pas se surprendre de retrouver dans le *Decretum* de Gratien: «quia difficile est inter ementis vendentisque commercium non intervenire peccatum» (*Decretum* de pen., dist. V, c.II)<sup>2</sup> et le dicton «Mercator vix aut nunquam potest Deo placere» (*Decretum*, Ia pars, dist. LXXXVIII, c.XI)<sup>3</sup>. Ainsi surgirent de sérieuses tensions entre d'une part la morale, la théologie, la religion et, d'autre part, le comportement, la société et la vie elle-même.

### 1.2.2 Cîteaux

A cet égard, la fondation des Cisterciens est très éclairante. Le mouvement de réforme issu de Bernard de Clairvaux est à la fois un rejet de la ville et du vieux monastère. Il cherche à éviter les compromis de ce dernier

<sup>1</sup> Lester K. Little, *op. cit.*, p. 35

<sup>2</sup> *Corpus Juris Canonici*, Liepzig, 1922, I, col.1240.

<sup>3</sup> *Ibid.*, I, col. 308.

tout en évitant les problèmes de l'urbanité. Leur constitution prévoit la construction de leurs abbayes loin des villes et des châteaux. Ainsi allèrent-ils s'installer dans de nouvelles terres qu'ils défrichèrent et cultivèrent. «In an expanding society this was where the future lay. Economically therefore, contrary to all expectations, the Cistercians represented a move in the right direction.»<sup>1</sup>

Alors que les anciens monastères bénédictins encourageaient les dépenses somptuaires en vue de la liturgie, de la beauté de l'abbaye, les cisterciens privilégièrent la simplicité de l'architecture, de la liturgie et des autres aspects de la vie monastique. Les Cisterciens mirent fin à cette attitude. Mais, ils furent confrontés à une conséquence inattendue.

They were faced with the problem of unexpendable surplus. Almost of necessity they were driven to spend the surplus which they could not devote to present needs and adornments on the improvement and increase of their estates. [...] They had no intention on leading the way in agrarian improvement. [...] They offended against the unwritten law of aristocratic society that he to whom much is given must spend much, without hoping for any return except the greater glory of his name. [...] They became rich because they renounced the glory of riches, and powerful because they invested wisely.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Richard W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, coll. The Pelican History of the Church, England, 1970, p. 255.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.260.

Non seulement Bernard de Clairvaux incita ses fils à fuir la ville mais s'éleva avec force contre la nouvelle manière d'enseigner dans les villes.

Lors donc que saint Bernard, dans une apostrophe fameuse, avait sévèrement tancé les étudiants de Paris, ce n'était pas seulement l'effet d'un rigorisme moral condamnant les désordres coutumiers de la jeunesse, c'était la réaction d'un idéal religieux scandalisé d'une suprême compromission avec le monde: le consentement à ses évolutions, la «profanation» de la culture même de l'esprit. [...] L'école, la véritable école, c'était «l'école du service divin». [...] L'essor des écoles urbaines, par leur concurrence spirituelle plus encore que par leur pédagogie, avait fait tourner la comparaison en antinomie: le moine devait les fuir, voire même se faire gloire de n'avoir pas circulé, tel Abélard, de ville en ville, en quête de science et de culture, au gré des chaires fameuses.<sup>1</sup>

### 1.3 Le défi relevé: les mendiants<sup>2</sup>

*Bernardus valles, montes Benedictus amabat,  
Oppida Franciscus, celebres Dominicus urbes.*

Si en 1202, Leonardo Fibonacci, dans son ouvrage *Liber Abaci*, introduit une nouvelle manière de calculer et enseigne aux marchands et banquiers comment calculer les prix et les profits, cinq ans plus tard, François d'Assise rejettera tous ses biens, pour se réfugier nu dans les bras de son évêque et épouser Dame Pauvreté. Quant à Dominique de Guzman, il se rend compte que la prédication lourde et officielle des

---

<sup>1</sup> Marie-Dominique Chenu, *S. Thomas d'Aquin et la théologie*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1959, p. 24-25.

<sup>2</sup> Pour comprendre la naissance des ordres mendiants, il aurait fallu consacrer un long développement sur les différents mouvements laïques de prédication qui surgirent à cette époque. Mais nous essayons dans cette section de nous limiter aux aspects les plus importants.

prélats, fussent-ils cisterciens, ne donne aucun résultat auprès des Cathares. Ce n'est qu'en reprenant la *Vita Apostolica*, dans la pauvreté, que le message orthodoxe pourra devenir crédible.

### 1.3.1 Religieux dans la ville

Même si les débuts des ordres mendiants, les mineurs et les prêcheurs, furent bien différents, tous deux se donnèrent la vocation de la prédication en particulier dans les milieux urbains. Certes, les péchés traditionnels du monde rural subsistaient toujours, mais il y avait maintenant les villes avec des valeurs nouvelles, et aussi ses péchés propres, comme le dit Jacques le Goff.

Pire même, la ville est souvent hérétique, la vague des contestations hétérodoxes [...] menace le christianisme officiel. Le clergé séculier, insuffisant en nombre, instruction et bonnes moeurs, le monachisme dominé par le mépris du monde, l'idéologie de la solitude, l'absorption dans le contexte féodal sont impuissants. A la nouvelle société urbaine il faut un apostolat nouveau. Ces nouveaux apôtres, ce seront les frères mendiants.<sup>1</sup>

Ainsi, les Dominicains, avec plus de résolution, et les Franciscains décident de s'établir dans les villes. Humbert de Romans, maître général des dominicains de 1254 à 1263, justifie la présence urbaine des frères de la manière suivante:

---

<sup>1</sup> Jacques Le Goff, «Les ordres mendiants au Moyen Age», dans *L'Histoire*, no 22, avril 1980, p. 46.

1. In civitatibus sunt plures quam in aliis locis, et ideo melius est ibi predicare quam alibi;
2. ibi sunt plura peccata;
3. Item minora loca, quae sunt circa civitates, magis conformantur civitatibus quam e converso, et ideo fructus praedicationis, qui fit in civitate magis derivatur ad ista loca quam e converso, et ideo magis conandum est facere fructum per praedicationem in civitatibus quam in aliis locis minoribus.<sup>1</sup>

Cette présence des frères dans les villes n'est pas attribuable au hasard, mais le fruit d'une volonté bien arrêtée. L'emplacement des différents couvents indique également qu'une véritable planification est à l'origine du choix des sites et des lieux.

### 1.3.2 Pastorale nouvelle

Les nouveaux frères investissent les villes pourvus d'une nouvelle stratégie. Ils adoptèrent une approche pastorale nouvelle, sachant intégrer certains éléments de la tradition et nouveautés populaires.

#### 1.3.2.1 Spiritualité nouvelle

Les frères recoururent à la prédication et à la pénitence comme moyens privilégiés de leur approche pastorale. La classe dominante des villes, composée de

---

<sup>1</sup> Humbert de Romans, *De eruditione Praedicatorum*, livre II, de modo prompte cudendi sermones circa omne hominum genus, cité par J. Le Goff, «Ordres mendiants et urbanisation», dans *Annales Économies Société Civilisations*, 25e année, no 3, mai-juin 1970, p. 930.

marchands, banquiers, avocats, maîtres, négociaient, argumentaient, écrivaient et essayaient de convaincre. Les auditoires urbains portaient des questions qu'ils voulaient entendre débattre. «Urban audiences wanted to hear speakers; they sought to be convinced. [...] Urban society fostered a need for a spirituality that would express itself in speech. While the masters lectured and disputed, the merchants hawked.»<sup>1</sup> Ainsi les frères non seulement prirent la parole, mais n'hésitèrent pas à débattre avec les hérétiques. Dans la confession, ils entraient en quelque sorte en négociation avec le pénitent «to determine, through a series of questions and responses, the relative seriousness of the fault and hence the appropriate harshness of the penance.»<sup>2</sup>

Les frères n'hésitèrent pas non plus à recourir au vocabulaire du marché, une langue urbaine<sup>3</sup>. Ils reprurent également la formule des associations de laïques permettant ainsi à ces derniers de mener une vie religieuse de qualité. Ils introduisirent ou promurent des formes de dévotion tels la procession et le rosaire.

---

<sup>1</sup> Lester K. Little, *op. cit.*, pp. 198-199.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>3</sup> «The sermons of Anthony of Padua were laced with references to the types and places of work familiar to his hearers: pharmacists, shops in the square, usurers, mercenaries, metalworkers, and merchants. St Bonaventure, too, occasionally used a commercial vocabulary, as when he argued for the usefulness of the friars, characterizing them as trustees for the Christian people, who are like debtors, and whose debt the friars try to pay off—or at least reduce.» Lester K. Little, *op. cit.*, p. 200.

### 1.3.2.2 Présence intellectuelle nouvelle

Dès 1217, quelques années à peine après la fondation des prêcheurs, Dominique envoya ses frères dans les villes qui décidèrent d'oeuvrer, dans le cas de Paris et de Bologne, dans les universités. Ils seront rapidement suivis par les mineurs. Ils y entrèrent comme professeurs et comme étudiants<sup>1</sup>. Les mendiants seront alors dans les universités au coeur des débats.

By going to the universities, by recruiting in the universities, by establishing programmes of study there for their members, and by taking up teaching posts in the universities, the friars put the new religious movement on a firm - and very particular - educational footing.<sup>2</sup>

Il s'est alors agi pour eux de réconcilier la foi avec la vie telle qu'elle apparaissait dans ses nouvelles formes et donc de trouver une réponse aux problèmes posés par l'existence de la propriété privée et du prêt, l'établissement du juste prix, la nécessité des tarifs professionnels, etc. Notre mémoire vise justement à montrer comment un prêcheur, Thomas d'Aquin, a abordé la question de la propriété privée par rapport, en particulier, à la position jusqu'alors soutenue.

---

<sup>1</sup> Il est à noter que l'entrée des mendiants à l'Université de Paris, vers 1229, ne fut pas facile. Ils profitèrent de la grève des professeurs. Les relations entre les mendiants et les séculiers ont été difficiles, pensons aux réticences à accorder la maîtrise aux jeunes Thomas et Bonaventure.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 176.

Ces nouveaux théologiens abordèrent ces questions économiques, il va sans dire, du point de vue qui était le leur, celui de la théologie, plus spécifiquement celui de la morale. A cet égard, la question de la propriété privée est justement au coeur de cette nouvelle éthique. Ce n'est qu'une fois que le droit à la propriété est établi qu'il est possible de discuter d'échange, de vente, de prêt, de location. Même si ces théologiens en fait ne possédaient rien, et s'excluaient ainsi du système économique, ils tentèrent de développer une morale pour ceux qui demeureraient dans la cité et possédaient et ce d'une manière généralement bienveillante. «In all the problems considered, the friars came up with generally favourable, approving views, in sharp contrast to the attitudes that had prevailed for six or seven centuries right up to the previous generation.»<sup>1</sup> Proposer une éthique commerciale basée sur le désintéressement, l'amour mutuel absolu aurait signifié l'abandon de la société naissante par l'Église.

Toutefois, ils n'hésitèrent pas à aborder la question de la pauvreté par le biais entre autres de leur discussion sur la justice et sur l'aumône en particulier. Certes, ils n'ont pas une vision globale du problème, mais ils se montrèrent préoccupés par cette question.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 181.

Ainsi, les mendiants cherchèrent-ils à proposer une voie de salut appropriée à la nouvelle société qui émergeait. «They were tolerant of new social realities, and were concerned with giving guidance for living amidst—rather than away from—those social realities.»<sup>1</sup>

### 1.3.3 Idéologie

Ce nouvel enseignement et sa diffusion, par de nouvelles approches pastorales, fournirent, selon plusieurs historiens, les fondements conceptuels au capitalisme naissant. «That the *pauperes Christi* [les nouveaux mendiants] should have served the profit economy in such direct and elemental ways remains a paradox, and a paradox that has not been perceived exclusively by modern eyes.»<sup>2</sup> En 1261, S. François d'Assise devenait, à Pise, le patron et le protecteur des marchands.

Nous ne savons s'il faut aller aussi loin que Daniel R. Lesnick qui, au début d'un article analysant la prédication du dominicain Giordano da Pisa (1260-1311), écrivait:

«They were in fact created by St. Dominic and welcomed by the higher orders of urban society as a religious Order with the specific aim of serving needs of a newly pre-eminent mercantile-capitalist class. What is more, a major intention of the Dominicans was to help this class as it worked to consolidate its hegemony in the economic, social, and political worlds, albeit within

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 216.

the existing structures of the medieval hierarchy, by elaborating an ideology which supported these efforts.<sup>1</sup>

Il est clair que les mendiants non seulement permirent à l'Église de s'adapter à cette nouvelle société mais également y jouèrent un rôle spirituel et idéologique très important, au point que «beaucoup de gens, au XVe siècle, pensaient que les mendiants avaient été perdus par les villes qu'ils avaient voulu sauver»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Daniel R. Lesnick, «Dominican Preaching and the creation of Capitalist Ideology in Late-Medieval Florence», dans *Memorie Dominicane*, N.S., no 89, 1977-78, pp. 199-200.

<sup>2</sup> Jacques Le Goff, «Les ordres mendiants au Moyen Age», dans *L'Histoire*, no 22, avril 1980, p. 51.

## 2.0 LES SOURCES

Dans cette section, nous aimerions présenter très succinctement différentes positions prises sur la question de la propriété privée par des penseurs antérieurs ou contemporains à Thomas d'Aquin. Ainsi, serons-nous mieux en mesure de situer sa pensée et par là de mieux la saisir. En premier lieu, nous nous attarderons à Aristote pour ensuite esquisser une rapide synthèse de la pensée des Pères de l'Église. Nous examinerons, enfin, la réception de cette dernière par quelques canonistes et théologiens médiévaux antérieurs ou contemporains à Thomas d'Aquin.

### 2.1 Aristote

La redécouverte d'Aristote par le monde occidental médiéval constitue un événement majeur de l'histoire de la pensée occidentale. Sa position sur la propriété privée ne sera pas sans influencer Albert le Grand et Thomas d'Aquin qui ont tous les deux commenté le livre des *Politiques*<sup>1</sup> où

---

<sup>1</sup> «Aristotle's economic concepts and ideas spread through various channels and some of them were known in the Latin West prior to the complete translations of the *Ethics* and the *Politics* in the mid-thirteenth century. [...] The first textual commentaries on the standard medieval translations of the two works were those of Albert the Great and Thomas Aquinas.» Langhom, Odd. *Economics in the Medieval Schools - Wealth, Exchange, Value, Money & Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, E. J. Brill, p. 26. Selon le même auteur, «a complete translation of the eight books of the *Politics* was made from the Greek by William of Moerbeke, and finished at Orvieto in 1260. Shortly afterwards Albert visited Italy and stayed at Orvieto during the winter of 1262-3, at the request of the pope. He may have composed his commentary on the *Politics* then, which means that it

Aristote propose une argumentation en faveur de la propriété privée. Puisque nous nous référerons à ces commentaires, nous nous limiterons aux *Politiques* d'Aristote<sup>1</sup>.

### 2.1.1 Livre I

Dans le premier livre, Aristote défend l'existence naturelle de l'État car l'homme y est présenté comme un animal politique destiné à vivre en société de par sa propre nature. Aristote y étudie également la famille, un type particulier de communauté, sous l'angle de l'économie, c'est-à-dire «l'art de tenir une maison et la science des ressources»<sup>2</sup>.

Dans sa justification de l'esclavage, qui s'y trouve, Aristote décrit la propriété comme un instrument visant à assurer la vie. La propriété est un instrument «d'action» (1254a1) et non de production<sup>3</sup>. La propriété n'est pas

---

coincides in time fairly closely with the Second Commentary on the *Ethics*.» (*Ibid.*, p. 170)

<sup>1</sup> Nous nous intéresserons particulièrement aux livres I et II. Nous laisserons ainsi de côté le traitement de la question de la propriété privée en rapport avec la constitution idéale et le type de citoyen qui peut la posséder, traitée au livre VII.

<sup>2</sup> Jean Aubonnet, *Aristote - Politique Livres I et II*, coll. Belles-Lettres, note 4, p. 112.

<sup>3</sup> «La production a pour fin un résultat distinct de l'activité qui le produit et qui demeure, une fois l'action achevée; elle est différente de l'action qui tend à ne produire aucun résultat en dehors d'elle-même et dont la fin consiste dans cette activité même.» Jean Aubonnet, *Aristote Politique Livres I et II*, coll. Belles-Lettres, note 11, p. 114. Dans l'Éthique, Aristote considère au premier livre trois genres de vie: la vie axée sur le plaisir, la vie comme quête d'honneur et la vie contemplative. A propos de la richesse, il soutient: «quant à la vie de l'homme d'affaires, c'est une vie de contrainte, et la richesse n'est évidemment pas le bien que nous cherchons: c'est seulement une chose

présentée comme un capital en vue de la production, mais comme une source de services visant l'existence de la famille.

Le maître de la maison doit disposer non seulement des esclaves mais de tous les autres biens nécessaires à la survie de sa famille comme l'artisan qui possède les instruments nécessaires à son art<sup>1</sup>. En effet, la vie est impossible sans certains biens: «sans les choses de première nécessité, il est impossible et de vivre et de bien vivre» (1253b25). Or «la chose dont on est propriétaire est un instrument en vue d'assurer la vie et la propriété dans son ensemble, une multiplicité d'instruments». (1253b30) Voilà pourquoi le maître de maison a besoin d'objets possédés, de possessions<sup>2</sup> pour accomplir sa fonction. La propriété est ainsi naturelle, une extension de la famille<sup>3</sup>. Il est intéressant d'observer qu'Aristote établit ici le droit de propriété du maître de maison. «It established only the

---

utile, un moyen en vue d'une autre chose. Aussi vaudrait-il encore mieux prendre pour fins celles dont nous avons parlé précédemment, puisqu'elles sont aimées pour elles-mêmes.» (1096a5-10).

<sup>1</sup> «De même que dans un art bien défini, l'artisan sera nécessairement en possession des instruments propres à l'accomplissement de l'oeuvre qu'il se propose, ainsi en est-il pour celui qui est à la tête d'une famille.» (1253b25)

<sup>2</sup> «La partie n'est pas seulement partie d'une autre chose, mais encore elle appartient entièrement à une autre chose; il en est de même pour la propriété. [...] L'esclave n'est pas seulement esclave d'un maître mais encore lui appartient entièrement.» (1054a5-10)

<sup>3</sup> La propriété «est une partie de la famille, et l'art d'acquérir, une partie de l'économie domestique (car sans les choses de première nécessité, il est impossible et de vivre et de bien vivre)» (1253b25).

property rights of individuals qua householders, not qua human beings.»<sup>1</sup>

Les biens que l'homme peut recueillir de la nature par la chasse, l'agriculture, l'élevage ou la pêche en vue de la subsistance de la famille sont ses propriétés naturelles. «La propriété au sens dont nous parlons<sup>2</sup> est manifestement un don accordé par la nature elle-même à tous les êtres animés, aussi bien dès le premier instant de leur naissance qu'à leur pleine maturité» (1256b5-10). Il serait surprenant que la nature qui a prévu la manière de subvenir aux besoins des nouveaux-nés n'ait rien organisé pour les êtres à l'état adulte. Ainsi «les plantes existent en vue des animaux, et les animaux pour le bien de l'homme» (1256b15). La nature a fait tous les êtres vivants pour l'homme (1256b20) car «la nature ne fait rien d'inachevé, ni rien en vain» (*Ibid.*). La propriété est donc légitime et naturelle. Cependant ce droit à la propriété «suffisant par lui-même à assurer une existence heureuse n'est pas illimité» (1256b30-35).

A côté de cette forme légitime d'acquisition, Aristote en observe une autre visant l'accumulation sans aucune limite de la richesse et de la propriété. Il jugera ce second mode

---

<sup>1</sup>Miller Fred D. «Aristotle on Property Rights» dans *Essays in Ancient Greek Philosophy, Aristotle's Ethics* éd. by John P. Anton and Anthony Preus, p. 233.

<sup>2</sup>«Voilà donc l'énumération à peu près complète des différentes sortes de vie, celles du moins dont l'activité productrice est autonome, et qui ne font pas appel au troc ni au commerce de détail pour se procurer la nourriture.» (1256a41)

comme non naturel. Il est apparu dans l'histoire lorsque les marchandises ont commencé à être échangées contre de l'argent. Toutefois, l'échange en lui-même est acceptable<sup>1</sup> pour Aristote. Il critique sévèrement ceux qui, profitant de ces échanges, s'adonnent à la recherche effrénée de la richesse<sup>2</sup>.

### 2.1.2 Livre II

Au livre deuxième, Aristote rejette le modèle de mise en commun des conjoints et des biens proposé par Platon<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Il «a son principe et son origine dans l'ordre naturel, en ce que les hommes ont certaines choses en trop grande quantité et d'autres en quantité insuffisante». Mais «c'est de lui que dérive logiquement la forme élargie de l'échange.» «Une fois la monnaie inventée à cause de la nécessité de l'échange, une autre forme de la chrématistique vit le jour, le petit négoce [...] mais prit ensuite, sous l'action de l'expérience, une allure plus savante, en cherchant les sources et les méthodes d'échange destinées à procurer le maximum de profit. De là vient l'idée que la chrématistique a principalement rapport à la monnaie, et que son rôle est d'être capable d'étudier les sources où l'on trouvera de l'argent en abondance» (1257a15-1257b10)

<sup>2</sup> «Ils pensent que cette accumulation est aussi le rôle de l'administration domestique et ils vivent continuellement dans l'idée que leur devoir est de conserver intacte leur réserve de monnaie ou même de l'accroître indéfiniment. La raison de cette attitude, c'est qu'ils s'appliquent uniquement à vivre, et non à bien vivre.» (1257b35-40) L'Éthique à Nicomaque s'attardait à montrer que le bonheur consistait dans la vertu, ce dont peu se soucient. «Pour Aristote, la vie parfaite, c'est-à-dire le bonheur, consiste dans le développement le plus harmonieux de la perfection intellectuelle et morale; les jouissances les plus hautes et les plus nobles n'en sont que la conséquence nécessaire; les biens extérieurs en quantité suffisante ainsi que les plaisirs corporels en font partie, non comme des éléments constitutifs, mais simplement comme conditions indispensables; tout le reste gêne plus qu'il ne favorise le véritable bien-être». Jean Aubonnet, *Aristote Politique livres I et II*, coll. les Belles Lettres, note 1, pp. 125-6.

<sup>3</sup> «Car on peut concevoir que femmes, enfants et biens appartiennent en commun à tous les citoyens entre eux, comme dans la République de Platon, où Socrate déclare qu'il doit y avoir communauté des femmes, des enfants et des propriétés. Qu'est-ce qui est dès lors préférable notre présent état social, ou celui qui serait conforme à la réglementation décrite dans la République?» (1261a5-10)

Aristote considère que l'État comporte en lui-même une pluralité «la cité est par nature une pluralité» et que la mise en oeuvre du programme platonicien mènerait à la disparition de cette pluralité, donc de l'État (1261a15-20). Plus spécifiquement, par rapport à la famille platonicienne, «Aristote considère que l'intensité de l'affection ne peut être obtenue qu'en sacrifiant son extension»<sup>1</sup>. «Il vaut mieux, en fait, être propre cousin de quelqu'un, que son fils à la mode platonicienne.» (1262a13) C'est dans le cadre de cette discussion sur la famille qu'Aristote propose l'argument selon lequel on s'occupe mieux de ce qui est propre que de ce qui est commun<sup>2</sup>.

Par la suite, il aborde directement la question de la propriété des biens. Il considère trois possibilités de répartition des terres:

- propriété privée du sol et mise en commun des produits récoltés;
- propriété commune et mise en commun des récoltes;
- propriété commune et usage privée des récoltes.

Il soutient que si le travail et la jouissance des biens ne sont pas répartis également, des récriminations surgiront,

---

<sup>1</sup> W.D. Ross, *Aristote*, p. 339.

<sup>2</sup> «On prend, en effet, très peu de soin de ce qui appartient en commun au plus grand nombre: chacun se soucie au plus haut point de ce qui lui appartient en propre, mais quand il s'agit de ce qui appartient à tout le monde, on s'y intéresse bien moins, ou seulement dans la mesure de son intérêt personnel.» (1261a30-35)

d'autant plus que la vie commune engendre des disputes (1263a15). Par contre, dans un régime de propriété privée, «chacun s'appliquera à ce qui est proprement à lui» (1263a25) réduisant le risque de querelles. A ceux qui considèrent que la propriété privée est source de discorde Aristote répond que «ces maux n'ont jamais pour cause le défaut de communauté des biens, mais la perversité humaine»(1263b20-25). Aristote propose comme un autre argument en faveur de la propriété privée, le sentiment qu'elle suscite chez l'homme<sup>1</sup>. Finalement, la propriété rend possible le plus grand des plaisirs, «être agréable et porter secours à des amis» (1263b5).

Si Aristote rejette la mise en commun des biens, il recherche un régime cumulant les avantages des deux systèmes. «Je veux dire l'avantage de la propriété possédée en commun et celui de la propriété privée. Car les propriétés doivent en un sens être communes, mais d'une façon générale être possédées à titre privé.» (1263a25-30) Ainsi, la propriété des terres, comme nous l'avons déjà souligné, permet la paix sociale et la mise en commun des fruits satisfait le sentiment désintéressé<sup>2</sup>. «On voit donc que la propriété privée est préférable, mais qu'on doit en rendre l'usage commun.» (1263a38) L'argumentation d'Aristote montre que la propriété

---

<sup>1</sup> «Regarder une chose comme étant à soi, quelle supériorité, impossible à exprimer, cela donne à son plaisir!» (1263a40)

<sup>2</sup> «Le sentiment désintéressé sera satisfait si l'usage des fruits est rendu commun, conformément au proverbe que entre amis tout est commun.» (1263a30)

privée est le résultat d'un choix rationnel et non une imposition de la nature tout comme l'État est «naturel», mais la forme de gouvernement est le fruit d'un choix.

Ultérieurement (II, 7), Aristote aborde la question de l'égalisation des propriétés par l'État. Selon lui, l'accroissement incessant de la population bouleverse sans cesse l'équilibre établi à un certain moment. En fait, il faut, selon lui, s'intéresser à égaliser davantage les désirs de l'humanité que ses possessions<sup>1</sup>. Comme le dit Ross, «personne mieux qu'Aristote n'a exprimé le sens commun de l'individualisme»<sup>2</sup>.

## 2.2 Les Pères de l'Église

Les Pères de l'Église constituent une autre source de la pensée de Thomas d'Aquin. Il est très difficile de résumer en quelques pages leur opinion sur la propriété à cause de la diversité de leurs points de vue. D'ailleurs les contextes auxquels ils étaient confrontés varient de l'un à l'autre. Certains luttaient contre des formes d'hérésie selon

---

<sup>1</sup> «Quoiqu'il en soit, l'égalité des propriétés pour les citoyens est un des facteurs qui contribuent à prévenir les luttes intestines, mais ce facteur, disons-le, n'a rien de décisif. [...] Ajoutons que la perversité humaine est quelque chose d'insatiable. [...] L'appétit est infini de sa nature, et c'est à l'assouvir que la plupart des hommes passent leur vie. Par suite, dans les réformes du genre dont nous parlons, le principe n'est pas tant de niveler les fortunes que de faire en sorte que les citoyens naturellement honnêtes ne veuillent pas s'enrichir abusivement, et que les méchants ne le puissent.» (1267a35-1267b10)

<sup>2</sup> W.D. Ross, op. cit., p. 341.

lesquelles, les biens étant mauvais le chrétien pour être sauvé ne devait rien posséder en propre, alors que d'autres réagissaient à de très sérieuses formes d'inégalité sociale et d'exploitation. De plus, les Pères ont exposé leur position sur cette question surtout dans des oeuvres oratoires augmentant ainsi la difficulté de systématiser leur pensée. Conséquemment, nous avons été fréquemment confronté à différentes interprétations. Ainsi, quelques historiens de la pensée voient chez certains Pères une justification d'une certaine forme de communisme alors que d'autres considèrent qu'ils n'ont jamais été contre la propriété privée comme tel. Compte-tenu de ces difficultés, nous commenterons brièvement quelques textes de Pères et terminerons par quelques considérations sur la réception de leur pensée au Moyen-Age.

### 2.2.1 Projet de Dieu

Dieu a créé le monde pour l'homme. Lui seul peut l'admirer et l'utiliser. Cette domination de l'homme sur la création constitue un signe de sa dignité<sup>1</sup> et est possible parce que l'être humain a été créé à l'image et la ressemblance de Dieu. En outre, puisqu'il est appelé à devenir héritier de Dieu, il doit se comporter comme Dieu qui

---

<sup>1</sup> «Magna igitur, et recta, et admirabilis est vis, et ratio, et potestas hominis, propter quem mundum ipsum, et universa quaecumque sunt, Deus fecit; tantumque honoris illi habuit, ut eum praeficeret universis, quoniam solus poterat Dei opera mirari.» Lactance, *Divinarum Instit.* VII, *De vita beata* 4; PL 6,748.

a créé pour que tous puissent bénéficier de ses oeuvres<sup>1</sup>. Ainsi doit-il respecter ses semblables et n'exercer sa domination que sur les créatures inférieures<sup>2</sup>.

### 2.2.2 «Tout en commun»

Partageant tous la même dignité, appelés au même destin, la terre a été créée pour tous les hommes<sup>3</sup>. Le fait que les biens absolument nécessaires à l'existence humaine tels l'eau, l'air, le soleil soient communs par la volonté de Dieu

---

<sup>1</sup> «Fecunditatem segetum, fluenta vitium, partus arborum ubertas imitetur animorum: quod dedit terra, dent corda. [...] Homo enim, ad imaginem et similitudinem Dei factus, nihil habet in naturae suae honore tam proprium quam ut bonitatem sui imitetur auctoris, qui donorum suorum, sicut misericors largitor est, ita est et justus exactor, volens nos operum suorum esse consortes: ut quamvis nullam nos valeamus creare naturam, possimus tamen acceptam per Dei gratiam exercere materiam.» S. Léon le Grand, *Sermon: Jeûne du Xe mois, IX*, SC 200, p. 220.

<sup>2</sup> «Hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit. Nam: *Dominetur, inquit, piscium maris et volatilium caeli et omnium reptantium, quae repunt super terram.* Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationalibus dominari; non hominem homini, sed hominem pecori.» S. Augustin, *De civ. Dei*, XIX, 15; Bibliothèque augustinienne.

<sup>3</sup> «Quousque extenditis, divites, insanas cupiditates? Numquid soli inhabitabitis super terram? Cur ejicitis consortem naturae? et vindicatis vobis possessionem naturae? In commune omnibus divitibus atque pauperibus terra fundata est, cur vobis jus proprium soli, divites, arrogatis? Nescit natura divites, quae omnes pauperes generat. Neque enim cum vestimentis nascimur, nec cum auro, argentoque generamur. Nudos fudit in lucem, egentes cibo, amictu, poculo: nudos recipit terra quos edidit, nescit fines possessionum sepulcro includere. [...] Nescit ergo natura discernere quando nascimur, nescit quando deficimus. Omnes similes creat, omnes similes gremio claudit sepulcri.» S. Ambroise, *De Nabuthe Jezraelita, Liber unus, I*, PL 14,731-2. Il poursuivra: «Deinde formam justitiae putaverunt, ut quis communia, id est, publica pro publicis habeat, privata pro suis. Ne hoc quidem secundum naturam, natura enim omnia omnibus in commune profudit. Sic enim Deus generari jussit omnia ut pastus omnibus communis esset, et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur jus commune generavit, usurpatio jus fecti privatum». *De Off. Minist.*, 1, 28; PL 16,62

devrait enseigner à tous que selon le projet de Dieu tout est commun<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> «Considérez, je vous prie, l'économie du plan divin: il y a des choses qui nous sont communes, ne serait-ce que pour confondre les travers du genre humain; de ce nombre sont l'air, le soleil, l'eau, la terre, le ciel, la mer, la lumière, les astres; Dieu nous les a toutes partagées comme à des frères. [...] La communauté nous convient beaucoup mieux et se trouve bien plus dans la nature que la propriété. [...] Les biens communs sont les seuls qui nous soient nécessaires; et nous ne respectons pas même la communauté dans les moins importants. Or, Dieu nous a donné les premiers en commun pour que nous sachions mettre en commun les seconds; mais nous n'écoutons pas une leçon aussi formelle?» S. Jean Chrysostome, *Homélie XII, 1ère Épître à Timothée*, 4, Trad. J. Bareille, vol. XIX, p. 455-8. «Ne nous montrons pas plus féroces que les animaux les plus stupides; chez eux tout est commun, la terre, les sources, les pâturages, les montagnes, les bois; aucun d'eux n'a rien de plus que l'autre; et toi, homme, le plus doux des animaux, tu deviens plus féroce que les bêtes sauvages. [...] Ce n'est pas la nature seule qui nous est commune, mais avec la nature beaucoup d'autres choses encore; le ciel nous est commun à tous, et le soleil et la lune, et le chœur des astres [...] la santé, le besoin de nourriture, de vêtements. Les choses de l'esprit nous sont communes aussi. [...] N'est-il donc pas absurde que nous, que réunissent tant de biens communs, la nature, la grâce [...] nous nous montrions, en matière de richesses, avides outre mesure, incapables de conserver l'égalité du droit, plus cruels que les animaux féroces.» S. Jean Chrysostome, *Homélie II sur la parole du prophète David*, trad. «Riches et pauvres...» pp. 195-196. «Imitons cette loi sublime et première d'un Dieu qui laisse tomber sa pluie sur les justes et sur les méchants et fait lever son soleil sur tous les hommes sans distinction. Aux créatures qui vivent sur terre, il octroie d'immenses espaces, des sources, des fleuves, des forêts. Pour les espèces ailées, il crée l'air, et l'eau pour la faune aquatique. Il fournit en abondance pour chacun sa première subsistance. Et ses dons ne tombent pas aux mains des forts, ni ne sont mesurés par une loi, ni partagés entre des états. Tout est commun, tout est en abondance. Il ne donne rien qui ne soit grand. Ainsi honore-t-il l'égalité naturelle, par l'égal partage de ses grâces; ainsi révèle-t-il l'éclat de sa munificence.» S. Grégoire de Nazianze, *De l'amour des pauvres*, trad. «Riches et pauvres ...» p. 122. «Quodcumque enim Dei est, in nostra usurpatione commune est, nec quisquam a beneficiis eius et muneribus arcetur, quominus omne humanum genus bonitate ac largitate divina aequaliter perfruatur. Sic aequaliter dies illuminat, sol radiat, imber rigat, ventus aspirat; et dormientibus somnus unus est, et stellarum splendor ac lunae communis est. Quo aequalitatis exemplo qui possessor in terris redditus ac fructus suos cum fraternitate partitur, dum largitionibus gratuitis communis ac justus est, Dei Patris imitator est.» S. Cyprien, *Liber de opere et eleemosynis*, 25; PL 4, 620-621.

### 2.2.3 Valeur des biens

Même si le plan divin met à la disposition de tous la création, la richesse n'en est pas pour autant un mal en soi car tout ce qui existe a été créé par Dieu<sup>1</sup>. Procédant par l'absurde, certains Pères se demandent comment faire l'aumône sans biens<sup>2</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, face à une secte dite des «apostoliques» érigeant le communisme de tous les biens en maxime de salut, le droit aux biens en propre est affirmé<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> «En m'exprimant de la sorte, je ne veux pas dire que les richesses soient un mal; le mal, c'est de n'en point faire part aux pauvres et d'en abuser. L'oeuvre de Dieu n'est jamais mauvaise, et tout ce qu'il a fait est un grand bien. C'est donc un bien que la richesse, mais à la condition qu'elle ne nous commande pas et qu'elle serve à soulager l'indigence des autres.» S. Jean Chrysostome, *I Cor Hom. XIII*, 5; trad. J. Bareille, vol. XVI, p. 475. S. Basile écrira: «Aucun de nos biens, s'il était mauvais en lui-même, ne serait une créature de Dieu. Car toute créature est bonne, dit l'Écriture, et il n'en faut rejeter aucune. Et puis le commandement du Seigneur nous a appris non à rejeter nos biens, comme s'ils étaient mauvais, et à les fuir, mais à en faire bon usage.» *Règles brèves*, 92; PG 31, 1145 C, D.; trad. Christophe, «Les devoirs moraux des riches», p. 108.

<sup>2</sup> «Quelle société subsisterait sur terre, si personne ne possédait rien? [...] Qui nourrirait le pauvre, qui désaltérerait l'assoiffé [...] si nous cherchions à devenir plus pauvre que le pauvre? [...] S'il est impossible sans biens de remplir ces devoirs et si le Seigneur ordonne de nous dépouiller de nos richesses, que fait-il sinon nous demander en même temps de donner et de refuser, [...] de partager et de tout garder? Rien de plus absurde!» Clément d'Alexandrie, *Quel riche peut être sauvé?*, 13; trad. «Riches et pauvres ...», p. 32.

<sup>3</sup> «Apostolici, qui se isto nomine arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non reciperent utentes conjugibus et res proprias possidentes: quales habet Catholica et monachos et clericos plurimos. Sed ideo isti haeretici sunt, quoniam se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere, qui utuntur his rebus, quibus ipsi carent.» S. Augustin, *De Haeresibus*, PL 42, 32. S. Cyrille de Jérusalem soutient que «Divitiae, aurum, et argentum diaboli non sunt, ut existimatur a nonnullis. [...] Fac solum utaris bene.» *Catéchèses VIII*, 6; PG 33, 632.

#### 2.2.4 Autarcie

Les biens mis à la disposition de l'homme doivent être utilisés pour assurer sa subsistance. Plusieurs Pères considèrent qu'une quantité restreinte est suffisante pour atteindre une telle fin<sup>1</sup>. «Sufficietiam quaerite, quod sufficit quaerite, plus nolite.»<sup>2</sup>

#### 2.2.5 Propriété privée

Ainsi, dans la mesure du raisonnable, il est possible pour chacun de s'approprier les biens nécessaires à l'existence. Dans ce sens, la propriété privée est légitimée. Il n'en demeure pas moins que le propriétaire doit toujours rester libre par rapport à ses biens<sup>3</sup>. Toutefois,

<sup>1</sup> Telle est la perspective de Clément d'Alexandrie: «Ceux qui cherchent le salut doivent admettre que tout ce que nous pouvons acquérir est ordonné à notre usage, que l'usage à son tour a pour but d'assurer à chacun le suffisant, qu'il peut d'ailleurs acquérir même avec peu de moyens. Superficiels sont ceux qui, dans leur désir insatiable, se réjouissent de leurs trésors.» *Le Pédagogue*, Livre II, ch. III, 39; trad. SC 108, p. 85. «Nous n'avons pas de patrie sur la terre, en sorte que nous pouvons mépriser les possessions terrestres. La simplicité est un état de très grande richesse, où l'on ne manque de rien pour les dépenses qu'il convient de faire, en fournissant ce qu'il faut et autant qu'il faut; en effet, les dépenses sont des contributions.» *Le Pédagogue*, III, 8, 41; trad. SC 158 p. 91. «Que la mesure en soit l'utilité, non pas la richesse! De quoi s'agit-il, en effet, dis-le-moi? Le couteau de table, si la poignée n'en est pas garnie de clous d'argent, ou faite d'ivoire, ne coupe-t-il pas?» *Le Pédagogue*, livre II, ch. III, no 37; trad. SC 108 p. 81.

<sup>2</sup> S. Augustin, *Serm. LXXXV*, 5,6; PL 38,522.

<sup>3</sup> «Mon intention n'est pas de faire le procès aux personnes qui possèdent des maisons, des champs, des esclaves, de l'argent; je voudrais seulement que vous en fissiez un usage convenable. Qu'est-ce à dire, un usage convenable? Que vous en fussiez les maîtres et non les serviteurs. Je veux que vous les possédiez et non qu'elles vous possèdent, que vous vous en serviez sans toutefois en abuser.» S. Jean Chrysostome, *Homélie XIX sur s. Jean*, 3, trad. J. Bareille, vol. XIII, p. 385.

certaines citations l'ont déjà laissé pressentir, l'attitude des Pères face à l'accumulation de biens, de propriétés est sévère.

#### 2.2.5.1 Condamnation de la richesse

Si en soi les biens ne sont pas condamnables, l'accumulation excessive de richesses surtout lorsqu'elle crée l'injustice est vivement condamnée<sup>1</sup>. Le riche doit, en fait, agir comme un intendant<sup>2</sup>. Posséder un bien ne signifie

<sup>1</sup> «Et toi qui enveloppes tous tes biens dans les plis d'une insatiable avarice, tu estimes ne brimer personne en privant tant de malheureux? Qu'est-ce que l'avare? Celui qui ne se contente pas du nécessaire. Qu'est-ce que le voleur? Celui qui enlève à chacun son bien. Et tu n'est pas un avare, toi? Tu n'es pas un voleur? Les biens dont on t'avait confié la gestion tu les as accaparés. Celui qui dépouille un homme de ses vêtements aura nom de pillard. Et celui qui ne vêt point la nudité du gueux, alors qu'il peut le faire, mérite-t-il un autre nom? A l'affamé appartient le pain que tu gardes. A l'homme nu, le manteau que recèlent tes coffres. Au va-nu-pieds, la chaussure qui pourrit chez toi. Au miséreux, l'argent que tu tiens enfoui. Ainsi opprimes-tu autant de gens que tu en pouvais aider.» S. Basile, *Homilia VI in illud Lucae*, «*Destruam...*» 7; trad. «Riches et pauvres ...» p.76. «Chez les ivrognes, chaque verre irrite davantage la soif: de même les nouveaux riches voient leurs désirs augmenter avec leur fortune, leur maladie s'aigrit à proportion de leurs bénéfices et cette frénésie finit par se retourner contre eux, puisque leurs grands biens les réjouissent moins que ne les affligent ceux qui - d'après eux - leur manquent encore. Si bien que leur âme est toujours rongée de soucis pendant qu'ils s'évertuent à se grossir encore.» *Ibid.*, p. 85. «An vos ampla extollunt atria; quae magis debent compungere, quia cum populos capiant, vocem excludunt pauperis? Quamquam nihil prosit audiri eam, quae etiam audita nihil proficit. Deinde non ipsa vos pudoris aula admonet, qui aedificando vestras vultis superare divitias, nec tamen vincitis. Parietes vestitis, nudatis homines. Clamat ante domum tuam nudus, et negligis: clamat homo nudus, et tu sollicitus es quibus marmoribus pavimenta tua vestias. Pecuniam pauper quaerit, et non habet: panem postulat homo, et equus tuus aurum sub dentibus mandit. Sed delectant te ornamenta pretiosa, cum alii frumenta non habeant. Quantum, o dives, sumis tibi iudicium! Populus esurit, et tu horrea tua claudis: populus deplorat, et tu gemmam tuam versas. Infelix, cujus in potestate est tantorum animas a morte defendere, et non est voluntas. Totius vitam populi poterat annuli tui gemma servare.» S. Ambroise, *De Nab.*, 13; PL 14,748.

<sup>2</sup> «Homme, sache qui t'a pourvu! Souviens-toi de toi-même: qui tu es, quel bien tu administres, de qui tu l'as reçu, pourquoi tu as été

pas en être le maître absolu. Distribuer aux autres les biens non nécessaires à sa propre subsistance, afin d'aider les autres, est un devoir de stricte justice<sup>1</sup>. Considérer la propriété privée comme un droit absolu sans tenir compte du dessein de Dieu et des pauvres est une grave erreur.

---

préféré à la plupart. Un Dieu bon t'a fait son serviteur: intendant de tes compagnons d'esclavage, ne crois pas que toutes choses aient été préparées pour ton ventre! Comme pour des biens étrangers, délibère sur ceux que tu as entre les mains: ils te charment un peu de temps, pour s'écouler ensuite et disparaître: mais il t'en sera demandé un compte exact.» S. Basile, *Homélie VI in illu. Destruam*, 2; trad. Christophe, «Les devoirs moraux des riches», p. 112. «Celui-ci considère sa fortune, son or, son argent, ses maisons comme des grâces de Dieu, et lui témoigne sa reconnaissance en secourant les pauvres de ses propres fonds, il sait qu'il possède ces biens plus pour ses frères que pour lui-même; il reste plus fort que ses richesses, bien loin d'en devenir l'esclave il ne les enferme pas en son âme pas plus qu'il n'enserme sa vie en elles et ne l'y étouffe, mais il poursuit sans se lasser une oeuvre magnifique et divine.» Clément d'Alexandrie, *Quel riche peut être sauvé*, 16; dans «Riches et pauvres...», p. 34.

<sup>1</sup> «Ne dites donc plus: Je dépense le mien, je jouis de ma fortune. - Dites de la fortune d'autrui, et non de la vôtre. Non, elle n'est pas à vous, parce que vous ne voulez pas qu'elle vous appartienne; Dieu veut que vous ayez réellement ce qu'il vous a remis en faveur de vos frères. Quand vous le distribuez, le bien d'autrui devient le vôtre: quand vous le dépensez pour vous-même, ce que vous nommez votre bien est le bien d'autrui. Parce que vous l'employez avec inhumanité, et que vous dites: Il est juste que j'emploie mon bien pour mon seul plaisir, je déclare qu'il ne vous appartient pas. Ce sont des biens communs, ils appartiennent également à votre frère, comme le soleil, l'air, la terre et tous le reste. Dans le corps humain, ce qui sert au corps entier sert à chaque membre; et ce qui n'aurait pour objet qu'un membre seul n'aurait absolument aucune vertu: il en est de même des richesses. Pour rendre cela plus clair, je suppose que la nourriture, dont l'utilité s'étend indistinctement à tous les membres, soit localisée dans un membre en particulier, elle ne sera plus là qu'une chose étrangère, puisqu'elle ne peut en aucune façon s'assimiler au corps; qu'elle devienne commune, et dès lors ce membre se l'approprie, en même temps que tous les autres. Appliquez ce raisonnement à vos possessions: si vous en jouissez seul, elles sont perdues pour vous-mêmes, ne pouvant alors vous procurer aucune récompense; si vous y faites participer les autres, vous les possédez éminemment, vous en retirez tout le profit. Voyez plutôt: les mains portent les aliments à la bouche, la bouche les triture, l'estomac les reçoit. Est-ce que l'estomac va dire: Il m'est bon de garder pour moi seul tout ce que j'ai reçu? Ne tenez donc pas vous-même ce langage par rapport à vos biens extérieurs; c'est à celui qui les a reçus d'en faire la répartition. De même que c'est un vice de l'estomac de retenir et de ne pas répartir la nourriture puisqu'il ruine ainsi l'économie totale; de même c'est le vice des riches de garder pour eux seuls ce qu'ils possèdent, puisque cela les perd en perdant les autres.» S. Jean Chrysostome, *Hom. 10 sur I Cor*; trad. J. Bareille, vol. XVI, p. 433.

### 2.2.5.2 Origine peccamineuse de la propriété privée

Ainsi que nous avons pu le constater, certains Pères affirment la destination commune des biens et sont très critiques face à la richesse, la propriété. Jean Chrysostome et Ambroise verront à son origine une fraude, une injustice, l'avarice<sup>1</sup>. Elle peut être perçue comme un faux-dieu,

---

<sup>1</sup> Cette phrase «Natura igitur jus commune generavit, usurpatio jus fecit privatum» de S. Ambroise citée précédemment suscite de nombreuses interprétations. Pour certains, comme Avila, *usurpatio* signifie appropriation ou abus, pour d'autres, comme Gilet, simplement l'usage. Ambroise sera ailleurs très explicite. «Deinde quia conformis tuus injustum est ut non adjuvetur a socio; cum praesertim Dominus Deus noster terram hanc possessionem omnium hominum voluerit esse communem, et fructus omnibus ministrare: sed avaritia possessionum jura distribuit.» *In Psalmum CXVIII Expositio*, 22, PL 15, 1303. «A votre tour, dites-moi d'où proviennent vos richesses, de qui vous les avez reçues, de qui les tenait celui qui vous les a transmises? Elles vous viennent de vos aïeux par votre père, me répondrez-vous. Pourriez-vous bien, en remontant de génération en génération, montrer que cette fortune est juste à son origine? Non, vous ne le pouvez pas; c'est que nécessairement la source en est empoisonnée par une fraude quelconque. Comment cela? Parce que Dieu n'avait pas fait au commencement celui-ci riche et celui-là pauvre: au moment de la création, il n'indiqua pas des trésors à l'un, en mettant l'autre dans l'impossibilité de les trouver; il livra à tous la même terre. D'où vient donc que, la terre étant un bien commun, vous en possédez des arpents sans nombre, tandis que votre voisin n'en possède pas une motte? - C'est mon père qui me les a laissés, direz-vous. - Et qui les avait laissés à votre père? - Ses ascendants. Il faut bien cependant trouver l'origine, quand on remonte assez haut. Jacob fut riche, mais en récompense de ses travaux. Je ne pousserai pas plus loin mes investigations. J'admets que vos richesses soient pures de toute injustice et de toute rapine; que vous n'ayez pas à répondre des iniquités commises par votre père: vous avez le fruit du vol, sans être voleur vous-même. » S. Jean Chrysostome, *Homélie I Tm*, XII; trad. J. Bareille, vol. XIX, pp 455-458. «Quels sont, dis-le moi, les biens qui t'appartiennent? D'où les as-tu tirés? Tu ressembles à un homme qui prenant place au théâtre, voudrait empêcher les autres d'entrer et entendrait jouir seul du spectacle auquel tous ont droit. Tels sont les riches: les biens communs qu'ils ont accaparés, ils s'en décrètent les maîtres, parce qu'ils en sont les premiers occupants. Si chacun ne gardait que ce qui est requis pour ses besoins courants, et que le superflu, il le laissât aux indigents, la richesse et la pauvreté seraient abolies. N'es-tu pas sorti, nu, du sein de ta mère? Ne retourneras-tu pas, nu, dans la terre?» S. Basile, *Hom VI in illud Lucae: Destruam*, 7; trad. «Riches et pauvres...» pp.75-76.

entraînant à l'idolâtrie<sup>1</sup>. Il est à noter que certains patrologues considèrent que le but de ces textes n'est pas tant de condamner la propriété privée que d'appeler fortement les riches à partager leurs biens avec les démunis.

### 2.2.5.3 Conséquences du régime de propriété privée

La propriété privée des biens entraîne pour l'humanité plusieurs inconvénients, dont des dissensions, des guerres et des meurtres<sup>2</sup>. Si tous les biens étaient demeurés communs, il n'y aurait eu aucune contestation<sup>3</sup>. Posséder constitue pour l'homme un fardeau, une diminution<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> «Quia sicut idololatria uni Deo auferre nititur gloriam, ne quod ejus peculiare est, solus habeat nomen divinitatis sibi soli condignum; ita et avaritia in Dei se res extendit, ut si potest fieri, unus et solus creaturam ejus sibi usurpet, quam Deus communem omnibus fecit. Unde dicit Deus per prophetam: *Meum est aurum, et meum est argentum* (Agaë, II, 9). Utraque igitur Deo est inimica; ambae enim Deo abnegantur, quae ejus sunt.» S. Ambroise, *In Ep. ad Col.*, 3, 5; PL 17,435.

<sup>2</sup> «Qui autem vult facere locum Domino, non de privato, sed de communi debet gaudere. [...] Intendat Charistas vestra: quia propter illa quae singuli possidemus, existunt lites, inimicitiae, discordiae, bella inter homines, tumultus, dissensiones adversum se, scandala, peccata, iniquitates, homicidia. Propter quae? Propter ipsa quae singuli possidemus. Numquid propter ista quae communiter possidemus, litigamus? Aerem istum communiter ducimus, solem communiter omnes videmus. Beati ergo qui sic faciunt locum Domino, ut privato suo non gaudeant.» S. Augustin, *In Ps. 131*, 5; PL 37,1718.

<sup>3</sup> «Vous remarquerez que par rapport à ces biens communs, il n'existe aucune contestation, et que la paix est complète. Quelqu'un, au contraire, tente-t-il d'usurper un bien et de se l'approprier, aussitôt les querelles, comme si la nature se révoltait de ce que nous tâchons de diviser des choses que Dieu lui-même unit; et c'est là le résultat de nos efforts, quand nous voulons avoir ces biens en propre, quand nous avons à la bouche ces deux insipides mots, le tien et le mien, source de tant de contestations et d'ennuis. Otez-les, plus de luttes, plus d'inimitiés.» S. Jean Chrysostome, *Homélie XII sur la I Tm*, trad. J. Bareille, vol. XIX, p. 457.

<sup>4</sup> «*Radix omnium malorum est avaritia* (I Tim, VI, 10); si avaritiam generalem intelligamus, qua quisque appetit aliquid amplius quam oportet, propter excellentiam suam, et quemdam propriae rei amorem; cui sapienter nomen latina lingua indidit, cum appellavit privatam, quod

### 2.2.6 Transmission de la tradition patristique au Moyen-Age

Comme nous l'avons signalé, les interprètes de la tradition patristique ne sont pas unanimes. Toutefois, il nous importe davantage de savoir ce que les penseurs médiévaux en ont retenu.

Gratien, dans sa *Concordia discordantium canonum*, présente sur la question de la propriété privée quelques textes attribués faussement à certains Pères de l'Église. Ces textes durcirent la position des Pères de l'Église mais, à cause de leurs auteurs présumés, jouirent d'une grande autorité. Comme le dit Wilks, «to some extent the *Decretum* exacerbated the problem»<sup>1</sup>. Parmi ces textes, nous retrouvons une homélie attribuée à Ambroise, qui est en fait un texte de Basile mal traduit par Rufin, et un texte faussement attribué à Clément de Rome.

En ce qui a trait au premier, un passage de l'homélie de Basile (l'homélie VI *in illud Lucae Destruam* que nous avons abondamment citée) disparaît dans la traduction de Rufin. A la place, nous lisons: «Terra communiter omnibus hominibus data est: proprium nemo dicat, quod e communi plusquam

---

potius a detrimento quam ab incremento dictum elucet. Omnis enim privatio minuit.» S. Augustin, *De Gen*, 11, 15; PL 34,436.

<sup>1</sup> M.J. Wilks, «The Problem of Private Ownership in Patristic Thought and an Augustinian Solution of the Fourteenth Century» dans *Studia Patristica*, vol. VI, p. 535.

sufficeret, sumptum, et violenter obtentum est.»<sup>1</sup> De ce texte attribué à Ambroise, Gratien utilisera «*proprium nemo dicat ... obtentum est*»<sup>2</sup>.

Quant à la lettre attribuée à Clément, elle affirme que tous les biens étaient destinés à l'usage commun de tous et que c'est par l'iniquité qu'un régime de propriété privée a pu s'instaurer<sup>3</sup>. Conséquemment posséder en propre un bien est la suite d'une iniquité. Non seulement la propriété privée est-elle contraire à la loi divine, mais à Gratien d'affirmer

Dignitate vero ius naturale simpliciter preualet consuetudini et constitutioni. Quecunque enim uel moribus recepta sunt, uel scriptis comprehensa, si naturali iuri fuerint aduersa, uana et irrita sunt habenda. (D. 8 ante c. 2; éd. Friedberg, I, 13)

Il affirmera ailleurs que tout, selon la loi naturelle, doit être commun<sup>4</sup>. Se trouve ainsi posé le problème auquel

---

<sup>1</sup> cité par S. Giet, «La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères», dans *Recherches Science Religieuse*, XXXV, p. 64.

<sup>2</sup> Gratien, *Prima Pars*, Dist. XLVII, c. 8 (éd. Freiberg, I, 171)

<sup>3</sup> «*Communis uita, omnibus est necessaria, fratres, et maxime his, qui Deo inreprehensibiliter militare cupiunt, et uitam apostolorum eorumque discipulorum imitari uolunt. § 1. Communis enim usus omnium, que sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit. Sed per iniquitatem alius hoc dixit esse suum, et alius istud, et sic inter mortales facta est diuisio. § 2. Denique Grecorum quidam sapientissimus, hec ita esse sciens, communia debere, ait, esse amicorum omnia. In omnibus autem sunt sine dubio et coniuges. Et sicut non potest, inquit, diuidi aer, neque splendor solis, ita nec reliqua, que communiter omnibus data sunt ad habendum, diuidi deber, sed habenda esse communia.*» (*Causa XII, Quaestio I, c. II*; éd. Friedberg, I, 676)

<sup>4</sup> «*Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur, ut uiri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio et omnium una libertas ...*» (*I Pars, D.1, c. 7*; éd. Friedberg, I, 2) «*Iure divino omnia sunt communia omnibus, iure uero constitutionis hoc meum, illud alterius est.*» (*I Pars, D.8, c.1*; éd. Friedberg, I, 12)

seront confrontés les canonistes et les théologiens du Moyen-Age: comment concilier, si cela est possible, le régime de la propriété et la loi naturelle de la communauté des biens?

### 2.3 Prédécesseurs et contemporains

Dans cette section, nous verrons comment les canonistes et théologiens médiévaux ont essayé de résoudre ce problème.

#### 2.3.1 Une certaine mutabilité du droit

Rufin distinguera dans le droit naturel trois composantes: les commandements (*mandata*), les interdictions (*prohibitiones*) et les indications (*demonstrationes*)<sup>1</sup>. Cette dernière catégorie regroupe les propositions indiquant ce qui convient, ce qui est équitable ou non. Dans le cas de la communauté des biens, «le droit naturel se contentait d'indiquer, mais rien n'empêche qu'aujourd'hui on puisse dire - de droit civil - "tel champ est à moi", "tel autre est à toi"»<sup>2</sup>. Ainsi bien que contraire à une démonstration, la

---

<sup>1</sup> «Consistit autem ius naturale in tribus; scilicet: mandatis, prohibitionibus, demonstrationibus. Mandat namque quod prosit, ut diliges Dominium Deum tuum; prohibet quod ledit, ut non occides; demonstrat quod conuenit, ut omnia in commune habeantur, ut omnium una sit libertas, et huiusmodi.» Summa, D. I cité dans Lottin, «Le droit naturel chez Saint thomas d'Aquin et ses prédécesseurs», p. 14.

<sup>2</sup>G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits*, p. 132. «Quoniam autem ista lex naturalis nudam rerum naturam prosequitur, ostendendo solummodo hoc in natura sui equum esse, illud autem iniquum, ideo necessarium fuit ad modificationem et ornamentum iuris naturalis bonos mores succedere, quibus in eo ordo congruus et decor seruaretur [...] Ecce jam liquet quod iuri naturali ab extra adauctum sit, scilicet modus et ordo morum. Detractum autem ei non utique in mandatis et prohibitionibus, que derogationem nullam sentire queunt, sed in demonstrationibus - que

propriété privée n'est pas un péché même si de par son origine elle se rattache à la cupidité. Aujourd'hui elle est légitime et confirmée par l'usage et les lois<sup>1</sup>. Ainsi le droit connaît une certaine flexibilité mais sa perspective demeure pessimiste: sans constituer présentement une faute, la propriété privée demeure la conséquence du péché.

Dans le sillage de Rufin, le droit naturel connaît une certaine mobilité, car le péché a modifié considérablement les conditions de vie des hommes; des institutions que le droit naturel indiquait comme convenables - dont faisait partie la communauté des biens - ont été rejetées à cause de l'égoïsme et de la cupidité des hommes. [...] La loi naturelle apparaît-elle comme un idéal impossible à réaliser aujourd'hui.<sup>2</sup>

D'autres diffèrent dans leur interprétation du droit naturel. Par exemple, la communauté des biens est de droit divin que si l'on identifie le droit divin au droit naturel qui existait à l'origine. En fait n'est rattaché exclusivement à Dieu que le *dominium* faisant de l'être humain un *quasi dominus*. Ainsi ce dernier «n'est qu'un usufruitier, il n'a qu'un droit d'usage, Dieu restant seul propriétaire.»<sup>3</sup>

---

scilicet natura non vetat non precipit, sed bona esse ostendit - et maxime in omnium una libertate et communi possessione; nunc enim iure civili, hic est servus meus, ille est ager tuus» *Summa*, D. I cité dans G. Couvreur, *op. cit.*, p. 132.

<sup>1</sup>«Sed sciendum quod, sicut exactio obsequium et dominatus premens per iniquitatem prius cepit a Nemroth, sicut supra ex verbis Gratiani perpenditur, quod tamen, quia in longum usum derivatum est, non iam iniquitatis perversitate, sed consuetudinis iure exercetur: ita et quod aliquid proprium possideretur, ardente aliquorum cupiditate primitus factum est, quod tamen postea ex longo usu et legum institutione irreprehensibile iudicatum est.» D. I. cité dans G. Couvreur, *op. cit.*, p. 133.

<sup>2</sup> G. Couvreur, *op. cit.*, p. 135-136.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 138.«Ius divinum multum stricte hic accipitur, scilicet illud ius naturale quod fuit in initio, scilicet primaeva institutio rerum quae [Ed.: quasi] non proprietate et dominio creatae sunt [Ed.:

### 2.3.2 Huguccio

Pour Huguccio, «tout est commun de droit naturel, le jugement de la raison approuve cette proposition: tout est commun, c'est-à-dire que toutes choses doivent être communiquées au temps de la nécessité.»<sup>1</sup> De plus, selon l'évêque de Ferrare, la raison naturelle ne favorise pas plus la communauté des biens qu'elle n'interdit l'appropriation des biens<sup>2</sup>. Pour la raison naturelle «tout est commun; c'est dire que la communauté des biens n'est pas prescrite, pas plus que l'appropriation: les deux formules sont permises».<sup>3</sup> Elle exige cependant la mise en commun advenant un temps de nécessité. La responsabilité du droit civil sera d'organiser concrètement le régime de la propriété<sup>4</sup>.

---

dominio curatae sunt]. In rebus enim mundi nos usufructuarii et solus Deus proprietarius, scilicet quod naturalia sunt communia, ut terra, aqua et huiusmodi in quibus aliquis habet usumfructum iure naturali, sed non proprietatem» *Summa Parisiensis*, D. 8, c. 1. v. *quo iure*. «Eorum que acquiruntur quedam sunt propria quantum ad dominium, quedam quantum ad usum. Ius naturale tantum excludit dominium sed non usum. Deus enim nobis concessit usum, sibi retinens dominium. Unde sumus quasi domini; servus enim quasi dominus est peculii quantum ad usum de iure naturali, quantum ad dominium de iure gentium; vel aliter: *acquisitio eorum etc.* est de iure naturali, id est venari et piscari, aucupari [sic] etc. ut hic tantum dominium excludatur, sed non modus acquirendi» *Summa Monacensis*, D., c. 7 v. *Acquisitio eorum que in celo, terra, marique capiuntur*.

<sup>1</sup> «Iure naturali, id est iudicio rationis approbante omnia sunt communia, id est tempore necessitatis indigentibus communicanda» *Pr. Decreti*, cité dans G. Couvreur, *op. cit.*, p. 142.

<sup>2</sup> «...vel potius cum dicitur: iure naturali omnia sunt communia, non excluditur proprium, nec dicitur commune contra proprium...» *Pr. Decreti*, cité dans G. Couvreur, *op. cit.*, p. 143.

<sup>3</sup> G. Couvreur. *op. cit.*, p. 144. «De iure naturali aliquid est meum et aliquid est tuum... ita de iure naturali aliquid est commune et aliquid est proprium...» D.1, c. 7 v. *communis omnium possessio*.

<sup>4</sup> «...Nec obviat ... quod de iure civili aliquid est meum et aliquid est tuum, quia et de iure naturali aliquid est meum et aliquid est tuum sed

Quant au rôle du péché, Huguccio est moins pessimiste que Rufin. Certes l'acquisition de richesses peut être entachée de cupidité, cependant, en elle-même, «l'appropriation n'est pas mauvaise si elle s'accompagne de la mise en commun au temps de la nécessité»<sup>1</sup>. La richesse peut être le fruit du travail, pas seulement de l'avarice. La propriété en fait peut exister de bon droit<sup>2</sup>. Ainsi chaque bien est perçu de deux façons. Il est, d'une part, propre parce que possédé et que son propriétaire peut en disposer, mais il est d'autre part commun parce qu'en temps de nécessité il doit être mis en commun<sup>3</sup>.

### 2.3.3 Guillaume d'Auxerre

Intéressons-nous maintenant à la perspective d'un théologien: Guillaume d'Auxerre. Il pose le problème dans la *Summa Aurea* de la manière suivante. En premier lieu, les Pères affirment que la communauté des biens relève d'un précepte de droit naturel<sup>4</sup>. Deuxièmement, telle est l'exigence

---

de permissione, non de precepto» D.1, c.7, v. *communis omnium possessio*. cité dans G. Couvreur, *op. cit.*, p. 145.

<sup>1</sup> G. Couvreur, *op. cit.*, p. 146.

<sup>2</sup> «ergo iure dictum est: hoc est meum, illud est tuum, cum ius humanum sit ius, ergo non per iniquitatem.» D.8, c.1, v. *iure ergo humano*. cité dans G. Couvreur, *op. cit.*, p. 146.

<sup>3</sup> «Secundum hoc idem est proprium et commune, proprium quoad dominium vel potestatem dispensandi, commune quia aliis communicandum tempore necessitatis.» D.47, c.8 v. *quod est commune*. cité dans G. Couvreur, *op. cit.*, p. 147.

<sup>4</sup> «Sancti dicunt quod omnia esse communia fuit preceptum iuris naturalis» *Summa aurea*, Lib III, trat. XVIII, cap. I.

de la raison<sup>1</sup>. Conséquemment, se demande-t-il, l'appropriation d'un bien constitue-t-il une faute grave<sup>2</sup>? Si la communauté des biens est de droit naturel, le droit naturel est plus juste que le droit positif, s'en tenir au second lorsqu'il contredit le premier n'est-ce pas encore péché mortellement<sup>3</sup>.

Guillaume d'Auxerre répond en reprenant la distinction de Rufin: *precepta, prohibitiones, demonstrationes*<sup>4</sup>. La communauté des biens tombe sous cette dernière catégorie<sup>5</sup>. Ainsi, de ce fait, son mode d'application peut varier<sup>6</sup>. En fait, dans la situation de l'homme marqué par le péché, elle est un mal nécessaire: sans elle le chaos règnerait<sup>7</sup>. La nature quant à elle préfère de beaucoup la communauté des biens, mais la raison est en quelque sorte forcée de

---

<sup>1</sup>«Naturalis ratio dictabat quod omnia debebant esse communia.» *Ibid.*.

<sup>2</sup> «Sancti dicunt quod omnia esse communia fuit preceptum iuris naturalis, et ad hoc tenebantur Adam et Eva in primo statu; sed non tenebantur ad hoc, nisi ex precepto nature; ergo cum eadem natura maneat adhuc, modo tenemur ex precepto nature ad hoc: omnia esse communia; ergo qui sibi appropriat aliquid, peccat mortaliter, cum faciat contra preceptum nature; et sic totus mundus involutus est in peccato mortali.» *Ibid.*

<sup>3</sup>«Item Aristoteles: "Quod natura est tale" etc.; ergo iustum secundum ius naturale magis est iustum quam quod est iustum secundum ius positivum; sed omnia esse communia est iustum secundum ius naturale, et non omnia esse communia est iustum secundum ius positivum; ergo primum magis est iustum quam secundum; ergo magis tenemur ad primum; ergo si transgredimur, peccamus mortaliter; sed appropriando nobis aliquid, transgredimur ipsum; ergo tunc peccamus mortaliter.» *Ibid.*

<sup>4</sup>«In iure naturali sunt quedam precepta et quedam prohibitiones et quedam demonstrationes.» *Ibid.*

<sup>5</sup>«Hoc igitur, scilicet omnia esse communia, de quo obiectum est, cadit sub demonstratione, quoniam non fuit preceptum iuris naturalis simpliciter, sed tantum secundum quid.» *Ibid.*

<sup>6</sup>«Demonstrationes sunt que ad tempus et secundum quid obligant, quarum opposita secundum casus emergentes licet fieri.» *Ibid.*

<sup>7</sup>«fuit enim preceptum in statu innocencie sive in statu nature bene disposite, sed in statu cupiditatis et nature corrupte non est preceptum nec debet esse, quoniam si esset, dissolveretur res publica et mutua cede perimeret se genus humanum.» *Ibid.*

privilégier dans l'état actuel la propriété privée<sup>1</sup>. Il semblerait donc que le précepte de la communauté des biens n'oblige plus de la même manière dans l'état de péché, mais il oblige quand même. Ainsi, s'il n'est pas nécessaire maintenant de partager tous les biens, il faut le faire en temps de nécessité<sup>2</sup>. Ce principe sera répété dans le cadre de la discussion sur l'aumône<sup>3</sup>. Encore une fois,

son obligation ne se traduit pas de la même manière dans les différents états de la même nature. [...] L'exposé du maître parisien donne aux préceptes du droit naturel concernant le régime des biens le double caractère d'être fondé sur la nature, et de tenir compte des changements historiques survenus dans l'humanité<sup>4</sup>.

Le droit positif quant à lui devra voir à l'organisation, au mode de l'appropriation des biens.

---

<sup>1</sup>«Similiter aliqua esse propria est iustum secundum ius naturale, sed aliter et aliter, quoniam naturalis ratio dictat quod omnia debent esse communia, et valde appetit et amplectitur omnia esse communia, ita enim erit in statu ad quem tendimus, scilicet in statu beatitudinis; sed aliqua esse propria dictat ratio naturalis quasi coacta, scit enim quod secundum statum nature, qui modo est, utilius est aliqua esse propria quam omnia esse communia; unde sustinet aliqua esse propria, ne peius accidat; unde aliqua esse propria est de iure naturali quasi ex permissione nature; sed omnia esse communia est de iure naturali, quasi ex beneplacito nature.» *Ibid.*

<sup>2</sup>«Ad hoc potest dici quod illud preceptum semper ligat, differenter tamen ligat modo et ligabat in statu innocentie, modo enim non ligat ad omnimodam executionem in omni tempore, sed tantum in tempore necessitatis; sed in statu innocentie ligabat ad omnimodam executionem in quolibet tempore sive necessitatis sive in alio tempore.» *Ibid.*

<sup>3</sup>«Videtur quod sic, quoniam in extrema necessitate omnia sunt communia; ergo iam denarii isti sunt pauperis; ergo usurarius tenetur ei dare.» *Summa Aurea*, Lib. III, trat. XXIV, cap. V, quest. 1.

<sup>4</sup> G. Couvreur, *op. cit.*, p. 215-217.

### 2.3.4 L'entrée en scène des mendiants

#### 2.3.4.1 Les Franciscains: Alexandre de Halès

Alexandre de Halès ne semble pas satisfait par la distinction entre d'une part les *demonstrationes* et d'autre part les *precepta et prohibitiones*. Il propose plutôt l'analogie de la médecine. Le médecin utilise différents médicaments selon les maladies qu'il traite, mais c'est toujours la même science, la médecine dont il s'agit. Ainsi la loi naturelle soutient-elle à la fois la communauté des biens et l'appropriation des biens selon les circonstances<sup>1</sup>. Ailleurs dans la Somme, discutant de la question de la propriété privée, il soutient que

natural law teaches differently according to what is necessary (*debitum*), what is good (*bonum*) and what is equitable (*aequum*). [...] It is equitable that that which is captured in the air and in the sea should become the property of the captor. On the other hand, it is equitable that the air and the sea themselves should be inappropriable. Considering what was and is good, natural law in the state of innocence taught community of all property, but in the present fallen state it is good that something is private, for "otherwise the good (people) would have been in want and human society would not have

---

<sup>1</sup> «For just as the art of medicine teaches that wine is healthy and the same art denies a sick man wine, thus the same natural law will state that in a healthy (state of) nature everything is common and that it ought to be so, and yet (the same law) will grant property to a sick nature; nor is it therefore altered as regards the theory underlying the decree; on the contrary, the very same theory which teaches community of all property in the innocent state of nature, teaches private ownership of some property in nature fallen into sin. And thus there is alteration only as regards observance of decrees and defects and not as regards the theory on which they rest.» (ST, 348) dans Langholm Odd, *Wealth, Exchange, Value, Money & Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, p.124.

persisted since the evil sould have seized every thing. [...] Sometimes natural law considers what is necessary and so teaches that in the state of necessity everything is common.<sup>1</sup>

Comme on peut le constater, cette prise de position ressemble à celle de Guillaume d'Auxerre.

#### 2.3.4.2 Les Dominicains: Albert le Grand

Albert le Grand se pose également la question du rapport entre le droit naturel et la propriété privée dans le traité *De Bono*. Premièrement, nous ne retrouvons pas chez lui l'expression *demonstrationes*. Deuxièmement, il répond que comme

chaque branche du savoir a ses propres premiers principes adaptés à sa matière spéciale [ainsi] dans l'ordre pratique: les principes du droit naturel se diversifient d'après la nature des actes qu'ils doivent régler, l'état de ceux qui doivent les réaliser et les circonstances de temps et de lieu où ceux-ci peuvent se trouver<sup>2</sup>.

Ainsi en est-il pour la question de la communauté des biens. A une époque celle-ci s'appliqua; lui succéda, à un autre moment, la propriété privée. Toutes deux, bien qu'opposées, sont de droit naturel: chacune en son temps, selon les circonstances. A l'état d'innocence tout aurait été commun,

<sup>1</sup>Odd Langholm, *op. cit.*, p.125-126.

<sup>2</sup> Odon Lottin, *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 2e éd., p. 45. «Sicut autem non est unum principium speculativi intellectus, quo scit scibilia omnia, ita non est unum principium practici intellectus, quo scit omnia operabilia; sed sicut variantur illa per materias diversas, ita etiam ipsa per opera diversa et status operantium et locum et tempus.» *De Bono* Tr. V, q. 1. (Éd. Institutum Alberti Magni Coloniense]

mais puisque la condition humaine a changé à cause du péché, la nature propose la propriété privée étant saufs les droits du pauvre en état de nécessité<sup>1</sup>.

Albert le Grand présentera une division tripartite du droit naturel: *essentialiter, suppositive et particulariter*. La première catégorie regroupe les premiers principes, la seconde les conclusions immédiates aux premiers principes et la troisième les conclusions plus éloignées. Nous retrouvons les énoncés relatifs à la communauté des biens dans la deuxième catégorie<sup>2</sup>.

Albert le Grand aura été également celui qui commentera le premier le traité d'Aristote sur les *Politiques* même si nous avons vu Guillaume d'Auxerre citer Aristote, dans les *Rhétoriques* ou les *Topiques*. Albert le Grand, dans son commentaire, reprend l'argumentation d'Aristote sur la

---

<sup>1</sup>«quod utrumque est de iure naturali et omnia esse communia et aliquid esse proprium, quia iam diximus, quod principia iuris non sunt eadem. Unde secundum statum, in quo non est rapina nec usurpatio eius quod communi usui concessum est, dictaverunt conscientia et ratio nihil esse proprium, sed in communi unicuique dimittendum, sicut etiam in commune creatum est. Sed variato statu et crescente malitia et rapina et rancore utitur natura alio principio, scilicet vindicanda esse propria ad provisionem suorum et pauperum, et ideo tunc non erit contra ius naturae habere proprium, tamen tempore necessitatis communicandum, et sic editum est ius: "Quod enim nullius est hominis, conceditur occupanti", et huiusmodi.» *Ibid.*

<sup>2</sup>«Et ideo dicendum, quod tribus modis aliqua sunt de iure vel iustitia naturali, scilicet essentialiter et suppositive et particulariter. Essentialiter sunt illa principia communia de quibus dictum est. Suppositive autem sunt supposita communia illorum principiorum quae non trahunt originem nisi a ratione naturali, sicut illa quae enumerat Tullius, et sicut ea quae enumerat Isidorus. Particulariter autem sunt, quae a plebiscitis et senatus consultis et responsis sapientum determinantur.» *Ibid.*

propriété privée. Il associe à l'argument de la propriété privée comme source en elle-même d'un grand plaisir un texte de l'Éthique<sup>1</sup> d'Aristote sur la libéralité, le ramenant en quelque sorte à l'autre argument développé par Aristote que «être agréable et porter secours à des amis, c'est là le plus grand des plaisirs, qui ne peut être goûté que si on possède privativement des biens»(1263b5).

Selon Langholm, Albert le Grand aurait dégagé de l'argument de la paix sociale un aspect important dans le débat de la question en explicitant le rapport entre propriété et travail. Alors qu'Aristote indique que «si la jouissance et le travail ne sont pas répartis selon la règle de l'égalité, des récriminations s'élèveront»(1263a10-15). Albert dans son commentaire insiste sur le travail et les fruits du travail<sup>2</sup>.

Quant à l'argument du plus grand soin accordé à ce qui est à soi qu'Aristote avait développé dans le cadre de la discussion sur la mise en commun des enfants, Albert le Grand

---

<sup>1</sup>«Dicit ergo: Adhuc autem ad delectationem inenarrabilem facit, supple, talis communicatio, quantum differt, putare aliquid proprium. Sicut enim dicit in IV Ethicorum in principio de largitate, "Largus sive liberalis delectatur in hoc quod bene faciat, et nihil repatiatur secundum donationes retributionum: et quotiescumque recolit de proprio se bene fecisse, admirabilem habet delectationem: et si recolit aliquid se recepisse, tristatur, tamquam minoratus sit secundum virtutem largitatis.» Haec autem delectatio tollitur, si omnia sunt communia et in possessione, et usu: quia tunc nullus dat de proprio.» *Comm. Liber II Politicorum*, cap. 2.

<sup>2</sup>«Et huic simile est quod scribitur (Matth. XX, 12), de operariis vineae patrisfamilias, *Hi novissimi una hora fecerunt, et pares illos nobis fecisti, qui portavimus pondus diei et aestus.*» *Ibid.*

l'applique à la propriété de ressources matérielles<sup>1</sup> présentant ainsi l'argument économique de l'efficacité en faveur de la propriété privée.

Il est facile de constater qu'avec Albert le Grand la perspective change. Non seulement les idées aristotéliennes sont-elles intégrées, mais sa réflexion sur la conception de la loi naturelle permet de porter un regard moins pessimiste sur la propriété privée.

---

<sup>1</sup>«Dicit: *Magis autem addent ut ad proprium unicuique insistentes. Unusquisque enim natus est plus curae impendere proprio quam communi: ut si illud bene colatur, etiam ad bonam fruitionem communicationis proveniat: et hoc bonum accipit ex hoc, quod propriae sunt possessiones.*» *Ibid.*

## 3.0 DOMINIUM

Avant de traiter de la question du droit naturel à la propriété privée, Thomas d'Aquin, dans la *IIa-IIae* de la *Somme Théologique* (ci-après ST), situe ce problème dans une perspective beaucoup plus vaste et profonde: la possession des biens extérieurs est-elle naturelle à l'homme? Autrement dit, la nature est-elle pour l'homme? Si oui, dans quel sens? De sorte que, quelle que soit l'organisation sociale de la propriété, privée, publique ou collective, celle-ci devra respecter un ordre inscrit dans les choses mêmes comme expression de la volonté de Dieu.

Puisque nous nous intéressons au fondement de la propriété privée chez Thomas d'Aquin, il est essentiel que nous examinions ce cadre de référence sous-jacent à la position de ce dernier sur cette question. Dans un premier temps nous adopterons l'ordre proposé par Thomas d'Aquin<sup>1</sup> en

---

1 ST, II-II, 66, 1, c. [On retrouve ici la numérotation habituelle: partie de la Somme, question, article, partie de l'article.]  
 Nous utiliserons la traduction de la ST proposée par les Éditions du Cerf en 1985. Quant à la *Summa Contra Gentiles* (ci-après SCG), nous nous référerons au texte latin de la Léonine et à la traduction française publiées chez P. Lethielleux en 1957. Le Commentaire sur le livre des Politiques d'Aristote sera celui du tome XLVIII des Oeuvres complètes, édition Léonine. Quant aux traités *De Potentia*, *De Veritate* et *De Malo* nous aurons recours à l'édition Marietti. Il en sera de même pour le *De regno* ou (*De Regime Principium*) *ad regem Cypri*. Au sujet de ce dernier ouvrage, nous savons que certains doutes ont été émis sur son authenticité. Nous ne disposons certainement pas de la compétence pour prendre position. Nous nous référons à l'opinion de Weisheipl. «The fact that Thomas wrote some treatise called *De regno* is clear from all the early catalogues, and the termination of the work in II, 4 "ut animi hominum recreentur", is established from the extant MSS. However, Eschmann claimed that the extant twenty-one chapters have been contaminated by Tolomeo of Lucca, who strongly defended Guelf, or

considérant les biens extérieurs par rapport à Dieu, quant à leur nature, et dans un second temps par rapport à l'homme, quant à leur usage. Par la suite, nous essaierons de cerner la notion de *dominium*, terme utilisé afin de rendre compte, entre autres, de la relation entre l'homme et les biens extérieurs, pour terminer par une description des caractéristiques de ce *dominium*.

### 3.1 Le monde appartient à Dieu

#### 3.1.1 Dieu créateur

Dieu est l'auteur, le créateur du monde. Il est à l'origine de l'existence et de l'essence de tout ce qui existe. Il a conçu et réalisé l'univers entier. Rien n'échappe à son pouvoir créateur. Il a tout créé *ex nihilo* signifiant par là que Dieu n'a utilisé aucun être préexistant pour poser son oeuvre dans l'existence. «Telle chose est faite de rien, c'est-à-dire: Elle n'est pas faite de quelque chose.» (ST, I, 45, 1, sol. 3)<sup>1</sup> L'univers est la pure conséquence du vouloir divin.

Dieu est, et ses effets sont C'est tout. Entre les deux il n'y a pas d'intermédiaire [...] car tout ce qui n'est pas Dieu est créé de Dieu, et qui d'ailleurs ne saurait à quoi s'appliquer, où se situer, ni quelle

---

papalist, claims. We have argued that the text is authentic up to II, 4, and that it does not contradict other passages in Thomas's writings.» James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'aquino, his Life, Thought & Works*, 1983, p. 388.

<sup>1</sup>«... fit ex nihilo, idest non fit ex aliquo» (ST, I, 45, 1, ad 3)

forme prendre, puisque dans le néant il n'y a ni point d'application pour une force, ni situation, ni moment, ni modalité quelconque; puisque le néant n'est pas.<sup>1</sup>

La création est essentiellement une relation de dépendance. «La création, en effet, n'est pas un changement, mais la dépendance même de l'être créé par rapport au principe qui l'établit dans l'être. Elle appartient donc au genre relation.» (II SCG 18)<sup>2</sup> Du point de vue de la créature, cette relation est réelle, du point de vue de Dieu, elle est de raison.

La relation aux créatures n'est pas réelle en Dieu. En revanche, la relation à Dieu est réelle dans les créatures; car celles-ci sont soumises à l'ordre divin, et il est intrinsèque à leur nature de dépendre de Dieu. (ST I, 28, 1, sol. 3)<sup>3</sup>

Il en est ainsi puisque

Dieu ne saurait, lui, être en relation réelle avec quoi que ce soit; car toute relation réelle est une corrélation. Être en relation, c'est être relié, [...] dépendant, et Dieu ne peut être dépendant de rien ni de personne.<sup>4</sup>

Dieu n'est pas pour sa création, mais la création est pour Dieu. Dieu n'a pas été contraint de créer. Il crée le monde absolument librement.

---

<sup>1</sup> A.D. Sertillanges, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, p. 15. (souligné par nous)

<sup>2</sup> «Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis.» (II SCG 18)

<sup>3</sup> «In Deo non est realis relatio ad creaturas. Sed in creaturis est realis relatio ad Deum, quia creaturae continentur sub ordine divino, et in earum natura est quod dependeat a Deo.» (ST, I, 28, 1, ad 3)

<sup>4</sup> A.D. Sertillanges, *op. cit.*, p. 46.

Du fait que le monde soit radicalement dépendant de Dieu et qu'ainsi il ne puisse être sans Dieu, ce dernier en est le maître absolu et souverain.

Le fait pour un être de tenir d'un autre tout ce qu'il est, qu'il en provient, met en cet être une appartenance très spéciale à son Créateur. Il en est la chose comme l'effet est quelque chose de la cause et en dépend "*causa habet dominium super effectum*" (De Verit. qu. 28, art. 7)<sup>1</sup>.

Ainsi,

nous avons montré jusqu'ici comment parmi les êtres il en est un premier, riche de la perfection plénière de tout l'être. Nous l'appelons Dieu. De l'abondance de sa perfection il départit l'être à tout ce qui existe au point que nous ne le reconnaissons pas simplement comme le premier des êtres, mais comme la source de tout être. Il donne l'être aux autres, non par nécessité de nature, mais selon sa libre disposition; cela a été mis en évidence précédemment. La conséquence en est qu'il est le maître de ses réalisations; ne sommes-nous pas maîtres de ce qui dépend de notre arbitre? Et cet empire sur les choses qu'il a produites, il l'exerce en plénitude: dans cette production, il n'a besoin ni du secours de quelque agent extérieur, ni de quelque présumé matériel puisqu'il est l'auteur universel de l'être. (III SCG 1)<sup>2</sup>

Puisque la puissance d'agir d'un être est proportionnée à ce qu'il est, Dieu, étant l'Acte pur, peut agir au niveau

<sup>1</sup> C. Spicq, *La justice, Tome Deuxième, Somme Théologique*, Éd. de la revue des jeunes, 277-8.

<sup>2</sup> «Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis, ut ex superioribus [lib. II, cap. 23] est manifestum. Unde consequens est ut factorum suorum sit Dominus: nam super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas nec exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiae fundamento; cum sit totius esse universalis effector.» (III SCG 1)

de l'être. De sorte que, contrairement à toute créature, sa puissance est illimitée.

Il est évident que tout agent agit en tant qu'il est en acte. Or tout agent créé est déterminé dans son acte, puisqu'il appartient à un genre et à une espèce déterminés. L'action de tout agent créé se porte donc sur un acte déterminé.[...] Mais Dieu est l'acte infini, nous l'avons vu dans la première Partie. Aussi son action atteint-elle toute la profondeur de l'être. Il peut donc accomplir non seulement une conversion formelle, c'est-à-dire obtenir que des formes se remplacent dans un même sujet; mais il peut produire une conversion de tout l'être, c'est-à-dire dans laquelle toute la substance de ceci se convertisse en toute la substance de cela. (ST, III, 75, 4, rép.)<sup>1</sup>

Dans la création, est produite toute la substance des choses<sup>2</sup>. Voilà pourquoi Thomas d'Aquin peut affirmer que la nature des biens extérieurs «n'est pas soumise au pouvoir de l'homme mais de Dieu seul, à qui tout obéit docilement» (ST, II-II, 66, rép.)<sup>3</sup>. Dieu, origine de toutes choses, en est donc le maître souverain, le *Dominus*.

Puisque l'univers ne peut être sans Dieu, sa cause, Dieu, du point de vue temporel, qui est le nôtre, conserve sa création dans l'être.

---

<sup>1</sup> «Manifestum est enim quod omne agens agit in quantum est actu. Quodlibet autem agens creatum est determinatum in suo actu, cum sit determinati generis et speciei. [...] Sed Deus est actus infinitus, ut in Prima Parte habitum est. Unde eius actio se extendit ad totam naturam entis. Non igitur solum potest perficere conversionem formalem, ut scilicet diversae formae sibi in eodem subiecto succedant; sed conversionem totius entis, ut scilicet tota substantia huius convertatur in totam substantiam illius.» (ST, III, 75, 4, c.)

<sup>2</sup> «Sed in creatione, per quam producitur tota substantia rerum». (ST, I, 45, 2, ad 2)

<sup>3</sup> «quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt.» (ST, II-II, 66, 1, c)

Dieu étant l'être par essence, il est nécessaire que l'être créé soit son effet propre, comme brûler est l'effet propre du feu. Et cet effet, Dieu le produit dans les choses non seulement quand les choses commencent d'être, mais aussi longtemps qu'elles sont maintenues dans l'être, comme la lumière est causée dans l'air par le soleil tant que l'air demeure lumineux. (ST, I, 8, 1, rép.)<sup>1</sup>

Autrement dit, la conservation est une création continuée.

Il faut remarquer qu'un être est conservé par un autre d'une double manière. [...] Quelqu'un est dit conserver une chose directement et par soi, quand celle-ci dépend de celui qui la conserve de telle manière que, sans lui, elle ne pourrait pas exister. A ce point de vue, toutes les créatures ont besoin de la conservation divine. En effet, l'existence des créatures dépend à tel point de Dieu qu'elles ne pourraient subsister un instant et seraient réduites au néant si, par l'opération de la puissance divine, elles n'étaient conservées dans l'être. (ST, I, 104, 1, rép.)<sup>2</sup>

Du côté de Dieu, principe de la création, celle-ci est intemporelle puisque Dieu transcende la temps. Mais l'être créé dure, et l'influx créateur permet à la créature de durer.

---

<sup>1</sup> «Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus eius; sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quandiu in esse conservantur; sicut lumen causatur in aere a sole quandiu aer illuminatus manet.» (ST, I, 8, 1, c.)

<sup>2</sup> «Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. [...] Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, quando scilicet illud quod conservatur, dependet a conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturae indigent divina conservatione. Dependet enim esse cuiuslibet creaturae a Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse.» (ST, I, 104, 1, c.). Voir III SCG 65: «Ergo et omnes species rerum cessarent, cessante operatione divina. Igitur ipse per suam operatiōnem conservat res in esse.[...] Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.»

Ainsi, que ce soit du point de vue de la création ou de la conservation de l'être, Dieu exerce sur l'univers un pouvoir plein et entier. La nature et le monde, du point de vue de leur être et de ce qu'ils sont, appartiennent à Dieu. Pour exprimer ce pouvoir que Dieu exerce sur la création, Thomas d'Aquin utilise le mot «*dominium*». Ainsi, ce *dominium* divin est-il universel, total, premier sur toutes ses créatures.

### 3.1.2 Dieu fin de l'univers

Dieu en créant poursuivait une fin, car tout agent agit en vue d'une fin. Mais Dieu n'a besoin de rien. Dieu, essentiellement en acte, n'agit pas pour son propre perfectionnement. «Il veut seulement communiquer sa perfection, qui est sa bonté.» (ST, I, 44, 4, c.)<sup>1</sup> De fait, Dieu est le seul à être «absolument libéral, car il n'agit pas pour son avantage mais seulement en vue de sa bonté» (ST, I, 44, 4, sol. 1)<sup>2</sup>. En effet, Dieu réalise en lui la plénitude d'une manière tellement infinie, osons-nous dire, que la création ne peut être que par pure bonté.

Un objet de nature n'a pas seulement une inclination naturelle à l'égard de son propre bien, pour l'acquérir lorsqu'il lui fait défaut ou pour s'y reposer lorsqu'il

---

<sup>1</sup> «Omne agens agit propter finem. [...] Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicuius finis; sed intendit solum communicare suam perfectionem quae est eius bonitas.» (ST, I, 44, 4, c.)

<sup>2</sup> «Ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.» (ST I, 44, 4, ad 1)

le tient, mais encore pour le communiquer à d'autres autant qu'il est possible. Aussi voyons-nous que tout agent, pour autant qu'il est en acte et achevé, produit son semblable. Donc la raison formelle de bonté comprend ceci: que chacun communique à d'autres le bien qu'il a, autant qu'il est possible. Et cela convient principalement à la volonté divine, d'où toute perfection provient selon quelque ressemblance. Ainsi donc, si les choses naturelles, dans la mesure où elles sont achevées, communiquent leur bonté à d'autres, bien plus encore appartient-il à la volonté divine de communiquer à d'autres son bien par manière de ressemblance, autant que c'est possible. Dieu veut donc et que lui-même et que les autres choses soient. (ST I, 19, 2, rép.)<sup>1</sup>

Ainsi Dieu veut communiquer son bien par manière de ressemblance car «tout agent produit un effet semblable à lui». Voilà pourquoi toute créature tend à participer le plus possible à la similitude de Dieu, à son être, à sa bonté.

Un étant est bon dans la mesure où il est attirant. Or toute chose tend vers son achèvement, sa perfection. La perfection, et déjà la forme de l'effet est une similitude de sa cause, puisque tout agent produit un effet semblable à lui. Il suit de là que l'agent même, comme tel, est pour son effet un attirant et, de ce fait a raison de bien, car ce qui attire en lui, c'est que l'on participe à sa ressemblance. (ST, I, 6, 1, rép.)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum cum non habet, vel ut quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quandam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, multo magis pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se esse, et alia.» (ST, I, 19, 2, c)

<sup>2</sup> «Bonum enim aliquid est, secundum quod est appetibile. Unumquodque autem appetit suam perfectionem. Perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni; hoc autem est quod de ipso appetitur, ut eius similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod sibi competit ratio boni et appetibilis.» (ST, I, 6, 1, c)

Il faut d'ailleurs concevoir chaque essence comme une manière différente de participer à l'unique essence divine. En Dieu sont les notions de toutes choses. Dieu est la cause exemplaire de tout ce qui existe.

Il faut considérer qu'un modèle est nécessaire à la production d'une chose pour que l'effet reçoive une forme déterminée. [...] Or, il est manifeste que les choses produites par la nature reçoivent une forme déterminée. Cette détermination des formes doit être ramenée, comme à son premier principe, à la sagesse divine. [...] C'est pourquoi il faut dire que la sagesse divine contient les notions de toutes choses. [...] Bien que celles-ci soient multiples, selon leur relation aux réalités, elles ne sont pas réellement distinctes de l'essence divine, en tant que sa ressemblance peut être participée de façon diverse par les divers êtres. (ST, I, 44, 3, rép.)<sup>1</sup>

Voilà pourquoi les créatures tendent vers Dieu.

La perfection d'une image est de reproduire son modèle par la ressemblance qu'elle a avec lui: c'est dans ce but que l'on fait une image. Tous les êtres existent donc pour acquérir la ressemblance avec Dieu, telle est leur fin dernière. (III SCG 19)<sup>2</sup>

Ainsi, tout tendra vers Dieu, de la plus grossière à la plus spirituelle des créatures.

---

<sup>1</sup> «Ad cuius evidentiam, considerandum est quod ad productionem alicuius rei ideo necessarium est exemplar. [...] Manifestum est autem quod ea quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur, sicut in primum principium, in divinam sapientiam. [...] Et ideo oportet dicere quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum. [...] Quae quidem licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout eius similitudo a diversis participari potest diversimode.» (ST, I, 44, 3, c)

<sup>2</sup> «Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scilicet Dei: *agens enim agit sibi simile*. Perfectio autem imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum; ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.» (III SCG 19)

Toutes les natures ont en commun de posséder une certaine inclination qui n'est autre que l'appétit naturel ou amour. Cette inclination se retrouve sous divers modes selon la diversité des natures. Dans la nature intellectuelle il y a une inclination naturelle volontaire; dans la nature sensible une inclination sensible; dans les natures matérielles une inclination correspondant à leur ordre naturel vers autre chose qu'elles-mêmes. Puisque l'ange est de nature intellectuelle, il y aura donc nécessairement dans sa volonté une dilection naturelle. (ST, I, 60, 1, rép.)<sup>1</sup>

Dieu est donc non seulement à l'origine de toutes choses, mais encore leur fin. À cet égard, Dieu est encore le souverain maître de la création. L'univers créé est pour lui parce que par lui. Rien ne lui échappe.

### 3.1.3 Providence et gouvernement divins

Non seulement Dieu conçoit-il toutes choses, mais aussi l'ordre du monde. Telle est sa Providence. Elle est en fait l'acte par lequel Dieu envisage l'ordre du monde dans son intelligence et sa volonté.

Il est nécessaire que le plan selon lequel les choses sont ordonnées à leur préexiste dans la pensée divine. Or précisément la disposition rationnelle des choses qui ont à être ordonnées à une fin c'est la providence. [...] C'est donc le plan même selon lequel les choses sont ordonnées à leur fin qu'on nomme en Dieu "providence". (ST, I, 22, 1, rép.)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor. Quae tamen inclinatio diversimode invenitur in diversis naturis, in unaquaque secundum modum eius. Unde in natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in natura autem sensitiva, secundum appetitum sensitivum; in natura vero carente cognitione, secundum solum ordinem naturae in aliquid. Unde cum angelus sit natura intellectualis, oportet quod in voluntate eius sit naturalis dilectio.» (ST, I, 60, 1, c)

<sup>2</sup> «Necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat. Ratio autem ordinandorum in finem proprie providentia est.

Il faut aussi, selon la volonté divine, réaliser dans le temps l'ordre conçu et voulu par Dieu. Tel est l'objet du gouvernement divin.

Prendre soin des créatures comprend deux choses: la conception de l'ordre à assurer, qui est appelée providence ou disposition, et la réalisation de cet ordre, qui est le gouvernement. De ces deux choses, la première est éternelle, la seconde est temporelle. (ST, I, 22, 1, sol. 2):

Dieu gouverne ainsi toutes choses de la manière qu'il a déterminée vers la fin qu'il a fixée. Ce faisant, il utilise ses créatures dans leur marche vers la fin de la création.

Faire une chose en vue d'une fin, c'est l'utiliser à cette intention. Or nous avons démontré que tout ce qui de quelque manière a l'être, est l'effet de Dieu, et que Dieu a tout produit pour cette fin qu'il est lui-même. Il use donc de tout dans le sens de cette fin. Et ceci c'est gouverner. Par sa providence Dieu gouverne donc toutes choses. (III SCG 64):

Rien n'échappe à ce gouvernement. Dieu peut utiliser toutes ses créatures, même les démons. «La majesté divine étend son autorité sur les démons pour que Dieu les emploie à ce qu'il veut.» (ST, II-II, 96, 2, sol.3)<sup>3</sup> Le gouvernement

[...] Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem, providentia in Deo nominatur.» (ST, I, 22, 1, c)

<sup>1</sup> «Ad curam duo pertinent, scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia et dispositio; et executio ordinis, quae dicitur gubernatio. Quorum primum est aeternum, secundum temporale.» (ST, I, 22, 1, ad 2)

<sup>2</sup> «Quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum autem est supra quod omnia quae habent esse quocumque modo, sunt effectus Dei [lib. II, cap. 15]; et quod Deus omnia facit propter finem qui est ipse [lib. I, cap. 75]. Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.» (III SCG 64)

<sup>3</sup> «Ad dominium divinae maiestatis pertinet, cui daemones subsunt, ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit.» (ST, II-II, 96, 2, ad 3)

divin est une autre facette du *dominium* de Dieu sur sa création. Puisque, comme nous le verrons, c'est à ce gouvernement que l'homme est associé par Dieu, il est possible de parler du *dominium* de l'homme sur les choses extérieures. Certes, l'être humain ne peut d'aucune façon participer à l'acte créateur mais, selon la providence divine, peut sciemment et volontairement collaborer à l'exécution du plan de Dieu. Les créatures irrationnelles concourent aveuglément à l'exécution du projet divin. Il en sera autrement de l'homme puisqu'il est intelligent et libre. Il pourra alors utiliser les autres créatures pour atteindre la fin fixée et voulue par Dieu. Ainsi participera-t-il au *dominium* divin.

### 3.2 Le monde appartient aussi à l'homme

Tel que l'expose Thomas d'Aquin, l'homme a, quant à l'usage des biens extérieurs, un domaine naturel sur eux (ST, II-II, 66, 1, c). Il a le pouvoir d'en faire usage. (sol. 1) La même affirmation est reprise lorsqu'il traite de la question de la possibilité pour l'homme de mettre à mort les animaux et les plantes (ST, II-II, 64, 1). A l'état d'innocence, les animaux «n'auraient pas été soustraits à la domination de l'homme, pas plus qu'ils ne le sont maintenant à la domination de Dieu» (ST, I, 96, 1, sol.2). Ceux-ci sont en fait soumis par nature à l'homme (ST, I, 96, 1). A

l'article suivant, il est explicitement affirmé qu'il revient à l'homme d'exercer une domination sur toute créature.

Déjà en indiquant que l'homme était associé au gouvernement divin, nous proposons un sens à ce *dominium* humain. Il s'agira dans cette section d'approfondir cette question et d'examiner la justification proposée par l'Aquinate.

### 3.2.1 Argumentation théologique

Thomas d'Aquin cite l'Écriture en vue de soutenir sa thèse, en particulier, selon les articles, le livre de la Genèse (Gn 1, 26;29). «Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre.»<sup>(26)</sup> «Je vous donne toutes les herbes portant semence, qui sont sur toute la surface de la terre, et tous les arbres qui ont des fruits portant semence: ce sera votre nourriture.»<sup>(29)</sup> De même Gn 9,3: «Tout ce qui se meut et possède la vie vous servira de nourriture, je vous donne tout cela au même titre que la verdure des plantes.» Finalement, le psaume huitième au verset 7: «pour qu'il domine sur l'oeuvre de tes mains; tout fut mis par toi sous ses pieds».

---

<sup>1</sup> Bible de Jérusalem, Nouvelle édition revue et augmentée, 1974.

Dieu, auteur de toutes choses, permet explicitement à l'homme, dans la Révélation, de faire usage des êtres créés.

### 3.2.2 Argumentation philosophique

Thomas d'Aquin ne se limite pas à une interprétation de l'Écriture sur ce sujet. Il propose quelques arguments d'ordre philosophique et non théologique justifiant la participation de l'homme au *dominium* de Dieu. Afin d'en saisir la portée, il est nécessaire de considérer la situation de l'homme dans la création.

#### 3.2.2.1 L'homme dans la création

Pour Thomas d'Aquin, il y a une hiérarchie dans les êtres.

La distinction formelle implique toujours l'inégalité; car, ainsi que l'explique Aristote dans sa *Métaphysique*, il en est des formes comme des nombres, dont l'espèce varie par addition ou soustraction de l'unité. C'est pourquoi, dans les choses naturelles, les espèces semblent être ordonnées par degrés, les corps mixtes sont plus parfaits que les éléments simples, les plantes que les minéraux, les animaux que les plantes, les hommes que les autres animaux. Et dans chacun de ces ordres de créatures une espèce est plus parfaite que les autres. Donc, de même que la sagesse divine est cause de la distinction entre les choses, pour la perfection de l'univers, ainsi est-elle cause de leur inégalité. (ST, I, 47, 2, rép.)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «*Distinctio autem formalis semper requirit inaequalitatem, quia, ut dicitur in VIII Metaph., "formae rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis". Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatae esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantae corporibus mineralibus, et*

Au plus bas niveau, nous retrouvons les minéraux, qui ne sont pas dotés de la vie; les végétaux ne jouissant que de la vie végétative sont au niveau inférieur des vivants; le degré supérieur est constitué des animaux doués de la vie sensitive. Certes l'homme est un animal mais il dépasse les autres animaux de par son intelligence et sa volonté. Par la connaissance, il peut devenir toutes choses et peut ainsi s'ouvrir à toute la plénitude de l'être. Il est en fait à la frontière du monde de la matière et de l'esprit.

Dans un très beau texte, Thomas d'Aquin proposera comme critère de hiérarchisation, l'immanence de l'agir émanant d'un être.

Il nous faut partir de ce principe, que, dans le réel, la diversité des modes d'émanation suit la diversité des natures; plus une nature est noble, plus ce qui émane d'elle lui est intérieur.

Dans l'ordre du réel, ce sont les corps inanimés qui tiennent la dernière place; il ne peut y avoir d'émanation en eux que par action de l'un d'entre eux sur un autre. Ainsi le feu naît du feu quand un corps étranger est altéré par le feu et réduit à la qualité et à l'espèce du feu.

Aussitôt après, viennent, parmi les corps animés, les plantes; en elles, déjà, l'émanation procède à partir du dedans: la sève intérieure se transforme en graine, et la graine, confiée à la terre, grandit en plante. Nous avons là le premier degré de vie, le propre des vivants étant de se porter eux-mêmes à l'action; quant aux êtres qui ne peuvent agir que sur d'autres êtres extérieurs, la vie leur fait totalement défaut. La preuve de la vie chez les plantes, c'est qu'un élément qui leur est intérieur est en mouvement pour donner naissance à une certaine forme.

---

*animalia plantis, et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inaequalitatis.» (ST, I, 47, 2, c)*

Et pourtant cette vie des plantes est bien imparfaite; sans doute, l'émanation se fait en elles à partir du dedans, mais ce qui sort peu à peu des profondeurs de la plante lui est au terme totalement extérieur: la sève qui sourd de l'arbre s'épanouit d'abord en fleur, puis dans un fruit, distinct de l'arbre, mais qui lui reste encore attaché; une fois mûr, ce fruit se détache complètement et, tombant à terre, produit de par sa puissance séminale une nouvelle plante. Il apparaît d'ailleurs, à qui examine attentivement la chose, que cette émanation a son origine première à l'extérieur: c'est en effet de la terre d'où elle tire sa nourriture que la plante, grâce à ses racines, puise sa sève.

Un degré plus haut que la vie des plantes, se situe la vie de l'âme sensitive; l'émanation qui lui est propre, bien qu'ayant son origine à l'extérieur, a son terme à l'intérieur, et plus avant portera son mouvement, plus intérieur sera ce terme: le sensible extérieur imprime en effet sa forme dans les sens extérieurs, de là il passe dans l'imagination, puis enfin dans le trésor de la mémoire. Cependant, à chaque progrès d'une émanation de ce genre, principe et terme relèvent de puissances différentes, aucune puissance sensible ne pouvant se réfléchir sur elle-même. Ce degré de vie l'emporte donc sur la vie végétative dans la mesure où son opération se situe davantage dans les profondeurs de l'être. Mais ce n'est pas là pourtant une vie totalement parfaite, puisque cette émanation est toujours passage d'une puissance à une autre.

Le degré suprême et parfait de la vie, c'est donc celui de l'intelligence. L'intelligence en effet peut se réfléchir sur elle-même et se connaître elle-même. Cependant même dans cette vie intellectuelle, il y a des degrés divers. L'intelligence humaine par exemple, tout en ayant la possibilité de se connaître elle-même, tire pourtant du dehors le point de départ de sa connaissance, puisqu'elle ne peut connaître sans image, comme nous l'avons montré plus haut.

La vie intellectuelle est donc plus parfaite chez les anges, puisque leur intelligence, pour prendre conscience d'elle-même, n'a pas à partir de quelque chose d'extérieur, mais se connaît elle-même par soi. Pourtant, la vie des anges n'atteint pas encore l'ultime perfection: bien que l'idée conçue soit en eux totalement intérieure, cette idée n'est pas leur substance, puisque, nous l'avons démontré, connaître et être ne sont pas en eux identiques.

Le plus haut degré de perfection de la vie appartient donc à Dieu en qui l'acte d'intellection n'est pas différent de l'acte d'être; l'objet d'intellection est

ainsi nécessairement, en Dieu, l'essence divine elle-même. (IV SCG 11)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum.

In rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent: in quibus emanationes aliter esse non possunt nisi per actionem unius eorum in aliquod alterum. Sic enim ex igne generatur ignis, dum ab igne corpus extraneum alteratur, et ad qualitatem et speciem ignis perducitur.

Inter animata vero corpora proximum locum tenent plantae, in quibus iam emanatio ex interiori procedit: in quantum scilicet humor plantae intraneus in semen convertitur, et illud semen, terrae mandatum, crescit in plantam. Iam ergo hic primus gradus vitae invenitur: nam viventia sunt quae seipsa movent ad agendum; illa vero quae non nisi exteriora movere possunt, omnino sunt vita carentia. In plantis vero hoc indicium vitae est, quod id quod in ipsis est, movet ad aliquam formam. - Est tamen vita plantarum imperfecta: quia emanatio in eis licet ab interiori procedat, tamen paulatim ab interioribus exiens quod emanat, finaliter omnino extrinsecum invenitur. Humor enim arboris primo ab arbore egrediens fit flos; et tandem fructus ab arboris cortice discretus, sed ei colligatus; perfecto autem fructu, omnino ab arbore separatur, et in terram cadens, sementina virtute producit aliam plantam. - Si quis etiam diligenter consideret, primum huius emanationis principium ab exteriori sumitur: nam humor intrinsecus arboris per radices a terra sumitur, de qua planta suscipit nutrimentum.

Ultra plantarum vero vitam, altior gradus vitae invenitur, qui est secundum animam sensitivam: cuius emanatio propria, etsi ab exteriori incipiat, in interiori terminatur; et quanto emanatio magis processerit, tanto magis ad intima devenitur. Sensibile enim exterius formam suam exterioribus sensibus ingerit; a quibus procedit in imaginationem; et ulterius in memoriae thesaurum. In quolibet tamen huius emanationis processu, principium et terminus pertinent ad diversa: non enim aliqua potentia sensitiva in seipsam reflectitur. Est ergo hic gradus vitae tanto altior quam vita plantarum, quanto operatio huius vitae magis in intimis continetur: non tamen est omnino vita perfecta, cum emanatio semper fiat ex uno in alterum

Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest. Sed et in intellectuali vita diversi gradus inveniuntur. Nam intellectus humanus, etsi seipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate, ut ex superioribus [lib. II, cap. 60] patet. - Perfectior igitur est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit seipsum [ibid., capp. 96 et sqq.]. Nondum tamen ad ultimam perfectionem vita ipsorum pertingit: quia, licet intentio intellecta sit eis omnino intrinseca, non tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia; quia non est idem in eis intelligere et esse, ut ex superioribus [ibid., cap. 52] patet. - Ultima igitur perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse, ut supra [lib. I, cap. 45] ostensum est, et ita oportet quod intentio intellecta in Deo sit ipsa divina essentia.» (IV SCG 11)

Dans l'ordre des créatures spirituelles, l'homme est au dernier rang mais il appartient tout de même à cet ordre. Tel est le fondement de sa noblesse et de sa supériorité sur tous les autres êtres non rationnels. Par son intelligence et sa volonté, il est maître de ses actes ce dont sont incapables les autres êtres irrationnels. «C'est parce qu'il délibère sur ses actes que l'homme en est le maître; en effet le pouvoir de juger des opposés permet à la volonté de choisir entre eux. En ce sens il n'y a pas de volontaire chez les animaux» (ST, I-II, 6, 2, sol.2)<sup>1</sup> D'ailleurs un acte n'est humain que dans la mesure où l'homme est en est le maître. «Il faut appeler proprement humaines les seules actions dont l'homme est le maître.» (ST, I-II, 1, 1, rép.)<sup>2</sup>

L'être humain peut ainsi s'orienter lui-même vers sa propre fin.

Les êtres doués de raison se meuvent eux-même vers la fin parce qu'ils gouvernent leurs actes par le libre arbitre, "faculté de volonté et de raison". Au contraire, les êtres privés de raison tendent à leur fin par leur inclination naturelle, mais ainsi par un autre, non par eux-mêmes puisqu'ils n'ont pas l'idée de fin et qu'ils ne peuvent donc rien diriger vers une fin.[...] Il est donc propre à la nature raisonnable de tendre vers une fin comme agent autonome et comme se portant d'elle-même vers cette fin, tandis qu'il appartient aux êtres sans raison d'être mus et dirigés par autrui vers une fin qu'ils perçoivent comme les animaux, ou qu'ils ne perçoivent pas comme les êtres

---

<sup>1</sup> «Ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus; ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus.» (ST, I-II, 6, 2, ad 2)

<sup>2</sup> «Illae solae actiones vocantur proprie humanae, quarum homo est dominus.» (ST, I-II, 1, 1, c.)

entièrement démunis de connaissance. (ST, I-II, 1, 2, rép.)<sup>1</sup>

Cette position de l'homme dans la hiérarchie des êtres ainsi que les facteurs l'expliquant joueront un rôle très important dans la justification du *dominium* humain sur biens extérieurs.

### 3.2.2.2 L'homme, fin des êtres inférieurs

Thomas d'Aquin justifie le domaine naturel de l'homme sur les biens extérieurs par le fait que, comme le soutient Aristote, «les êtres imparfaits existent pour les plus parfaits» (ST, II-II, 66, 1, rép.)<sup>2</sup>. En effet, nous venons d'établir que l'homme se situe au sommet des créatures matérielles. En vertu du principe que nous venons d'énoncer, tous les êtres, qui lui sont inférieurs, donc tout le monde matériel, lui sont destinés. Il peut dominer sur eux.

Ce principe d'Aristote sera repris fréquemment par Thomas d'Aquin qui s'en servira pour justifier non seulement l'utilisation des autres créatures par l'homme, mais

---

<sup>1</sup> «Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem; quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium quod est facultas voluntatis et rationis. Illa vero quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem a seipsis; cum non cognoscant rationem finis. [...] Et ideo proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quae omnino cognitione carent.» (ST, I-II, 1, 2, c.)

<sup>2</sup> «Semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora.» (ST, II-II, 66, 1, c.)

également l'utilisation que font entre elles les créatures matérielles.

Les êtres plus imparfaits sont mis à la disposition des plus parfaits; les plantes se servent de la terre pour leur nourriture, les animaux des plantes, et les hommes des plantes et des animaux. Ainsi est-ce par nature que l'homme domine sur les animaux. (ST, I, 96, 1, rép.)<sup>1</sup>

Dans la hiérarchie des êtres, ceux qui sont imparfaits sont créés pour les parfaits; comme aussi dans la génération d'un seul être, la nature va de l'imparfait au parfait. [...] Ainsi les êtres qui n'ont que la vie, comme les végétaux, existent tous ensemble pour tous les animaux, et les animaux eux-mêmes existent pour l'homme. Voilà pourquoi, si l'homme se sert des plantes pour l'usage des animaux, et des animaux pour son propre usage, ce n'est pas illicite. (ST, II-II, 64, 1, rép.)<sup>2</sup>

Ce principe est certes confirmé par l'observation.

Nous voyons que les corps composés se conservent en empruntant aux éléments les qualités qui leur conviennent, les plantes se nourrissant des corps mixtes, les animaux choisissant leur nourriture parmi les plantes, et même les animaux les plus parfaits et les plus forts parmi les autres plus imparfaits et plus faibles. Quant à l'homme, il fait servir tous les genres d'êtres à ses fins. (III SCG 22)<sup>3</sup>

Mais pouvons-nous comprendre pourquoi il en est ainsi?

<sup>1</sup> «Imperfectiora cedunt in usum perfectorum; plantae enim utuntur terra ad sui nutrimentum, animalia vero plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus.» (ST, I, 96, 1, c.)

<sup>2</sup> «In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. [...] Ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter animalia, omnia autem animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominis, non est illicitum.» (ST, II-II, 64, 1, c.)

<sup>3</sup> «Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates: plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur; animalia ex plantis nutrimentum habent; et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem.» (III SCG, 22)

Thomas d'Aquin compare quelques-fois l'ensemble des créatures à un tout composé de parties. Chacune des parties existent en vue de son acte, comme, nous dit-il, l'oeil pour voir, mais toutes existent pour la perfection de l'ensemble.

Ainsi en est-il pareillement dans les parties de l'univers: chaque créature existe en vue de son acte propre et de sa perfection [...] En poussant plus loin, chaque créature est faite en vue de la perfection de l'univers. En poussant plus loin encore, l'univers tout entier, avec chacune de ses parties, est ordonné à Dieu comme à sa fin, en tant que, dans ces créatures, la bonté divine est représentée par une certaine imitation qui doit faire glorifier Dieu. (ST, I, 65, 2, rép.)<sup>1</sup>

Ainsi toute créature tend vers Dieu, comme sa fin. Or, «l'homme tout entier existe en vue d'une cause extrinsèque, par exemple la jouissance de Dieu» (*Ibid.*)<sup>2</sup>. Seul l'homme, par son intelligence et sa volonté est capable de connaître Dieu et de l'aimer. Conséquemment, c'est par l'homme que toute créature terrestre peut atteindre sa fin. Et comme le dit Thomas d'Aquin, «la fin prochaine n'exclut pas la fin ultime. Que la créature corporelle soit d'une certaine manière faite pour la créature spirituelle ne supprime donc pas qu'elle soit faite en vue de la bonté de Dieu» (ST, I, 65, 2, sol.

---

<sup>1</sup> «Sic igitur et in partibus universi, unaquaeque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. [...] Ulterius autem, singulae creaturae sunt propter perfectionem totius universi. Ulterius autem, totum universum, cum singulis suis partibus, ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei.» (ST, I, 65, 2, c.)

<sup>2</sup> «Totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo.» (*Ibid.*)

2)<sup>1</sup>. Par l'être humain, les créatures inférieures atteignent le maximum de perfection dont elles sont capables. Comme le dit Spicq,

Parce que les créatures supérieures participent la similitude de la bonté divine d'une façon plus absolue et plus universelle que les êtres inférieurs, il s'ensuit que ces derniers, dont la tendance naturelle est de participer à une plus grande ressemblance de Dieu, s'ordonne aux êtres supérieurs pour s'y assimiler le plus possible.<sup>2</sup>

Il est manifeste que l'homme ne peut atteindre sa propre perfection sans l'apport des éléments matériels nécessaires à sa survie. Ceux-ci contribuent à l'épanouissement de la vie humaine. Par cette contribution, les êtres inférieurs à l'homme réalisent «la mise en acte de leur virtualité, l'obtention de leur fin»<sup>3</sup>.

Ainsi pouvons-nous affirmer que l'être humain jouit d'un *dominium* sur les biens extérieurs mais également, qu'à titre de fin, ces derniers appellent le *dominium* humain sur eux.

Si tel n'était pas le cas, si l'homme ne pouvait utiliser les créatures à l'atteinte de sa fin, la nature aurait engendré un être imparfait incapable de se réaliser, incapable d'atteindre sa perfection ultime. En quoi un être est-il achevé? En premier lieu, il doit être intègre,

---

<sup>1</sup> «Finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quod creatura corporalis facta est quodammodo propter spirituales, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.» (ST, I, 65, 2, ad 2)

<sup>2</sup> C. Spicq, *op. cit.*, p. 288.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 289.

comporter tous les éléments correspondant à sa nature. Deuxièmement, il doit atteindre sa fin. «La perfection dernière d'un être se trouve dans l'obtention de sa fin» (ST, I, 103, 1, rép.)<sup>1</sup>.

Si la simplicité de son être suffit à Dieu pour sa parfaite et pleine bonté, pour la perfection de leur bonté est requise chez les créatures, avec leur être, une pluralité d'éléments. C'est pourquoi, si bonne que soit chacune de celles-ci, considérée dans son être, on ne peut dire purement et simplement qu'elle soit bonne, si elle manque des autres éléments qui concourent à sa bonté: ainsi un homme, non vertueux, voire vicieux, est encore bon en un certain sens, à savoir comme être et comme homme, mais il n'est pas bon purement et simplement, il est plutôt mauvais. En aucune créature par conséquent ne s'identifient l'être et le bien absolu, malgré que chacune soit bonne quant à son être. (III SCG 20)<sup>2</sup>

La perfection humaine ne peut être atteinte sans tous les biens nécessaires à la vie. Même à l'état d'innocence, l'homme aurait eu besoin des animaux pour atteindre sa fin, même s'il se nourrissait des arbres du Paradis. «Ils [les hommes] avaient besoin des animaux afin de prendre une connaissance expérimentale de leurs natures.» (ST, I, 96, 1, sol.3)<sup>3</sup>

<sup>1</sup> «Ultima autem perfectio est uniuscuiusque in consecutione finis.» (ST, I, 103, 1, c.)

<sup>2</sup> «Licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quaelibet earum sit bona in quantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur: sicut homo qui, virtute spoliatus, vitiis est subiectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet in quantum est ens et in quantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter: licet quaelibet earum bona sit in quantum est.» (III SCG 20)

<sup>3</sup> «Indigebant tamen eis, ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum.» (ST, I, 96, 1, ad 3)

A la suite d'Aristote, Thomas d'Aquin affirme que la nature «ne laisse jamais rien d'imparfait et ne fait rien en vain» (I *Polit*, 6)<sup>1</sup>. Voilà pourquoi «la nature a fait les animaux et les plantes en vue de la sustentation de l'homme» (*Ibid.*)<sup>2</sup>. Autrement le principe de finalité et l'ordre providentiel sont remis en cause.

### 3.2.2.3 L'homme, ministre de la Providence

Dans notre présentation de la providence et du gouvernement divins, nous avons indiqué que Dieu se sert de ses créatures pour atteindre la fin fixée à sa création.

Dans les prévisions de sa sagesse, Dieu agence tout, jusqu'aux moindres détails, mais dans toute leur action les êtres sont des instruments, mus par lui, ils concourent sous ses ordres à réaliser dans les choses l'ordre de la providence, mûri, pour ainsi dire, de toute éternité. (III SCG 94)<sup>3</sup>

Puisque les êtres se présentent hiérarchisés et puisque cet ordre ne saurait être sans la volonté du Créateur

il faut que la providence de Dieu s'étende selon cette même harmonie jusqu'aux êtres les plus infimes. Or cette hiérarchie de proportion est telle que les créatures inférieures se rangent sous les créatures supérieures et

---

<sup>1</sup> «Set natura neque dimittit aliquid imperfectum, neque facit aliquid frustra». (I *Comm. Poli.* 6)

<sup>2</sup> «Ergo manifestum est quod natura fecit animalia et plantas ad sustentationem hominum» (*Ibid.*)

<sup>3</sup> «In providendo igitur suae sapientiae meditatione sempiterna omnia ordinat quantumcumque minima videantur: quaecumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota [cap. 67], et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiae, ad aeterno, ut ita dicam, excogitatum, explicandum in rebus.» (III SCG 94)

se soumettent à leur gouvernement, tout comme celles-ci se soumettent à Dieu et à sa direction. (III SCG 78)<sup>1</sup>

Alors que Thomas d'Aquin justifiait l'utilisation des biens extérieurs par la hiérarchisation de l'être, les inférieurs étant pour les supérieurs, il applique à nouveau ce principe mais cette fois dans le sens du gouvernement.

Mais parmi toutes les créatures les plus élevées comptent particulièrement les créatures spirituelles, comme il ressort des conclusions antérieures. Le plan de la providence divine exige donc que les autres créatures soient gouvernées par les créatures raisonnables. (*Ibid.*)<sup>2</sup>

En somme, l'homme peut participer au pouvoir de gouvernement de Dieu. Par ses capacités intellectuelles, l'homme participe davantage à la providence de Dieu que les autres créatures non rationnelles. Il jouit même d'un régime particulier. «Les créatures raisonnables sont soumises à la divine Providence selon un régime particulier qui n'est point celui des autres créatures.» (III SCG 111)<sup>3</sup> Il peut découvrir les visées de Dieu. Une participation à la providence de Dieu

est plus grande chez les créatures spirituelles que chez les autres: les éléments constitutifs de la providence sont en effet le plan de l'ordre, qui relève du pouvoir cognitif, et son exécution, qui appartient

---

<sup>1</sup> «Oportet quod divina providentia secundum quandam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est ut, sicut supremae creaturae sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis.» (III SCG 78)

<sup>2</sup> «Inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales, sicut ex superioribus [lib. II, cap. 46] patet. Exigit igitur divinae providentiae ratio ut ceterae creaturae per creaturas racionales regantur.» (*Ibid.*)

<sup>3</sup> «Et alia est ordinis ratio secundum quam creaturae racionales providentiae divinae subduntur: et alia secundum quam ordinantur ceterae creaturae.» (III SCG 111)

au pouvoir réalisateur; les créatures spirituelles participent à ces deux pouvoirs tandis que les autres ne participent qu'au deuxième. C'est donc par l'intermédiaire des créatures raisonnables et suivant le plan établi par la providence divine que toutes les autres créatures sont gouvernées. (III SCG 78)<sup>1</sup>

Tel est le second argument présenté à la question du pouvoir de domination de l'homme à l'état d'innocence.

La deuxième donnée est l'ordre de la providence divine, laquelle gouverne toujours les inférieurs par les supérieurs. Aussi, comme l'homme est au-dessus des autres animaux, puisqu'il a été fait à l'image<sup>2</sup> de Dieu, est-il très convenable que les autres animaux soient soumis à sa conduite. (ST, I, 96, 1, rép.)<sup>3</sup>

Dans la SCG, Thomas d'Aquin présente l'exemple d'une armée. Pour atteindre sa fin, la victoire sur l'ennemi, celle-ci recrute des soldats mais aussi d'autres personnes qui s'occupent de l'entretien des chevaux ou fabriquent des armes. Mais ces personnes ne sont là que pour les soldats.

Quand plusieurs êtres sont coordonnés en vue d'une fin, ceux qui ne peuvent par eux-mêmes atteindre cette fin, sont subordonnés à ceux qui l'atteignent, étant par eux-mêmes ordonnés à cette fin. Ainsi la fin de l'armée est la victoire, et ce sont les soldats qui la remportent par leur propre combat. Aussi sont-ils recrutés pour eux-mêmes dans l'armée, tandis que tous les autres, assignés à quelque emploi: garde des chevaux, fabrique de l'armement, ne sont voulus dans l'armée qu'en raison

<sup>1</sup> «Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam, cum ad providentiam requiratur et dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant, reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur.» (III SCG 78)

<sup>2</sup> Dans le Prologue à la Ia-IIae, Thomas d'Aquin affirme que «l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome.»

<sup>3</sup> «Secundo apparet hoc ex ordine divinae providentiae, quae semper inferiora per superiora gubernat. Unde cum homo sit supra cetera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter eius gubernationi alia animalia subduntur.» (ST, I, 96, 1, c.)

des soldats. Or de la doctrine antérieure il ressort que Dieu est la fin de l'univers, seule une nature intellectuelle peut l'atteindre en lui-même par la connaissance et l'amour. En conséquence seule la nature spirituelle est voulue pour elle-même dans l'univers, les autres le sont pour elle. (III SCG 112)<sup>1</sup>

Connaissant dans une certaine mesure le plan de la providence, l'homme peut même être une providence pour les autres et les gouverner. Il n'en demeure pas moins que, comme créature, l'homme reste soumis à Dieu.

La créature raisonnable relève de la divine Providence parce qu'elle est gouvernée par elle et aussi parce que d'une certaine manière elle peut connaître le plan de la Providence. En conséquence elle peut elle-même être une providence pour les autres et les gouverner: ceci ne saurait être le fait des autres créatures qui participent à la Providence uniquement parce qu'elles lui sont soumises. Or du fait que quelqu'un a la faculté de gouverner, il peut diriger et conduire ses activités personnelles. La créature raisonnable participe donc à la divine Providence parce qu'elle est gouvernée et encore parce qu'elle est susceptible d'exercer un gouvernement: elle se gouverne dans son agir propre et encore elle gouverne les autres. Néanmoins toute providence subalterne est soumise à la divine Providence comme à la Providence suprême. Ainsi chez la créature raisonnable, le gouvernement de son agir, en ce que cet agir a de personnel, relève-t-il de la divine Providence. (III SCG 113)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertinere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alli, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis [cap. 17] finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis [capp. 25 sqq.] patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.» (III SCG 112)

<sup>2</sup> «Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant in quantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus

Ainsi, cette possibilité pour l'homme d'être le représentant de la providence auprès des autres êtres tient non seulement à son intelligence mais aussi au fait qu'il peut se diriger lui-même, qu'il peut exercer un *dominium* sur ses actes. Il étend sur les autres créatures la «maîtrise» qu'il exerce sur lui-même.

Comme le remarque Thomas d'Aquin, par le soin que l'homme prend des animaux domestiques, il se manifeste l'exécuteur de la providence de Dieu. A l'état d'innocence,

l'homme eût été l'exécuteur de cette providence, comme cela se voit encore maintenant pour les animaux domestiques; en effet, les hommes fournissent des poules aux faucons domestiques pour leur nourriture. (ST, I, 96, 1, sol.2)<sup>1</sup>

Puisque Dieu utilise toutes choses en vue de la réalisation de son plan, illustrant une autre facette de la souveraineté de son *dominium* sur le monde créé et puisque l'homme peut participer à la providence et au gouvernement divins, l'homme participe donc dans une certaine mesure au *dominium* divin dans l'ordre de l'usage. Ainsi peut-il utiliser les biens extérieurs.

---

dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae in quantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.» (III SCG 113)

<sup>1</sup> «Et huius providentiae homo executor fuisset, ut etiam nun apparet in animalibus domesticis; administrantur enim falconibus domesticis per homines gallinae in cibum.» (ST, I, 96, 1, ad 2)

Dieu agit de cette façon par bonté, pour communiquer aux créatures la dignité de cause.

Dieu gouverne les inférieurs par l'entremise des supérieurs, non que sa providence soit en défaut, mais par surabondance de bonté, afin de communiquer aux créatures elles-mêmes la dignité de cause. (ST, I, 22, 3, rép.)<sup>1</sup>

De ces considérations, il ressort que c'est grâce à son intelligence et à sa liberté que l'homme peut participer non pas à la création qui est un acte original de Dieu, mais au gouvernement du monde. Par son oeuvre, l'homme conservera ce qui est mis à sa disposition par l'action créatrice et verra à l'utiliser afin d'accomplir sa destinée et par là celle de l'univers créé.

#### 3.2.2.4 L'homme, microcosme

Thomas d'Aquin présente l'homme comme une sorte de résumé du monde. «Tout existe dans l'homme d'une certaine façon.» (ST, I, 96, 2, rép.)<sup>2</sup> Il reprend la même idée dans le *De Regno*, où l'homme est appelé «minor mundus»<sup>3</sup>.

Ainsi retrouvons-nous dans l'homme, la raison, qui est commune avec les anges, les puissances sensibles communes aux animaux, les puissances naturelles communes aux plantes et la

<sup>1</sup> «Quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.» (ST, I, 22, 3, c.)

<sup>2</sup> «In homine quodammodo sunt omnia.» (ST, I, 96, 2, c.)

<sup>3</sup> *De Regno*, L. I, c. XII.

présence de la matière qui le rapproche de choses inanimées. Ainsi, comme l'âme exerce une certaine domination sur les puissances sensibles en leur donnant des ordres, ainsi

dans l'état d'innocence dominait-elle par ses ordres sur les autres animaux. Quant aux puissances naturelles et au corps, l'homme n'exerce pas de domination sur eux en leur donnant des ordres, mais en les utilisant. Et de même la domination qu'il exerçait dans l'état d'innocence sur les plantes et les choses inanimées se faisait non par des ordres ou une transformation, mais en utilisant leurs services sans rencontrer d'empêchement. (ST, I, 96, 2, rép.)<sup>1</sup>

Une telle emprise de l'homme sur la nature est possible parce tous, l'homme et les autres êtres, partagent d'une certaine manière la même nature. Voilà pourquoi l'homme peut s'en servir. Par exemple, l'aliment comporte les mêmes éléments que l'être qui s'en nourrit, sinon il serait inassimilable.

Le *dominium* humain trouve donc son fondement dans la nature même de l'homme. Dans la mesure où celui-ci peut dominer ses facultés, dans la même mesure il peut dominer les êtres autour de lui. «Au type de domination qu'il exerce sur ce qui est en lui correspond celui qu'il lui revient

---

<sup>1</sup> «Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio. [...] Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quae aliquantulum obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde in statu innocentiae animalibus aliis per imperium dominabatur. Viribus autem naturalibus, et ipsi corpori homo dominabatur non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiae dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.» (ST, I, 96, 2, c.)

d'exercer sur les autres.» (*Ibid.*)<sup>1</sup> Ainsi, la raison peut maîtriser les différentes facultés humaines et les éléments qui y correspondent dans le monde, comme si le monde était vu comme une extension de l'homme.

### 3.2.2.5 Justice distributive de Dieu

A la question 21 de la *Ia Pars* débattant de la justice de Dieu, Thomas d'Aquin soutient que

quant à la créature, il lui est dû d'avoir ce qui est ordonné à elle, comme à l'homme d'avoir des mains, et que les autres animaux soient à son service. Et ici encore Dieu accomplit la justice quand il donne à chacun ce qui lui est dû selon ce que comporte sa nature et sa condition. (ST, I, 21, 1, rép.)<sup>2</sup>

Ainsi, que les animaux servent l'homme constituerait un dû à l'homme. Celui-ci aurait un certain droit par rapport à Dieu à cet égard. En quel sens? Telle sera la question que nous examinerons.

L'univers peut être comparé à une cité dont Dieu est le chef et chaque homme un citoyen. «La Providence divine, qui gouverne toutes choses, est semblable à la providence du père de famille gouvernant sa maison et au roi régnant sur sa

---

<sup>1</sup> «Et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis.» (*Ibid.*)

<sup>2</sup> «Debitum etiam est alicui rei creatae, quod habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini, quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant. Et sic etiam Deus operatur iustitiam, quando dat unicuique quod ei debetur secundum rationem suae naturae et conditionis.» (ST, I, 21, 1, ad 3)

ville ou son royaume.» (De Ver., qu.5, art. 2)<sup>1</sup> Comme l'administrateur doit attribuer à chacun ce qui lui est dû, de même Dieu doit attribuer à chacun ce qui lui convient.

Une autre espèce de justice consiste à distribuer, et on l'appelle justice distributive. Par elle, un gouvernant ou un administrateur attribue à chacun ce qui lui revient selon son mérite. De même donc que le bon ordre de la famille ou de n'importe quel groupe gouverné est le témoignage de cette espèce de justice dans le gouvernant; de même l'ordre de l'univers, aussi apparent dans les choses de la nature que celles qui relèvent de la volonté, manifeste la justice de Dieu. Aussi Denys écrit-il: "On doit reconnaître la vraie justice de Dieu en ce qu'il attribue à tous les êtres ce qui leur convient selon la dignité de chacun, conservant la nature de chaque être à sa place et dans sa propre valeur." (ST, I, 21, 1, rép.)<sup>2</sup>

Dieu devrait donner à chacun ce dont il a besoin en vue de pouvoir atteindre sa fin propre. Le bon ordre exige une juste répartition des ressources. Par exemple, afin de mener une vie vertueuse, l'homme doit disposer des biens nécessaires. Cependant,

cela est dû à chaque être, qui lui est ordonné selon l'ordre établi par la sagesse divine. Et bien que Dieu, de cette manière, donne à quelqu'un ce qui lui est dû, lui-même n'est pas pour autant débiteur; car lui-même n'est pas ordonné aux autres, mais les autres à lui. Aussi dit-on parfois que la justice en Dieu est le sens

---

<sup>1</sup> «Providentia Dei, qua res gubernat, est similis [...] providentiae qua paterfamilias gubernat domum, et rex civitatem aut regnum.» (De Ver., qu. 5, art. 3)

<sup>2</sup> «Alia, quae consistit in distribuendo, et dicitur distributiva iustitia, secundum quod aliquis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiae vel cuiuscumque multitudinis gubernatae, demonstrat huiusmodi iustitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei iustitiam. Unde dicit Dionysius: "Oportet videre in hoc veram Dei esse iustitiam, quod omnibus tribuit propria, secundum uniuscuiusque existentium dignitatem; et uniuscuiusque naturam in proprio salvat ordine et virtute".» (ST, I, 21, 1, c.)

de ce qu'elle exige sa bonté, et parfois qu'elle est la rétribution conforme aux mérites. (*Ibid.*, sol. 3)<sup>1</sup>

Si Dieu est débiteur, il l'est par rapport à lui-même, par rapport à la fin qu'il a établie.

Rien n'est dû à la créature, si ce n'est en raison de quelque chose qui préexiste en elle, ou que l'on considère tout d'abord en elle; et si cela est dû à la créature, ce sera en raison d'un présupposé encore antérieur. Ne pouvant aller ainsi à l'infini, on doit arriver à quelque chose qui dépend de la seule bonté de la volonté divine, laquelle est la fin ultime. Comme si l'on disait qu'avoir des mains est dû à l'homme en vue de son âme raisonnable; avoir une âme lui est dû pour qu'il soit un homme, mais être un homme, cela n'a pas d'autre raison que la bonté divine. En toute oeuvre de Dieu apparaît donc, comme sa racine première, la miséricorde. (*ST*, I, 21, 4, rép.)<sup>2</sup>

En somme Dieu respecte l'ordre qu'il a lui-même institué.

Si nous considérons la disposition divine selon laquelle Dieu a résolu dans son intelligence et dans sa volonté de promouvoir les choses à l'existence, alors la production des choses procède nécessairement de cette disposition divine. Car il n'est pas possible que Dieu ayant résolu de faire quelque chose, il ne l'accomplît pas ensuite: autrement sa résolution serait ou changeante ou impuissante. Il est donc rigoureusement dû à sa résolution qu'elle soit

---

<sup>1</sup> «quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinae sapientiae. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo iustitia quandoque dicitur in Deo condecencia suae bonitatis, quandoque vere retributio pro meritis.» (*Ibid.*, ad. 3)

<sup>2</sup> «Opus autem divinae iustitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur. Creaturae enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eo praeexistens, vel praeconsideratum; et rursus, si illud creaturae debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cum non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex sola bonitate divinae voluntatis dependeat, quae est ultimus finis. Utpote si dicamus quod habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam vero rationalem habere ad hoc quod sit homo; hominem vero esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad primam radicem eius.» (*ST*, I, 21, 4, c.)

accomplie. Mais cette obligation n'atteint pas à la raison de justice proprement dite dans la création des choses, où seul l'acte créateur de Dieu doit être envisagé. Car de soi à soi, il n'y a pas de justice stricte comme le montre le Philosophe au Ve Livre de l'*Éthique*. On ne peut donc dire, en rigueur de termes, que Dieu ait produit les choses dans l'être par obligation de justice pour cette raison prétendue que, dans sa science et dans sa volonté, il s'était déterminé à créer. (II SCG 28)<sup>1</sup>

Rien n'oblige Dieu à créer. Toutefois, une fois établies les fins désirées, il se doit d'exécuter le plan qu'il a lui-même conçu. En fait, Dieu s'oblige envers lui-même à donner à ses créatures, en particulier à l'homme, ce qui correspond à ce que ce dernier est, à son état.

### 3.3 La notion de *dominium*

A la question de savoir si la possession des biens extérieurs est naturelle à l'homme, Thomas d'Aquin répond en associant la notion de *dominium* à l'usage. «Sous ce rapport l'homme a un domaine naturel sur ces biens extérieurs, car par la raison et la volonté il peut s'en servir pour son utilité.» (ST, II-II, 66, 1, rép.)<sup>2</sup> D'autre part, nous avons

---

<sup>1</sup> «Si vero divinam dispositionem consideremus qua Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinae dispositionis procedit: non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod postmodum ipse non faciat; alias eius dispositio vel esset mutabilis vel infirma. Eius igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem iustitiae proprie dictae in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis: eiusdem autem ad seipsum non est iustitia proprie dicta, ut patet per Philosophum, in V *Ethicorum* [cap. xi; 1138a]. Non igitur proprie dici potest quod Deus ex debito iustitiae res in esse produxerit, ea ratione quia per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.» (II SCG 28)

<sup>2</sup> «Alio modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem.» (ST, II-II, 66, 1, c.)

établi, que du point de vue de la nature des choses, Dieu exerce un *dominium*. Ce dernier est, toutefois, beaucoup plus vaste et profond que celui de l'homme. Nous nous proposons, dans cette section, d'approfondir le sens de la notion de *dominium*.

### 3.3.1 Notion analogique

Thomas d'Aquin utilise le mot *dominium* pour rendre compte d'une part de la relation existant entre Dieu et ses créatures et d'autre part de la relation de l'homme aux biens extérieurs. Dans le traité *De Potentia*, Thomas d'Aquin définit ce qu'il entend par *Dominus*. «Ce nom *Dominus*, comporte trois éléments dans son concept: le pouvoir de coercition sur les assujettis, une orientation vers ces derniers résultant de ce pouvoir et la termination de l'ordre des assujettis au *dominus*.» (*De Potentia*, q. 7, a. 10, sol. 4)<sup>1</sup>. Jusqu'à quel point cette définition de *Dominus* peut-elle s'appliquer à Dieu? En ce qui a trait au premier élément, Dieu exerce un réel pouvoir sur sa création: il est radical, plénier et universel. Le pouvoir de l'homme est, à cet égard, fort différent. Quant au troisième élément, la termination de l'ordre des assujettis au *dominus*, tout a été créé pour Dieu puisqu'il est la cause finale du monde créé. Dans le cas de

---

<sup>1</sup> «Hoc nomen, *Dominus*, tria in suo intellectu includit: scilicet, potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos qui consequitur talem potestatem, et terminationem ordinis subditorum ad dominum.» (*De Potentia*, q. 7, a. 10, ad 4)

l'homme, ce dernier étant supérieur aux autres créatures non rationnelles, celles-ci lui sont ordonnées, elles sont pour lui mais à un autre titre que par rapport à Dieu. Quant au second critère, l'orientation vers les assujettis, s'il est possible de concevoir une ordination de l'homme aux biens extérieurs, il ne peut être question d'un *ordo ad subditos* dans le cas de Dieu. Comment rendre compte de la relation ou du rapport de Dieu à ses créatures? En premier lieu il faut poser que Thomas d'Aquin considère trois genres possibles de relations:

«Il faut savoir que la relation exigeant deux extrêmes, c'est de trois manières différentes qu'elle peut être réelle ou de raison. Parfois c'est un être de raison des deux côtés, lorsqu'il n'y a d'autre ordre entre les deux termes que la relation établie par la raison, par exemple lorsque nous disons que le même est identique au même. [...] Certaines relations sont des réalités de nature quant à leurs deux extrêmes. [...] Il arrive enfin que la relation soit une réalité de nature dans l'un des extrêmes, et dans l'autre une simple construction de la raison. Cela se produit chaque fois que les deux extrêmes ne font pas partie d'un même ensemble.» (ST, I, 13, 7, rép.)<sup>1</sup>

Ainsi le premier type de relation est de raison, le rapport ne dépendant que d'une simple appréhension intellectuelle; le second type se caractérise du fait que le rapport est de nature quant aux deux termes de la relation,

<sup>1</sup> «Veruntamen sciendum est quod, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habere potest ad hoc quod sit res naturae et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis tantum; quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. [...] Quaedam vero relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturae, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique. [...] Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, et in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis.» (ST, I, 13, 7, c.)

comme la relation entre un père et son enfant; dans le cas du troisième type de relation le rapport est de nature dans l'un des termes et de raison dans l'autre. Telle est justement la relation entre Dieu et sa créature. Comme nous l'avons déjà souligné pour la création, il ne saurait être question de concevoir en Dieu une relation réelle de lui à la créature, cette relation ne peut être que de raison. Conséquemment, ce n'est qu'analogiquement qu'il est possible de considérer Dieu comme *Dominus*. Par l'analogie il est possible de faire le saut de l'ordre créé à l'ordre incréé et d'affirmer que Dieu est *Dominus*. Comme l'affirme Thomas d'Aquin, «cette signification de *Dominus* est sauvegardée en Dieu quant au premier et au troisième élément, mais non quant au deuxième [ordo ad subditos]» (*De Potentia*, q. 7, a. 10, sol. 4)<sup>1</sup>. Le terme *Dominus* implique une relation qu'il faut nier avant de l'appliquer à Dieu.

En outre, certains noms divins, signifiant la relation de Dieu à la créature comme celui de Seigneur, «ne signifient pas la substance divine directement, mais indirectement, parce qu'ils la présupposent, comme la Seigneurie présuppose la puissance, laquelle est la substance divine» (ST, I, 13, 7, sol. 1)<sup>2</sup>. Certes Dieu est Dieu de toute éternité, mais il

---

<sup>1</sup> «Salvatur ergo huius significatio nominis in Deo quantum ad primum et tertium, non autem quantum ad secundum.» (*De Potentia*, q. 7, a. 10, ad 4)

<sup>2</sup> «Et huiusmodi non significant substantiam divinam directe, sed indirecte, inquantum praesupponunt ipsam; sicut dominium praesupponit potestatem, quae est divina substantia.» (ST, I, 13, 7, ad 1)

est Seigneur par la relation établie entre lui et la créature. Conséquemment:

bien que Dieu soit antérieur aux créatures, parce que dans la signification de "Seigneur" il est inclus qu'il ait un serviteur, et réciproquement, ces deux termes relatifs sont simultanés par nature. Aussi Dieu n'a-t-il pas été Seigneur avant d'avoir une créature qui lui fût soumise. (ST, I, 13, 7, sol. 6)<sup>1</sup>.

La puissance divine est donc le fondement du *dominium* divin.

Le mot "puissance" ne désigne pas la relation même de principe, sinon ce terme appartiendrait au genre relation. il désigne la réalité qui fait fonction de principe - et encore non à titre d'agent (*principium quod*) mais à titre de forme par laquelle l'agent agit (*principium quo*). (ST, I, 41, 5, sol. 1)<sup>2</sup>

Ainsi la *potestas domini* ne doit pas être confondue avec la relation du *dominium* comme telle; elle est la forme par laquelle le *dominus* peut agir comme *dominus*. Dieu étant l'Acte pur, dans lequel ne subsiste aucune potentialité, la puissance active, principe d'action sur autrui, lui convient souverainement.

Il y a deux sortes de puissance: la puissance passive, qui n'est d'aucune manière en Dieu; et la puissance active, qu'il faut lui attribuer souverainement. Il est manifeste en effet que tout étant, dans la mesure

---

<sup>1</sup> «Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione Domini clauditur quod habeat servum, et e converso, ista duo relativa, Dominus et servus, sunt simul natura. Unde Deus non fuit Dominus, antequam haberet creaturam sibi subiectam.» (ST, I, 13, 7, ad 6)

<sup>2</sup> «Potentia non significat ipsam relationem principii, alioquin esset in genere relationis, sed significat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit, dicitur principium.» (ST, I, 41, 5, ad 1)

où il est en acte et parfait, est le principe actif de quelque chose; mais il est passif dans la mesure où il est déficient et imparfait. Or on a montré plus haut que Dieu est acte pur, qu'il est absolument et universellement parfait, qu'il n'y a place en lui pour aucune imperfection. Dès lors, il lui convient souverainement d'être un principe actif, et en aucune manière d'être passif. Or la raison de principe actif est celle de la puissance active. Car la puissance active est un principe d'action sur autrui; la puissance passive est un principe de passivité à l'égard d'autrui, comme l'explique le Philosophe dans la Métaphysique. Il reste donc qu'en Dieu la puissance active, et non la puissance passive, se trouve au plus haut degré. (ST, I, 25, 1, sol. 1)<sup>1</sup>

La puissance de Dieu est donc infinie, il peut tout. Voilà pourquoi son *dominium* est absolu et illimité.

Il va sans dire que le rapport de l'homme aux biens extérieurs ne s'appuie pas sur une telle puissance, une telle «potestas». Nous constatons à nouveau que si le même mot est utilisé dans le cas de Dieu et de l'homme, ils n'ont pas la même portée. En ce qui a trait à l'être humain, nous observons que Thomas d'Aquin utilise le terme de *dominus* pour qualifier la relation de l'homme à d'autres réalités que les biens extérieurs. Nous aimerions maintenant procéder à une énumération de quelques-uns de ces emplois pour nous aider à

---

<sup>1</sup> «Duplex est potentia: scilicet passiva, quae nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicuius; patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra quod Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiae activae. Nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit, V Metaph. Relinquitur ergo quod in Deo maxime sit potentia activa.» (ST, I, 25, 1, c.)

saisir dans quel sens il faut comprendre le *dominium* de l'homme sur les biens extérieurs. Nous examinerons dans l'ordre le rapport de l'homme à ses facultés spirituelles (intelligence et volonté), à l'appétit sensible, à son corps, à sa réputation, aux biens et aux autres personnes.

Thomas d'Aquin affirme que les actes de la volonté sont tous en notre pouvoir et que les actes de la raison peuvent être commandés par le sujet lui-même.

Tout ce qui est en notre pouvoir est soumis à notre commandement. Mais les actes de la volonté sont plus que tous en notre pouvoir; car tous nos actes sont en notre pouvoir dans la mesure où ils sont volontaires. Les actes de volonté tombent donc sous le commandement.» (ST, I-II, 17, 5, *sed contra*)

Ce que nous faisons par notre libre arbitre, nous pouvons le commander. Or l'acte de la raison est dans ce cas; S. Jean Damascène dit en effet: "C'est librement que l'homme cherche, scrute, juge et dispose." Donc les actes de la raison peuvent être commandés. (ST, I-II, 17, 6, *sed contra*)<sup>1</sup>

Par son intelligence, l'homme peut connaître. Qu'est-ce à dire? «L'être connaissant a, par nature, la capacité de recevoir la forme d'autre chose: car la forme du connu est dans le connaissant.» (I, 14, 1, *rép.*)<sup>2</sup> Par la connaissance, l'autre devient partie du sujet connaissant. Connaître, c'est

---

<sup>1</sup> «Omne quod est in potestate nostra, subiacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maxime in potestate nostra, nam omnes actus nostri intantum dicuntur in potestate nostra esse, inquantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur a nobis.» (ST, I-II, 17, 5, *sed c.*) «Id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damscenus quod libero arbitrio homo exquirat, et scrutatur, et iudicat, et disponit. Ergo actus rationis possunt esse imperati.» (ST, I-II, 17, 6, *sed c.*)

<sup>2</sup> «Cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente.» (ST, I, 14, 1, *c.*)

«être d'une manière nouvelle et plus riche [...] puisque c'est essentiellement faire entrer dans ce que l'on est d'abord pour soi, ce qu'une autre chose est d'abord pour elle-même.»<sup>1</sup> La connaissance est un acte d'ouverture, mais un acte centripète où l'objet connu est en quelque sorte possédé par le sujet connaissant. «Comprendre a deux sens. L'un, strict et propre, exprimant l'inclusion de l'objet dans le sujet qui comprend.» Pour décrire l'autre sens, plus large, où «la compréhension est opposée à la quête», Thomas d'Aquin utilise l'expression atteindre, «le tenant désormais, le saisissant» (ST, I, 12, 7, sol.1)<sup>2</sup>.

Au sujet des actes volontaires, il est nécessaire de distinguer deux types.

La volonté comporte deux actes: l'un qui procède immédiatement d'elle, étant comme émis par cette faculté; cet acte dit "élicite", c'est le vouloir. L'autre acte est celui qu'elle commande et qui suppose la médiation d'une autre puissance, par exemple marcher et parler: ce sont des actes que la volonté commande et qui sont exécutés par l'intermédiaire de la puissance. (ST, I-II, 6, 4, rép.)<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Étienne Gilson, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 6ième éd. revue, 1986, p. 282.

<sup>2</sup> «Comprehensio dicitur dupliciter. Uno modo, stricte et proprie, secundum quod aliquid includitur in comprehendente. [...] Alio modo comprehensio largius sumitur, secundum quod comprehensio insecutioni opponitur. Qui enim attingit aliquem, quando iam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur.» (ST, I, 12, 7, ad 1)

<sup>3</sup> «Duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicited, scilicet velle; alius qui est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva.» (ST, I-II, 6, 4, c.)

En ce qui a trait au vouloir, la volonté «ne peut être affectée par aucune violence» (ST, I-II, 6, 4, rép.)<sup>1</sup>. L'homme demeure le maître. Quant au pouvoir de commander d'autres puissances, d'autres organes humains entrent en jeu. Le pouvoir de l'homme ne pourra pas être total. Il en va de même par rapport à la sensibilité humaine.

La raison, qui englobe la volonté, remarque Aristote, meut par son commandement l'irascible et le concupiscible, non "de façon despotique" comme l'esclave est mû par son maître, mais "selon un pouvoir royal et politique", à la manière dont les hommes libres sont conduits par leur gouvernant, tout en gardant la faculté d'agir en sens contraire. De là vient que le concupiscible et l'irascible ont le pouvoir de mouvoir contrairement à la volonté. Et ainsi rien n'empêche que la volonté soit parfois mue par eux. (ST, I-II, 9, 2, sol. 3)<sup>2</sup>

La maîtrise que l'homme peut exercer sur l'irascible et le concupiscible n'est pas totale. L'homme, par sa volonté, domine dans une certaine mesure sa sensibilité. La passion peut troubler sa raison et entraîner la volonté. Voilà pourquoi l'être humain n'arrive pas toujours à se dominer totalement. Il ne se possède pas totalement.

Bien que l'homme soit maître de son corps, ce dernier ne lui est pas totalement soumis. Même si le désir est soumis à

---

<sup>1</sup> «Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis non potest ei violentia inferri.» (ST, I-II, 6, 4, c.)

<sup>2</sup> «Sicut Philosophus dicit in I Pol., ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad voluntatem. Et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.» (ST, I-II, 9, 2, ad 3)

la raison, la disposition du corps peut entraîner une résistance à son accomplissement.

L'appétit sensitif est une vertu liée à un organe corporel. Or les actes d'une vertu utilisant un organe corporel ne dépendent pas seulement de la puissance de l'âme, mais aussi de la disposition de l'organe; la vision par exemple dépend à la fois de la puissance visuelle et de la qualité de l'oeil qui la facilite ou l'empêche. Aussi l'acte de l'appétit sensible ne dépend seulement de la puissance de l'âme, mais aussi de la disposition du corps. [...] C'est pourquoi, de ce côté, il y a empêchement à ce que les mouvements sensitifs soient totalement soumis au commandement de la raison. (ST, I-II, 17, 7, rép.)<sup>1</sup>

Ayant traité du corps, considérons le premier bien extérieur à l'homme sur lequel l'être humain exerce une certaine maîtrise: sa réputation. En fait, chaque être humain possède une réputation, un honneur. Parmi les biens extérieurs à la personne, Thomas d'Aquin considère que la réputation est le bien le plus important. «La réputation est un bien plus précieux que les trésors temporels, et lorsque l'homme en est privé, il se trouve dans l'impossibilité de faire le bien.» (ST, II-II, 73, 2, rép.)<sup>2</sup> Certes, c'est un bien inférieur au bien de l'âme ou au bien du corps, mais parmi les biens extérieurs, la réputation l'emporte «car elle a plus d'affinité avec les biens spirituels. [...] Aussi de sa

---

<sup>1</sup> «Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali, dependet non solum ex potentia animae, sed etiam ex corporalis organi dispositione, sicut visio ex potentia visiva, et qualitate oculi, per quam iuvatur vel impeditur. Unde et actus appetitus sensitivi non solum dependet ex vi appetitiva, sed etiam ex dispositione corporis.[...] Et ideo ex hac parte impeditur quin motus sensitivi appetitus totaliter subdatur imperio rationis.» (ST, I-II, 17, 7, c.)

<sup>2</sup> «Inter res temporales videtur fama esse pretiosior, per cuius defectum impeditur homo a multis bene agendis.» (ST, II-II, 73, 2, c.)

nature, la diffamation est un péché plus grave que le vol, mais moindre que l'homicide» (ST, II-II, 73, 3, rép.)<sup>1</sup>. La maîtrise de chaque personne sur sa réputation est la plus faible de toutes celles que nous ayons rencontré jusqu'ici. Certes, il est possible de l'établir par ses efforts. En effet, «un acte de vertu attire le respect et l'estime d'autrui» (ST, II-II, 75, 1, ad 2)<sup>2</sup>. Mais, combien la réputation peut être blessée voire détruite par les autres. A cet égard, il n'est pas possible d'être totalement maître de la situation. Trop d'agents extérieurs interviennent. Il n'en demeure par moins qu'il «nous est beaucoup plus propre et nôtre que les biens matériels auxquels va désormais s'étendre le *dominium* dans l'ordre de l'extension du pouvoir»<sup>3</sup>.

Les biens extérieurs à l'homme sont des êtres qui sont certes inférieurs à l'homme mais qui existent sans l'homme et indépendamment de lui. Il ne peut exercer sur eux une maîtrise du même ordre que celle qu'il pratique sur ses propres facultés. Comme le fait remarquer Spicq,

il suffit d'en marquer la place dans la série des analogues et de noter qu'il ne peut s'agir ici que d'un pouvoir moral et non plus physique tel que celui de la

---

<sup>1</sup> «Fama praeeminet divitiis, eo quod propinquior est spiritualibus bonis. [...] Et ideo detractio, secundum suum genus, est maius peccatum quam furtum, minus tamen quam homicidium.» (ST, II-II, 73, 3, c.)

<sup>2</sup> «De opere virtuoso aliquis apud alios et reverentiam meretur et famam.» (ST, II-II, 75, 1, ad 2)

<sup>3</sup> Spicq, C. «La notion analogique de *dominium* et le droit de propriété», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XX (1931), p. 62.

volonté sur ses actes ou sur ceux des autres puissances par manière d'impulsion et de motion efficiente.<sup>1</sup>

Il ne s'agit pas de nier le pouvoir que l'homme peut exercer sur les biens qui lui sont extérieurs. Mais son étendue, son efficience sont plus réduits sur ceux-ci que sur les réalités jusqu'à maintenant considérées.

Un dernier emploi du mot *dominium* peut être considéré celui de l'homme sur d'autres personnes. Thomas d'Aquin distingue la sujétion où l'homme utilise un autre être humain en vue de sa propre utilité de celle où le chef de l'organisation sociale «dispose des sujets pour leur utilité et leur bien» (ST, I, 92, 1, sol.2)<sup>2</sup>.

Domination peut se comprendre de deux façons. D'abord comme l'opposé de la servitude, et alors on appelle maître celui auquel on est soumis en qualité d'esclave. Domination peut aussi s'entendre dans un sens général par rapport à une sujétion quelconque. Et alors on peut attribuer la domination à celui qui a mission de gouverner et diriger des hommes libres. [...] On peut dire que quelqu'un domine sur un autre comme sur son esclave, quand il ramène le dominé à sa propre utilité à lui, le dominateur. [...] Mais on domine sur un autre comme sur un homme libre, quand on dirige celui-ci vers son bien propre, ou vers le bien commun. (ST, I, 96, 4, rép.)<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ibid., p. 62. [souligné par nous]

<sup>2</sup> «Secundum quam praesidens utitur subiectis ad oerum utilitatem et bonum.» (ST, I, 92, 1, ad 2)

<sup>3</sup> «Dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servo. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. [...] Aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. [...] Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune.» (ST, I, 96, 4, c.)

Ainsi, le *dominium* exercé sur l'esclave correspond au *dominium* exercé sur les biens extérieurs dont l'homme peut se servir pour sa propre utilité. Quant aux hommes libres, ils ne sont pas dominés comme des objets, ou des esclaves. Le pouvoir de l'homme sur des êtres libres est encore plus faible que sur les objets. Il est confronté à la liberté de l'autre.

Il appert donc que l'homme exerce une emprise proportionnée à la nature immanente à lui-même des réalités considérées. Il se possède totalement dans son vouloir. Il possède, en quelque sorte, les réalités connues. Toutefois, il se possède moins lorsque sont considérés sa sensibilité ainsi que son propre corps. Quant à sa réputation, il est loin de pouvoir la dominer complètement bien qu'elle soit sienne. Les biens extérieurs quant à eux peuvent être possédés. L'homme peut les utiliser; son pouvoir est alors d'ordre moral. Les autres hommes, s'ils sont réduits à l'état d'esclave, sont dominés comme des objets, en vue de l'utilité de leurs maîtres.

Nous constatons donc que le mot *dominium* revêt plusieurs significations qui se rattachent toutes à l'idée de pouvoir, revêtant différents modes d'exercice selon les objets considérés et aussi selon le sujet de ce *dominium*.

### 3.3.2 L'usage

Ce pouvoir moral, cette relation de l'homme aux biens extérieurs, ce *dominium* humain prend la forme de l'usage nous dit Thomas d'Aquin. Ce dernier utilise le mot *usus* et sa forme verbale à la question sur la possession des biens extérieurs: *potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem...*(II-II, 66, 1, c.) ... quantum ad potestatem *utendi* ipsis (ad. 1). Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est *usus* ipsarum (a.2, c.). Nous aimerions maintenant en approfondir le sens.

*Usus* correspond à un des trois actes de la volonté en relation avec les moyens: le choix, le consentement, l'usage (ST, I-II, 13, prol.)<sup>1</sup>. Thomas d'Aquin intitule l'article traitant de l'usage: «l'usage, qui est l'acte de la volonté relativement aux moyens» (ST, I-II, 16).<sup>2</sup>

Une chose est utilisée lorsqu'elle est appliquée à une opération.

L'usage d'une chose comporte l'application de cette chose à une opération; par suite on appelle l'opération elle-même l'usage de cette chose: ainsi faire de

---

<sup>1</sup> «Considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quae sunt ad finem. Et sunt tres: eligere, consentire, et uti.» (ST, I-II, 13, prol.)

<sup>2</sup> «De usu qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quae sunt ad finem» (ST, I-II, 16)

l'équitation c'est user d'un cheval, battre c'est user d'un bâton. (ST, I-II, 16, 1, rép.)<sup>1</sup>

Il est à noter que Thomas d'Aquin ne se place pas au niveau de ce que peut signifier pour nous l'utilisation d'un instrument mais à un niveau beaucoup plus intérieur: celui de la volonté, qui s'active avec les autres facultés pour accomplir ce qui est désiré. «Il est manifeste que l'usage convient d'abord et comme à son principe à la volonté comme au premier moteur, à la raison comme à la puissance dirigeante.» (*Ibid.*)<sup>2</sup>

Seule la créature de raison peut utiliser un objet car, pour appliquer une chose, il faut savoir la référer «à une autre, ce qui est oeuvre de raison» (*Ibid.*, a. 2, rép.)<sup>3</sup>, ce dont sont incapables les animaux puisqu'ils agissent «en vertu d'une impulsion de nature, et non parce qu'ils connaissent la relation de leurs membres à ces opérations» (*Ibid.*, a. 2, sol.2)<sup>4</sup>.

Comme le signale Thomas d'Aquin, appliquer une chose à une autre

---

<sup>1</sup> Usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius, sicut equitare est usus equi et percutere est usus baculi.» (ST, I-II, 16, 1, c.)

<sup>2</sup> «Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis.» (*Ibid.*)

<sup>3</sup> «Applicare aliquid ad alterum non est nisi eius quod habet arbitrium super illud; quod non est nisi eius qui scit referre aliquid in alterum, quod ad rationem pertinet.» (*Ibid.*, a.2, c.)

<sup>4</sup> «Animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturae, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes.» (*Ibid.*, ad 2)

implique la notion de moyen, et c'est pourquoi l'usage est toujours relatif aux moyens. C'est la raison pour laquelle on appelle utile ce qui est adapté à une fin, l'utilité étant elle-même nommée parfois usage (*Ibid.*, a. 3, rép.)<sup>1</sup>.

L'usage comporte donc l'idée d'une relation de moyen à fin. Ailleurs, Thomas d'Aquin nomme utile «ce qui ne termine le mouvement que de façon relative et comme un moyen au-delà duquel autre chose est visée» (ST, I, 5, 6, rép.)<sup>2</sup>. «On dit utiles des choses qui n'ont rien en elles-mêmes de désirable, mais qu'on désire seulement comme le moyen d'obtenir autre chose, comme un remède amer.» (*Ibid.*, sol. 2)<sup>3</sup> Encore une fois, nous nous situons ici à un autre plan que celui de l'utilitarisme. Au niveau moral, un ami peut m'être utile sans qu'il soit un instrument entre mes mains, mais en m'aidant par exemple à être plus vertueux.

Pour Thomas d'Aquin, les biens terrestres ne constituent pas des fins en eux-mêmes. «Les biens extérieurs ont raison d'outils en vue d'une fin» (ST, II-II, 118, 1, rép.)<sup>4</sup>. Ils sont remis à l'homme pour qu'il les utilise en vue de satisfaire ses besoins. «Les biens temporels sont soumis à l'homme pour qu'il en use à la mesure de ses nécessités, non

---

<sup>1</sup> «Et ideo uti semper est eius quod est ad finem. Propter quod et ea quae sunt ad finem accommodata, utilia dicuntur, et ipsa utilitas interdum usus nominatur.» (ST, I-II, 16, a. 3, c.)

<sup>2</sup> «In motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile.» (ST, I, 5, 6, c.)

<sup>3</sup> «Utilia vero dicuntur, quae non habent in se unde desiderentur, sed desiderantur solum ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinae amarae.» (*Ibid.*, ad 2)

<sup>4</sup> «Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem.» (II-II, 118, 1, c.)

pour qu'il mette en eux sa fin et dépense à leur sujet une sollicitude excessive.» (ST, II-II, 55, 6, sol.1)<sup>1</sup> Il en est de même pour l'argent qui «tombe sous la raison des biens utiles» (ST, II-II, 117, 3, rép.)<sup>2</sup>.

Ainsi l'homme ne doit pas mettre sa fin dans les biens extérieurs. Dès le début de la *Ia-IIae*, Thomas d'Aquin tenait ce langage.

Le Philosophe<sup>3</sup> distingue deux sortes de richesse: les richesses naturelles et les richesses artificielles. Les premières servent à l'homme pour subvenir aux besoins de sa nature: tels sont les aliments, les vêtements, les moyens de transport, les habitations, etc. Par les secondes, comme les monnaies, la nature ne reçoit directement aucun secours; mais l'ingéniosité humaine les a créées pour la facilité des échanges, de telle sorte qu'elles servent à évaluer les biens qui se vendent.

Or il est manifeste que les richesses naturelles ne sauraient constituer la béatitude de l'homme, car elles ne sont recherchées que pour le soutien de la nature et ne peuvent donc prétendre être sa fin ultime. Bien plutôt, ce sont elles qui sont ordonnées à l'homme comme à leur propre fin. Ainsi, dans l'ordre de la nature, tous les biens de ce genre sont-ils au-dessous de l'homme et créés pour lui. [...] Quant aux richesses artificielles, on ne les recherche qu'en vue des richesses naturelles; on ne les rechercherait pas, si

---

<sup>1</sup> «Temporalia bona subiecta sunt homini ut eis utatur ad necessitatem, non ut in eis finem constituat, et superflue circa ea sollicitetur.» (ST, II-II, 55, 6, ad. 1)

<sup>2</sup> «Pecunia autem cadit sub ratione bonorum utilium, quia omnia exteriora bona ad usum hominis sunt ordinata.» (ST, II-II, 117, 3, c.)

<sup>3</sup> Nous avons présenté cette distinction dans notre section sur Aristote. Nous lisons dans les *Politiques*: «Mais il existe un autre genre de l'art d'acquérir, qui est spécialement appelé, et appelé à bon droit, chrématistique; c'est à ce mode d'acquisition qu'est due l'opinion qu'il n'y a aucune limite à la richesse et à la propriété. Beaucoup, en raison de son affinité avec l'art d'acquérir décrit précédemment, croient qu'il ne fait qu'un avec lui et les identifient. En réalité, il n'est pas le même que celui dont nous avons parlé, mais il n'en est pas non plus très éloigné. Seulement, l'un d'eux est naturel, l'autre n'est pas naturel mais a plutôt pour origine une certaine expérience et un certain savoir-faire.» (Pol. I, 9, 1256b40-1257a5).

l'on ne se proposait d'acheter grâce à elles ce qui est nécessaire à la vie. Moins encore peuvent-elles donc avoir le caractère d'une fin ultime. (ST, I-II, 2, 1, rép.)<sup>1</sup>

«Le *dominium* est un pouvoir d'user, une faculté d'usage.»<sup>2</sup> Puisque le *dominium* humain est une participation au *dominium* divin, et qu'il trouve sa fin dans l'accomplissement du projet divin, l'homme ne pourra qu'utiliser les biens extérieurs en vue de cette fin, celle fixée par Dieu. Autrement dit, il ne pourra jamais y mettre sa fin, détournant alors le sens de son *dominium* sur les choses et les êtres. La seule fin est Dieu, et comme fin intermédiaire sa subsistance.

### 3.3.3 *Dominium, Possessio, Proprietas*

La question que pose Thomas d'Aquin porte sur la «possession» des biens extérieurs. Pour répondre à cette question, il introduit la notion de *dominium* ainsi qu'un

---

<sup>1</sup> «Impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiae, ut Philosophus dicit in I Pol., scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiae sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos; sicut cibus, potus, vestimenta, vehicula et habitacula, et alia huiusmodi. Divitiae artificiales sunt, quibus secundum se natura non iuvatur, ut denarii; sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura rerum venalium.

Manifestum est autem quod in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quaeruntur enim huiusmodi divitiae ad sustentandam naturam hominis, et ideo non possunt esse ultimus finis, sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturae omnia huiusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta. [...] Divitiae autem artificiales non quaeruntur nisi propter naturales; non enim quaerentur, nisi qui per eas emuntur res ad usum vitae necessariae. Unde multo minus habent rationem ultimi finis.» (ST, I-II, 2, 1, c.)

<sup>2</sup> C. Spicq, «Notes de lexicographie philosophique» dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XVIII (1929), p. 271.

autre terme, la propriété, «*proprietas*». Comment comprendre le rapport entre ces trois termes?

Selon Spicq, le terme de *dominium* n'a chez Thomas d'Aquin qu'un sens actif, celui d'un pouvoir, alors que le terme de propriété jouit d'un sens tantôt actif, tantôt passif. Par exemple, lorsque nous disons «Paul a un droit de propriété», le sens porte sur le droit de disposer d'un bien et vise la personne. Il s'agit alors d'un sens actif. Par contre, lorsque nous disons «Paul vend sa propriété» nous nous référons à la qualité d'une chose, celle d'être possédée, c'est alors le sens passif.

En outre la notion de *dominium* comporte une certaine excellence au point qu'il peut convenir à Dieu et à l'homme, son image. Comme nous l'avons vu précédemment, «c'est par sa raison et sa volonté que l'homme est le maître de ses actes» (ST, I-II, 1, 1, rép.)<sup>1</sup>. Ce caractère, nous l'avons également vu, distingue l'homme de toutes les autres créatures non rationnelles. Nous constatons donc que la notion de *dominium* ne se réduit pas, par exemple, à une utilisation des plantes, comme le font, avec raison, les animaux. Ces derniers ne peuvent exercer une maîtrise sur les choses parce qu'ils n'ont pas d'intelligence ni de volonté. Ainsi, le *dominium*, qui appelle l'idée d'un certain pouvoir, d'une certaine

---

<sup>1</sup> «Est homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem.» (ST, I-II, 1, 1, c.)

domination, ne peut s'exercer que là où il y a intelligence et volonté.

D'autre part, Thomas d'Aquin semble identifier le *dominium* à la *possessio*. En fait Thomas d'Aquin pour discuter de la question du droit de possession utilise l'expression «*dominium super coeteras creaturas*». Cependant à l'article suivant, il ne se sert plus du mot *dominium* mais de «*proprietas possessionum*» (ST, II-II, 66, 2, ad 1) pour signifier la propriété privée. Toutefois, Thomas d'Aquin a déjà utilisé «*proprietas dominii*» en ce sens. «*Oportet possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem dominii*» (II *Polit.* lect. I et 4). Mais le terme *possessio* a ici un sens passif, sens que le mot *dominium* ne revêt jamais.

Pour Spicq «le vocabulaire de saint Thomas n'est pas fixé et demeure imprécis. Le terme de *dominium* tantôt recouvre *possessio* et *proprietas* et tantôt s'en distingue.»<sup>1</sup> Ces trois termes ont un sens assez voisin de sorte qu'ils sont quelquefois employés l'un pour l'autre.

Toujours selon Spicq, la solution de ces imprécisions est simple. Premièrement, possession et propriété ont des significations toujours différentes. Deuxièmement, ces deux expressions peuvent comporter un sens passif contrairement au terme *dominium*. Troisièmement, qu'il s'agisse de possession

<sup>1</sup> C. Spicq, *op. cit.*, p. 274.

ou de propriété «le *dominium* désigne le droit subjectif du possesseur ou du propriétaire, donc droit d'ampleur variable allant de la nue-propriété ou du simple pouvoir d'usage, au domaine absolu et total»<sup>1</sup>. Quatrièmement, le terme *dominium* implique une dignité de celui qui en est le sujet. C'est parce que l'homme est supérieur aux autres créatures non rationnelles qu'un *dominium* sur elles lui est attribué.

Pour Thomas d'Aquin, les trois termes, *dominium*, *possessio* et *proprietas* peuvent désigner un droit subjectif. «Leur distinction vient d'une limitation progressive de leur objet.»<sup>2</sup> Le *dominium* comporte une signification plus large que les autres. Nous avons vu qu'il peut s'appliquer à toutes sortes de pouvoir, comme celui de l'homme sur ses actes. La possession, au sens actif, vise les biens extérieurs et «un pouvoir encore indéterminé quant à sa réalisation pratique, et qui englobe la propriété collective et la propriété individuelle»<sup>3</sup>. Quand à la propriété, elle constitue l'une des réalisations concrètes du droit de possession. Dans la même ligne de pensée, R. Brunet pense qu'il serait possible

d'établir une sorte d'arbre de Porphyre au sommet duquel se trouverait la notion de *dominium*. Ses inférieurs immédiats sur un même plan sont : souveraineté politique, pouvoir sur ses actes, son corps, sa famille..., et aussi droit de possession.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 281.

Celui-ci à son tour se diviserait en propriété collective ou individuelle.<sup>1</sup>

Du point de vue de leur généralité, l'ordre de ces notions serait donc: *dominium*, *possessio* et *proprietas*.

### 3.4 Autres caractéristiques du *dominium*

Nous aimerions terminer cette section sur le *dominium* humain en considérant la question de ses limites et de son étendue.

#### 3.4.1 Limites

Nous avons souvent répété que le domaine humain n'a pas la même étendue que le domaine divin. Thomas d'Aquin est très clair sur ce sujet. Le premier n'est possible que parce qu'il correspond à la volonté de Dieu expressément révélée dans l'Écriture et à l'ordre inscrit dans la nature, ce sur quoi nous nous sommes surtout attardé.

Comme nous l'avons déjà souligné, l'homme ne peut mettre sa fin dans les biens extérieurs. Ils entrent dans la catégorie de l'utile. Ils sont des moyens. A cet égard, Thomas d'Aquin pose une limite à leur utilisation. Puisqu'ils

---

<sup>1</sup> R. Brunet, «La propriété privée chez Saint Thomas», dans *Nouvelle Revue Théologique*, LXI (1934) p. 919.

doivent servir à la subsistance de la vie humaine, une certaine mesure dans leur utilisation est nécessaire.

Partout où le bien consiste en une mesure déterminée, le mal découle nécessairement d'un dépassement ou d'une insuffisance de cette mesure. Or, dans tout ce qui est moyen en vue d'une fin, le bien consiste en une certaine mesure, déterminée par cette fin, comme le remède par la santé à obtenir. [...] Or les biens extérieurs ont raison d'outils en vue d'une fin, nous venons de le dire. Aussi est-il nécessaire que le bien de l'homme à leur égard consiste en une certaine mesure; c'est-à-dire selon laquelle il cherche à posséder des richesses extérieures pour autant qu'elles sont nécessaires à le faire vivre selon sa condition. (II-II, 118, 1, rép.)<sup>1</sup>

Les biens non seulement permettent à l'homme de subsister, mais compte-tenu de sa condition, sont essentiels à l'actualisation de ce qu'il est, à l'atteinte de la vertu.

Pour la béatitude imparfaite, telle qu'on peut la posséder dans la vie présente, des biens extérieurs sont requis, non comme faisant partie de l'essence de la béatitude, mais comme des instruments au service de cette béatitude, "qui consiste dans l'opération de la vertu", selon le Philosophe. En effet, l'homme, en cette vie, a besoin de ce qui est nécessaire au corps, tant pour l'activité de la vertu contemplative que pour celle de la vertu active, laquelle, d'ailleurs, requiert encore plusieurs autres conditions pour accomplir ses oeuvres. (ST, I-II, 4, 7, rép.)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «In quibuscumque bonum consistit in debita mensura, necesse est quod per excessum vel diminutionem illius mensurae malum proveniat. In omnibus autem quae sunt propter finem, bonum consistit in quadam mensura; nam ea quae sunt ad finem necesse est commensurari fini, sicut medicina sanitati. [...] Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, sicut dictum est. Unde necesse est quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo secundum aliquam mensuram quaerit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam eius secundum suam conditionem.» (ST, II-II, 118, 1, c.)

<sup>2</sup> «Ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vita potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentia beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, "quae consistit in operatione virtutis", ut dicitur in I Eth. Indiget enim homo in hac vita necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativae, quam etiam ad operationem virtutis activae, ad quam

Il est même «permis de prier pour les obtenir» (ST, II-II, 83, 6, rép.)<sup>1</sup>.

Conséquemment, quel que soit le système d'appropriation des biens, tous doivent pouvoir disposer de ce qui leur est nécessaire. Ainsi l'avarice constitue-t-elle un grave manquement contre les autres hommes.

L'avarice peut impliquer une démesure de deux façons concernant les biens extérieurs. D'une première façon, elle est immédiate et concerne l'acquisition ou la conservation de ces biens. [...] De cette façon l'avarice est un péché directement commis contre le prochain, parce qu'un homme ne peut avoir en excès des richesses extérieures sans qu'un autre en manque, parce que les biens temporels ne peuvent pas avoir plusieurs possesseurs à la fois. (ST, II-II, 118, 1, sol. 2)<sup>2</sup>

En terminant, nous aimerions signaler que pour Thomas d'Aquin, il n'est pas nécessaire d'avoir à son usage une grande quantité de biens pour pratiquer la vertu.

Comme disent S. Ambroise et S. Basile, une surabondance de richesse est donnée par Dieu à certains "pour qu'ils obtiennent le mérite d'une bonne gestion". Mais l'individu se suffit de peu. Et c'est pourquoi l'homme libéral mérite l'éloge en dépensant plus pour les autres que pour lui-même. (ST, II-II, 117, 1, sol. 1)<sup>3</sup>

---

etiam plura alia requiruntur, quibus exercent opera activae virtutis.» (ST, I-II, 4, 7, c.)

<sup>1</sup> «Et ideo pro temporalibus licet orare.» (ST, II-II, 83, 6, c.)

<sup>2</sup> «Avaritia potest importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Uno modo immediate, quantum ad acceptionem vel conservationem ipsarum, ut scilicet homo plus debito eas acquirat vel conservet. Et secundum hoc, est directe peccatum in proximum; quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis.» (ST, II-II, 118, 1, ad 2) Nous rediscuterons de ce texte plus loin à la section 4.2.2 portant sur la fonction sociale de la propriété privée.

<sup>3</sup> «Sicut Ambrosius et Basilius dicunt, superabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo ut meritum bonae dispensationis acquirant. Pauca autem

### 3.4.2 Son étendue

Le *dominium*, en fait, qualifie l'homme en tant que tel. La souveraineté sur les biens, dont il a été question jusqu'à maintenant, caractérise tout homme en raison de sa nature. L'argumentation proposée: dignité de l'homme, participation de celui-ci à la providence et au gouvernement divins, être par lequel toutes les réalités terrestres retournent à Dieu, vaut pour tout homme. C'est chaque homme qui a droit, du fait même de son humanité, aux biens de la terre. Ainsi ce trouve posé le principe de la destination universelle des biens.

On peut dire aussi que si le don de la terre promise fut un bienfait spécial, il y a un bienfait universel que Dieu a accordé à tout le genre humain, en lui donnant la possession de la terre: "Il a donné la terre aux enfants des hommes" (Ps 115, 16). (ST, II-II, 86, 4, sol. 2)<sup>1</sup>

Il est à noter que l'expression «possession de la terre» correspond, dans le texte de Thomas d'Aquin, à «*terrae dominium*». C'est donc à tout le genre humain que le *dominium* est attribué.

Il ne s'agit pas ici de la situation de l'homme dans sa condition d'innocence originale, mais de la nature humaine

---

uni sufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in seipsum.» (ST, II-II, 117, 1, ad. 1)

<sup>1</sup> «Potest etiam dici quod sicut Iudaeis speciali quodam beneficio terram promissionis contulit Deus, ita generali beneficio toti humano generi contulit terrae dominium, secundum illud Psalmi CXIII, 16: "Terram autem dedit filiis hominum".» (ST, II-II, 86, 4, ad 2)

comme tel, permanente à travers le temps et l'espace. Il ne faut pas confondre ici le principe de la destination universelle des biens et celui de la communauté primitive des biens.

Ce *dominium* n'est non plus à confondre avec la propriété privée. Nous nous intéressons maintenant à l'appropriation fondamentale, les modes en seront discutés ultérieurement. Cette question est seconde par rapport à l'universalité du *dominium*.

Nous avons souvent répété que, du point de vue de leur nature, du fait qu'ils soient, les biens extérieurs ne sont pas soumis au pouvoir de l'homme. Ce domaine est strictement réservé à Dieu. Nous avons également insisté sur le fait que l'homme participe à ce *dominium* divin, non pas dans le sens où l'homme se serait vu attribuer une partie, à laquelle Dieu aurait renoncé. Sur tout ce qui est soumis à l'homme, selon la providence divine, celui-ci jouit d'un domaine véritable, tout comme dans l'ordre de la causalité seconde, la souveraine volonté de Dieu n'empêche pas l'homme d'agir librement mais fonde cette possibilité d'agir.

Les choses sont toujours à Dieu, quelle que soit la perspective. Des choses à Dieu, il y a une certaine forme de dépendance fondée sur une causalité créatrice, par laquelle Dieu pose dans l'être sa création, qui échappe à l'homme. La

création comme position absolue de l'être est l'acte exclusif de Dieu. Par contre, il y a une autre forme de dépendance, celle du retour de toutes choses vers Dieu, fin ultime de la création, à laquelle l'homme est associé. Les choses sont créés par Dieu, immédiatement. Elles viennent de lui sans intermédiaires. Mais elles retournent vers lui par des intermédiaires selon leur place dans l'ordre de l'univers, chacun se réalisant en servant à celles qui sont plus parfaites. Voilà où le *dominium* humain peut s'exercer.

Certes celui-ci est subordonné au *dominium* divin, mais c'est un véritable *dominium* conféré à l'homme. Le *dominium* divin, loin de tronquer ou de nuire au *dominium* de l'homme, en assure au contraire le fondement, la réalité et la consistance.

Un des arguments proposé par Thomas d'Aquin en faveur du *dominium* humain a été développé dans le cadre d'une question où l'homme est explicitement considéré dans l'état d'innocence, c'est-à-dire dans un état non marqué par le péché originel. D'une part, il est intéressant d'observer que Thomas d'Aquin reprend le même passage de l'Écriture qu'il avait utilisé dans cette question lorsqu'il traite du *dominium* humain dans la *IIa-IIae*, où l'homme n'est plus vu selon cette perspective de l'innocence. D'autre part, il développe mais cette fois de manière plus succincte l'argument selon lequel «les êtres imparfaits existent pour

les plus parfaits». Les fondements naturels du *dominium* humain subsistent donc toujours. Celui-ci repose sur un ordre de la nature qui n'a pas disparu du fait du péché. Le désordre instauré par le péché dans le domaine qu'exerce l'homme sur ses propres puissances ou facultés devrait avoir un retentissement sur les autres créatures, si nous suivons l'argument proposant l'homme comme un microcosme de l'univers (ST, I, 96, 2), la soumission des autres créatures naissant «de l'analogie entre l'ordre régissant la hiérarchie des êtres et l'ordre instauré par l'homme entre ses différentes facultés». Malgré le péché, le *dominium* de l'homme demeure. Il n'est pas de l'ordre de la grâce, mais appartient à l'homme de par sa nature et sa place dans l'univers, qui sont toutes deux expression de la volonté divine.

Il est important, à cet égard, d'observer que si certains théologiens médiévaux cherchent à

rattacher le domaine de l'homme à la seule volonté de Dieu. Saint Thomas au contraire met l'accent sur les fondements naturels de la domination exercée par l'homme. La volonté divine vient seulement confirmer l'existence d'un ordre rattachant les choses à l'homme.<sup>2</sup>

Ainsi les biens de la terre sont véritablement ordonnés à l'ensemble de l'humanité; celle-ci est maîtresse de toute la terre et chaque être humain participe à cette maîtrise.

---

<sup>1</sup> Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, p. 77.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 78.

#### 4.0 LE DROIT A LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE

Après s'être interrogé sur le caractère naturel de la possession de biens extérieurs par l'homme, Thomas d'Aquin, au deuxième article de la question 66 de la *IIa-IIae*, se demande s'il est licite de posséder un de ces biens comme en propre, «*utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere*».

Il commence par exposer trois objections. La première rejoint la préoccupation des canonistes qui essayaient, comme nous l'avons souligné précédemment, d'allier propriété privée à droit naturel, selon lequel la communauté des biens était prévue par Dieu dans l'ordre de sa création. «Tout ce qui s'oppose au droit naturel est illicite. Or selon le droit naturel tout est commun.»<sup>1</sup> Il s'ensuit que l'homme ne peut licitement s'approprier quoique ce soit.

La deuxième objection, reprenant une citation de S. Basile illustre la première objection. En effet les riches s'approprient pour eux-mêmes ce qui est censé servir pour tous. Il en est de même pour la troisième objection où Thomas d'Aquin reprend le texte faussement attribué à S. Ambroise où ce dernier affirme «que personne n'appelle son bien propre ce qui est commun». Puisque s'approprier quelque

---

<sup>1</sup> «*Omne enim quod est contra ius naturale est illicitum. Sed secundum ius naturale omnia sunt communia.*» (ST, II-II, 66, 2)

bien contrevient à ce principe, l'appropriation ne peut être permise.

Les objections soulevées par Thomas d'Aquin se situent donc dans le prolongement du questionnement des canonistes et des penseurs qui l'ont précédé. Comment comprendre alors la propriété privée par rapport à la communauté des biens, comment fixer le caractère naturel de ce droit, s'il existe? Il reprend, dans les objections, les grands textes de la tradition qui ont marqué profondément le Moyen Age sur cette question à partir de Gratien.

Au *sed contra*, Thomas d'Aquin cite S. Augustin dans un texte où ce dernier s'oppose à l'hérésie des Apostoliques. Ce texte a été cité à la section 2.0. Thomas d'Aquin en conclut: «il est donc faux de soutenir que l'homme ne peut posséder quelque chose en propre»<sup>1</sup>.

Dans sa réponse, Thomas d'Aquin ne commence pas par aborder la question du rapport entre la propriété personnelle et la loi naturelle. Celle-ci sera traitée à l'*ad primum*. Il discute en premier lieu du pouvoir de l'homme sur les biens extérieurs. Il y distingue d'une part la «*potestas procurandi et dispensandi*» et d'autre part l'«*usus*». Dans le premier cas, il considère que posséder des biens en propre est non

---

<sup>1</sup> «Est ergo erroneum dicere quod non liceat homini propria possidere.»  
(*Ibid.*)

seulement licite mais «nécessaire à la vie humaine». Suit alors la justification. Dans le deuxième cas, l'*usus*, rappelons-le, les biens extérieurs sont considérés communs. Ainsi, allons-nous adopter la structure de la réponse de Thomas d'Aquin dans cette section. Nous aborderons en premier lieu, le caractère privé de la possession des biens, et dans un second temps, l'aspect communautaire de ceux-ci. Cette manière analytique de procéder ne doit pas occulter le fait que Thomas d'Aquin situe le droit à la propriété dans un cadre moral plus vaste où ce droit n'est jamais absolu mais toujours soumis aux limites du *dominium* que nous avons décrites à la fin de la section précédente. Tous les êtres humains doivent pouvoir bénéficier du nécessaire.

#### 4.1 Justification de la propriété privée

Thomas d'Aquin affirme que lorsque les biens sont considérés du point de vue de la «*potestas procurandi et dispensandi*» que l'homme peut exercer sur eux, «il lui est permis de posséder des biens en propre»<sup>1</sup>. Il est donc nécessaire de s'interroger sur le sens de cette «*potestas*». Nous verrons que dans le choix même des termes manifeste un souci pour Thomas d'Aquin de limiter cette *potestas*: l'homme se doit, dans l'usage des biens extérieurs, de respecter les fins voulues par Dieu.

---

<sup>1</sup> «Et quantum ad hoc licitum est quod homo propria possideat.» (*Ibid.*)

#### 4.1.1. *Potestas procurandi et dispensandi*

##### 4.1.1.1 *Procurare*

Parmi les significations que du Cange<sup>1</sup> propose nous pouvons retenir les suivantes. Premièrement: «*necessaria ad victum et vestitum praestare, suppeditare*» Il s'agit ici de procurer, de fournir, de mettre à la disposition le nécessaire pour le vêtement et la nourriture. Deuxièmement, «*nomine alterius ex ejus potestate agere*» agir au nom et sous l'autorité d'une autre personne, être un procureur, c'est-à-dire «*procuratoris officium gerere*». Le mot *procurare* implique donc l'idée de s'occuper de, de voir à, de prendre soin de, comme l'indique sa racine «*cura*», que ce soit au nom d'un autre ou non.

Dans la *Somme Théologique*, le mot revêt différentes significations.

i) acquérir, obtenir, avec souci, sollicitude

Dans l'article étudié, le mot est associé à la «*sollicitudo*», au souci, à l'inquiétude, au soin apporté, à l'intérêt. «*Quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit.*»<sup>2</sup> Nous

<sup>1</sup> Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*.

<sup>2</sup> «chacun donne à la gestion de ce qui lui appartient en propre des soins plus attentifs» (ST, II-II, 66, a. 2, rép.)

retrouvons cette même association entre *curare* et *procuratio* dans le *Sententia Libri Politicorum* II, 4: «sequitur quod procuraciones possessionum sunt diuise, dum unusquisque curat de possessione sua».

Le souci excessif en vue d'acquérir des biens est condamnable affirme Thomas d'Aquin. Une forme de cet excès est la sollicitude présomptueuse, «ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio» (ST I-II, 108, 3, ad 5)<sup>1</sup>. Il s'agit donc de se procurer, d'obtenir avec un certain souci, comme le montre le contexte immédiat, le nécessaire à la vie.

En II-II, 55, 6, *procurare* est encore associé à *sollicitudo*. «Putat cum quis sollicitudinem adhibet ad procurandum negotia pupillorum et pauperum» (obj. 3)<sup>2</sup>. Il en est de même dans le corps de l'article. «Alio modo potest esse temporalium sollicitudo illicita propter superfluum studium, quod apponitur ad temporalia procuranda.»<sup>3</sup> *Procurare* a donc le sens d'acquérir auquel peut s'ajouter la qualification de soin particulier, d'attention spéciale ou de préoccupation.

---

<sup>1</sup> «comme chez celui qui se flatte d'obtenir le nécessaire par sa propre industrie et sans l'aide de Dieu.» (ST, I-II, 108, 3, sol. 5)

<sup>2</sup> «ainsi lorsqu'on apporte de la sollicitude à traiter des affaires des orphelins et des pauvres.» (ST, II-II, 55, 5, obj. 3)

<sup>3</sup> «la sollicitude des biens temporels peut être illicite d'une deuxième manière, du fait de l'application superflue que l'on met à se procurer ces biens.» (ST, II-II, 55, 6, rép.)

## ii) acquérir sans préoccupation

A une question traitant de la vie religieuse, Thomas d'Aquin s'interroge sur la possession de choses en commun. *Procurare* n'est pas associé à une préoccupation excessive. «Manifestum est autem quod minimam sollicitudinem ingerit servare res usui hominum necessarias, tempore congruo procuratas.» (ST, II-II, 188, 7, c.)<sup>1</sup> Et plus loin, «Quod quidem fit dum modica quae sunt necessaria vitae, congruo tempore procurata, conservantur.» (Ibid.)<sup>2</sup>. Le sens ici est simplement de se procurer, d'obtenir.

## iii) procurer le salut

Discutant de la possibilité pour un évêque d'entrer en religion, Thomas d'Aquin considère que celui-ci doit s'en abstenir aussi longtemps qu'il peut être utile au salut du prochain, «etiam aliorum procuraret»<sup>3</sup>. Dans le corps de l'article, nous observons la même association. «Contingit tamen quandoque quod episcopus impeditur procurare subditorum salutem multipliciter.»<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> «Or il est manifeste que ce qui donne le moins de souci est de conserver les biens nécessaires, réunis en temps opportun». (ST, II-II, 188, 7, rép.)

<sup>2</sup> Cela se réalise lorsqu'ils conservent le peu qui est nécessaire à leur subsistance, après se l'être procuré en temps voulu.» (Ibid.)

<sup>3</sup> «peut procurer le salut du prochain.» (ST, II-II, 185, 4, sol.1)

<sup>4</sup> «Mais il peut arriver qu'un évêque se trouve empêché de procurer le salut de ses sujets.» (Ibid., rép.)

## iv) prendre en charge au nom d'un autre

Thomas d'Aquin en II-II, 185, 7 se demande si l'évêque pèche mortellement en ne distribuant pas aux pauvres les biens de l'Église. «Utrum episcopi mortaliter peccent si bona ecclesiastica quae procurant pauperibus non largiantur». Il distingue alors entre les biens propres et les biens ecclésiastiques, dans ce dernier cas, les évêques ne sont que des «procuratores». L'évêque est alors celui qui agit au nom d'un autre. Il ne peut donc pas faire ce qui lui plaît avec les biens de l'Église. Citant Augustin: «Si privatum possidemus quod nobis sufficiat, non illa bona nostra sunt, sed illorum quorum procuracionem gerimus; non proprietatem nobis usurpatione damnabili vindicemus». (ST, II-II, 185, 7, c)<sup>1</sup> Certes, le *procurator* peut jouir d'une grande initiative mais il sera toujours limité par le mandat qui lui aura été confié. Comme nous l'avons souligné, c'est un des sens relevés par Du Cange et confirmé au Moyen-Age par l'usage. «On voit au XIIIe siècle les seigneurs laïques et ecclésiastiques jouissant du privilège de se faire représenter en justice par un *procurator*»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> «Si nous avons des biens personnels qui nous suffisent, ces autres biens ne sont pas à nous, mais aux personnes de qui nous avons reçu procuracion. N'allons pas, par une damnable usurpation, en revendiquer la propriété.» (ST, II-II, 185, 7, rép.)

<sup>2</sup> Spicq, C., «Notes de lexicographie philosophique médiévale: *Potestas procurandi et dispensandi*», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXIII (1934), p.85.

Le mot *procurare* peut donc signifier: acquérir, obtenir, procurer pour les autres ou pour soi-même des biens temporels ou spirituels, et aussi agir en lieu et place d'une autre personne. A cause de cette dernière acception, Spicq considère

légitime de ne pas exclure de la *potestas procurandi* une allusion au *dominium* divin défini à l'article précédent. La gestion et l'administration des biens de la terre sont confiées à l'homme par Dieu, qui demeure le seul propriétaire de plein droit de toute la création.<sup>1</sup>

Ainsi, le terme *procurare* utilisé par Thomas d'Aquin, pour décrire la *potestas* de l'homme sur les biens extérieurs, renvoie à un autre, conformément à son étymologie, *procurare*, prendre soin pour. Le propriétaire peut être vu comme un pro-curateur. Il peut acquérir, gérer des biens mais pour un autre, pour autrui.

#### 4.1.1.2 *Dispensare*

Du Cange propose comme synonymes du verbe *dispensare*: *largiri*, *donare*, en français, donner largement, faire don. Du Cange ajoute «*expendere*» dont la traduction littérale signifie, peser avec soin pour payer, déboursier, dépenser. Ce dernier sens de peser exactement est lié au sens premier de *dispensare*: partager exactement, bien distribuer.

---

<sup>1</sup>*Ibid.*, p.88.

D'autre part, au Moyen Age, le *dispensator* se dit de celui «qui in palatiis Regum aut Principum Oeconomus, Majordomus, nostris Maître d'hôtel.»<sup>1</sup> Il consiste donc en une sorte de majordome du palais.

Dans la Somme Théologique, Thomas d'Aquin donne une définition de la *dispensatio*, de la «dispense».

A proprement parler, le mot "dispense" signifie une distribution mesurée d'un bien commun à des besoins particuliers; ainsi celui qui gouverne une maison est appelé "dispensateur" en tant qu'il attribue à chacun des membres de la famille, avec discernement et mesure, le travail à faire et les denrées nécessaires à la vie. (ST, I-II, 97, 4, rép.)<sup>2</sup>

La définition proposée par Thomas d'Aquin de la *dispensatio* met en lumière le caractère commun des biens puisqu'il s'agit de la distribution «d'un bien commun» ainsi que le caractère universel de cette distribution puisque chacun se voit attribuer quelque chose. Analogiquement, la signification s'étend à la société. Ainsi «quelqu'un dispense, parce qu'il règle de quelle manière un précepte général sera accompli par chacun des individus» (*Ibid.*)<sup>3</sup>. Cette fonction s'applique particulièrement aux gouvernants. Ainsi, alors que Thomas d'Aquin discute de la possibilité de

---

<sup>1</sup> Du Cange, *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*.

<sup>2</sup> «*Dispensatio proprie importat commensurationem alicuius communis ad singula; unde etiam gubernator familiae dicitur dispensator, in quantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes et necessaria vitae.*» (ST, I-II, 97, 4, c.)

<sup>3</sup> «*Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune praeceptum sit a singulis adimplendum.*» (*Ibid.*)

la dispense des vœux, il précise la notion de dispense. Celle-ci «comporte une répartition bien proportionnée, l'adaptation d'une chose générale aux éléments particuliers qu'elle embrasse: c'est ainsi qu'on parle de "dispenser" la nourriture à sa famille» (ST, II-II, 88, 10)<sup>1</sup>.

i) distribuer des biens spirituels.

Il est possible de distribuer des biens spirituels: «utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio» (ST, II-II, 63, 2)<sup>2</sup>. Telle est d'ailleurs la charge du prélat qui dans l'exercice de sa fonction doit être conscient qu'il distribue des biens dont il n'est pas le propriétaire.

In dispensatione spiritualium quorum praelatus ecclesiasticus non est dominus, ut possit ea dare pro libito, sed dispensator, secundum illud I ad Cor. IV: "Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores ministeriorum Dei".<sup>3</sup> (*Ibid.*, ad 1)

Thomas d'Aquin distingue clairement le dispensateur du propriétaire. «Praelatus autem Ecclesiae non est dominus

---

<sup>1</sup> «Dispensatio videtur importare quandam commensuratam distributionem vel applicationem communis alicuius ad ea quae sub ipso continentur, per quem modum dicitur aliquis dispensare cibum familiae.» (ST, II-II, 88, 10, c.)

<sup>2</sup> «Peut-y avoir acceptation des personnes dans la dispensation des biens spirituels?» (ST, II-II, 63, 2)

<sup>3</sup> «dans la dispensation des biens spirituels; car le prélat ecclésiastique n'est pas maître de ces biens de telle sorte qu'il puisse en faire des largesses à son gré; il n'en est que le dispensateur, selon la parole de l'Apôtre (1 Co 4, 1): "Que l'on nous regarde comme des serviteurs du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu".» (ST, II-II, 63, 2, sol. 1)

spiritualium rerum, sed dispensator.»<sup>1</sup> (II-II, 100, 1, c.) La traduction a rendu *dispensator* par le mot intendant, donc celui qui distribue des biens qui sont ceux d'un autre. C'est encore le mot intendant qu'a retenu le traducteur à l'article sixième de la même question. «Nullus potest licite retiner id quod contra voluntatem domini acquisivit, puta si aliquis dispensator de rebus domini sui daret alicui contra voluntatem et ordinationem domini sui.»<sup>2</sup> (*Ibid.*, 6, c.)

ii) distributeur de biens temporels

Cette même distinction entre le maître et le *dispensator*, l'intendant, vaut pour les biens matériels. «Et ideo oportet quod ea in quibus inferior superiori subiicitur, dispenset non aliter quam ei sit a superiore commissum.» (ST, II-II, 32, 8, c.)<sup>3</sup> Ainsi «monachus, si habet dispensationem a praelato commissam, potest eleemosynas facere de rebus monasterii secundum quod sibi est commissum» (*Ibid.*, ad 1)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> «Or un prélat ecclésiastique n'est pas maître, mais seulement intendant des choses spirituelles.» (ST, II-II, 100, 1, rép.)

<sup>2</sup> «Nul ne peut licitement retenir ce qu'il a acquis contre la volonté du possesseur. Par exemple, si un intendant distribuait des biens appartenant à son maître contrairement à sa volonté et à son ordre.» (ST, II-II, 100, 6, rép.)

<sup>3</sup> «Dans le domaine où il est soumis à son supérieur, l'inférieur ne peut distribuer les biens de celui-ci que selon ses ordres.» (ST, II-II, 32, 8, rép.)

<sup>4</sup> «Le moine qui a reçu de son supérieur la charge de la dépense peut faire l'aumône avec les biens du monastère, selon ce que sa charge lui permet.» (*Ibid.*, sol. 1)

Nous retrouvons ici le rapport et la distinction entre le dispensateur et le propriétaire véritable des biens distribués que nous avons signalé dans le cas du *procurator*. Dans au moins un cas, Thomas d'Aquin parle des «*dipensatores vel procuratores*». Tels sont les évêques quant aux biens ecclésiastiques. Ils se doivent d'être de bonne foi et fidèles. «*Ad dispensatorem autem requiritur bona fides, secundum illud I ad Cor. IV: "Hic iam quaeritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur."*» (ST, II-II, 185, 7, c.)<sup>1</sup> Le dispensateur doit agir selon une «*commissa*». Il se doit de respecter les termes du mandat qui lui est confié.

Quels sont les gestes que peut poser l'évêque comme dispensateur des biens de l'Église? «*Sunt autem bona ecclesiastica non solum in usus pauperum, sed etiam ad cultum divinum et necessitates ministorum expendenda.*» (ST, II-II, 185, 7, c.)<sup>2</sup> Il peut engager des dépenses, mais bien pesées, comme le sens premier du verbe *expendere* l'implique.

Ainsi le verbe *dispensare* implique-t-il l'idée de distribuer, de répartir avec sagesse les biens qu'ils soient terrestres ou spirituels. S'appliquant au responsable de la communauté, il implique la «*dispense*». Spicq interprète le

---

<sup>1</sup> «Or, pour remplir l'office de dispensateur la bonne foi est nécessaire, selon S. Paul (1 Co 4, 2): "Au bout du compte ce qu'on demande à des dispensateurs c'est d'être fidèles."» (ST, II-II, 185, 7, rép.)

<sup>2</sup> «Mais les biens ecclésiastiques sont destinés non seulement à soulager les pauvres, mais encore à assurer l'exercice du culte divin et à subvenir aux besoins des ministres.» (ST, II-II, 185, 7, rép.)

sens de la *potestas dispensandi* comme le pouvoir «de disposer de ses biens, de fixer ses dépenses, de régler la répartition de ses revenus»<sup>1</sup>. Dans tous les cas, il faut prendre en considération le bien commun. Le *dispensator* est considéré comme un intendant, administrant des biens qui ne sont pas les siens. Il est au service du véritable maître, du *Dominus*.

Le choix même des termes utilisés par Thomas d'Aquin, *procurare et dispensare*, met donc en lumière le fait que l'homme n'est jamais le maître absolu de ses biens. Comme *procurator* et certainement comme *dispensator* il est second par rapport au *dominus* véritable. Toutefois, le droit à la propriété est réel et ne constitue pas seulement une fiction, comme le *dominium* humain sur les biens extérieurs est réel tout en ne se fondant que sur le *dominium* divin. Ainsi, les évêques, nous rappelle Thomas d'Aquin, en ce qui a trait à leurs biens propres «sont de vrais propriétaires». Dans ces conditions, ils ne sont pas obligés de les donner à d'autres. Ils peuvent soit les conserver soit les distribuer à leur guise. Advenant un mauvais usage, «ils ne sont pas tenus à restitution, car ils ont sur ces biens un vrai droit de propriété.» (ST, II-II, 185, 7, rép.)<sup>2</sup> Alors que Thomas d'Aquin discute des préceptes judiciaires de la Loi Ancienne,

---

<sup>1</sup> Spicq, C. *op. cit.*, p. 89.

<sup>2</sup> «Nam priorum bonorum dominium habent. Unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut eas aliis conferant, sed possunt eas vel sibi retinere vel etiam aliis pro libitu largiri. [...] Non tamen tenetur ad restitutionem, quia huiusmodi res sunt eorum dominio deputatae.» (ST, II-II, 185, 7, c.)

il décrit le pouvoir, la *potestas*, des particuliers sur leurs biens propres. «Les particuliers ont pouvoir sur leurs biens; ils peuvent donc, à cet égard, traiter librement entre eux, par exemple acheter, vendre, faire donation, etc.» (ST, I-II, 105, 2, rép.)<sup>1</sup> Il est à noter que ces actes peuvent être accomplis par le *procurator* ou le *dispensator*. Encore une fois, ce pouvoir sur les biens extérieurs, par le choix même des termes le décrivant, est inscrit dans une perspective telle qu'il n'est pas absolu.

#### 4.1.2 Argumentation

Nous examinerons maintenant les arguments proposés par Thomas d'Aquin, tout d'abord, en poursuivant notre lecture du deuxième article de la question 66 de la *IIa-IIae*. Ensuite nous examinerons son commentaire des *Politiques* d'Aristote et nous terminerons par quelques autres références dans la *Somme Théologique*.

##### 4.1.2.1 Q. 66, A. 2

Au deuxième article de la question 66, Thomas d'Aquin présente trois raisons justifiant la propriété privée:

1<sup>o</sup> Chacun donne à la gestion de ce qui lui appartient en propre des soins plus attentifs qu'il n'en donnerait

---

<sup>1</sup> «Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessae; et ideo propria auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis huiusmodi.» (ST, I-II, 105, 2, c.)

à un bien commun à tous ou à plusieurs; parce que chacun évite l'effort et laisse le soin aux autres de pourvoir à l'oeuvre commune; c'est ce qui arrive là où il y a de nombreux serviteurs.

2° Il y a plus d'ordre dans l'administration des biens quand le soin de chaque chose est confié à un personne, tandis que ce serait la confusion si tout le monde s'occupait indistinctement de tout.

3° La paix entre les hommes est mieux garantie si chacun est satisfait de ce qui lui appartient; aussi voyons-nous de fréquents litiges entre ceux qui possèdent une chose en commun et dans l'indivis. (ST, II-II, 66, 2, rép.)<sup>1</sup>

Il est frappant d'observer que la justification de la propriété privée repose sur des observations sur le comportement des hommes et non sur des raisonnements d'ordre métaphysique comme dans le cas de l'argumentation sur le *dominium* humain, comme si Thomas d'Aquin se demandait quel est la meilleure manière d'aménager les possessions compte-tenu des circonstances. Il s'agit pour les hommes de s'organiser de la façon la plus adéquate en vue de répondre aux exigences de la vie humaine. Ceci n'est pas sans rappeler le cas de la société. D'une part, il est naturel de vivre en société, d'autre part, la forme de gouvernement relève d'un choix prudentiel, circonstancié.

---

<sup>1</sup> «Primo quidem quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam id quod commune omnium vel multorum, quia unusquisque laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum. Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis imminet propria cura alicuius rei procurandae; esset autem confusi si quilibet indistincte quaelibet procuraret. Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.» (ST, II-II, 66, 2, c.)

Examinons chacun des arguments proposés. Le premier considère que chacun est plus attentif, est «magis sollicitus», prend davantage soin de ce qui lui est propre que de ce qui est commun, comme si l'être humain était stimulé par l'amour du bien qui lui serait propre. Thomas d'Aquin écrit dans son commentaire sur les *Politiques*:

Videmus quod de eo quod <est> commune multorum ualde parum curatur, quia omnes maxime curant de propriis; set de communibus minus etiam curant homines quam quantum pertinent ad unumquemque, ita quod ab omnibus simul minus curatur quam curaretur si esset unius solius. (*Polit. II, 2*)

Chacun s'occupe davantage de ce qui est à lui que de ce qui est à tous. Derrière cette observation ne peut-on pas voir une reprise de l'argument de l'efficacité présenté par Albert le Grand? Ce dernier, tout en l'empruntant à Aristote qui l'avait élaboré dans le cadre de sa critique de la mise en commun des femmes et des enfants, l'avait transposé dans la discussion sur la propriété. N'y aurait-il pas une implication d'ordre économique fondée sur le rapport entre le plus grand soin apporté à ses propres biens, l'efficacité et la richesse individuelle? Dans l'argument tel que libelé, Thomas d'Aquin n'en parle pas explicitement. Il observe simplement que l'on est davantage porté à bien s'occuper de ce qui est à soi que de ce qui appartient à tous. Cependant dans son commentaire sur les *Politiques* d'Aristote, il écrit au sujet des bienfaits de la propriété privée: «aliud bonum est quod unusquisque magis multiplicabit possessionem suam,

insistens ei sollicitius tanquam proprie»<sup>1</sup> (*Lectio II, 4*). Ici, Thomas d'Aquin établit un lien entre la propriété privée, l'attention qui lui est portée et l'accroissement de la richesse individuelle. A cet égard, il perçoit l'aspect économique de l'argument. Il est intéressant d'observer que dans ce commentaire, Thomas d'Aquin propose l'accroissement de la richesse comme un bien. Longham peut ainsi affirmer:

Granted that Thomas had set out merely to explain the text of the *Politics*, and did not necessarily vouch for all the ideas he believed to have found there and transmitted as he found them (at least not in a field of inquiry as secondary to his main concerns as the one we are discussing here), he cannot have been quite unaware of the far-reaching implications of what he was saying. It is impossible to suppress the inference that just as material wealth is an instrument from a personal point of view, so self-interest regarding wealth is now being accepted as an instrument from a social point of view. This is a fundamental principle of analysis in economics, and its gradual acceptance is one measure of the progress (or regress) of thought towards a fully developed capitalistic ideology.<sup>2</sup>

Il ne s'agit pas de faire de Thomas d'Aquin un Adam Smith du Moyen-Age. Dire qu'il est bon pour quelqu'un d'accroître sa fortune n'est pas identique à soutenir que, de cette manière, la société en bénéficie. D'ailleurs Thomas d'Aquin met souvent en garde contre l'intérêt excessif porté par une personne à ses propres biens au détriment alors du bien commun. «Les richesses réclament les soins de leur

---

<sup>1</sup> «un autre bienfait consiste dans le fait que chacun multipliera davantage sa propriété, s'appliquant avec plus de soin à ce qui lui est en quelque sorte propre.» (trad. de l'auteur)

<sup>2</sup> Langholm, Odd., *Economics in the Medieval Schools - Wealth, Exchange, Value, Money & Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, p.216.

possesseur pour l'administration ou du moins pour l'entretien, et elles accaparent son coeur» et plus explicitement «chacun s'occupant de ses propres affaires, nul ne serait au service de la communauté.» (III SCG 135)<sup>i</sup> Cependant, Thomas d'Aquin n'ignore pas que la propriété privée entraîne un accroissement de la richesse qu'il est plus difficile d'atteindre sous un régime de mise en commun absolu des biens.

Le deuxième argument repose sur l'ordre résultant de la division des biens. Cette dernière permet, en effet, de réduire la confusion engendré par la mise en commun des biens: chacun pouvant s'occuper de tout. Avec la propriété individuelle des biens, chacun sait qui est responsable de quoi. D'un point de vue économique, il faut bien avouer que l'argument n'est pas évident: un régime de type socialiste peut procéder à une distribution des responsabilités. Il y aura probablement une lourde bureaucratie mais il n'en demeure pas moins que l'ordre régnera. Par ailleurs, dans un régime de propriétés privées, il est possible d'observer un certain désordre attribuable en partie à un manque de coordination entre les différents agents économiques. En fait, il n'est pas établi que chaque ressource de production ne puisse être utilisée que d'une seule façon. Quoiqu'il en

---

<sup>i</sup> «Quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebant in procurando, vel saltem custodiendo, et affectum hominis ad se trahebant [...] si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitari deserviret.» (III SCG 135)

soit, il ne s'agit pas de transposer au Moyen Age notre vision du monde.

Le troisième argument quant à lui considère que la propriété privée garantit mieux la paix que la mise en commun des biens puisqu'elle élimine une source potentielle de conflits. Thomas d'Aquin observe que «l'indivision des biens est souvent une cause de discorde» même entre religieux, qui sont pourtant des frères. «Ceux qui n'ont point de propriétés communes ne se chicanent pas; il en va autrement des autres et les disputes s'élèvent même entre des frères.» (III SCG 132)<sup>1</sup> Nous reconnaissons dans cet argument, non seulement l'influence d'Aristote, mais aussi celle des Pères de l'Église qui acceptaient la propriété privée à cause de cette réduction des sources de conflit. Il est à noter que certains Pères, comme Jean Chrysostome, voient au contraire dans la propriété une source de luttes et de guerres, l'homme cherchant toujours à accroître ses richesses au dépens des autres. Thomas d'Aquin, quant à lui, ne fait que souligner que, dans les circonstances actuelles, la paix sociale est mieux assurée avec un régime privé d'appropriation. Toutefois, il ne faut pas oublier que pour lui le propriétaire doit agir en véritable *procurator* ou *dispensator*. En outre, comme nous l'avons vu précédemment, chacun doit pouvoir disposer du nécessaire.

---

<sup>1</sup> «Communis possessio solet esse causa discordiae. Non enim videntur litigare qui nihil habent commune [...] : propter quod etiam inter fratres sunt iurgia.» (III SCG 132)

4.1.2.2 Commentaire sur les *Politiques* d'Aristote

Cet argument nous amène à discuter de la justification de la propriété privée proposée dans le *Commentaire sur les Politiques*, puisque c'est celui-là qui est le premier discuté par Thomas d'Aquin (*Lectio* II, ch. 4).

Si les possessions étaient communes entre tous les citoyens, il faudrait choisir l'une ou l'autre alternative: ou bien que les champs fussent cultivés, par des étrangers, ou qu'ils fussent cultivés par quelques-uns des citoyens. A supposer qu'on appelât des étrangers, la difficulté serait d'avoir un si grand nombre de cultivateurs étrangers. Toutefois, ce mode serait encore plus facile que si quelques-uns des citoyens devaient travailler; car ceci entraînerait de nombreuses difficultés. Il ne serait point possible, en effet, que tous les citoyens cultivassent les champs: car l'élite devrait vaquer aux affaires plus graves, tandis que les classes inférieures s'occuperaient de l'agriculture. Et pourtant, l'élite, travaillant moins aux champs, devrait recevoir plus de fruits; d'où il résulterait que la perception des fruits ne correspondrait pas, selon une proportion égale, aux travaux de l'agriculture. De là naîtraient nécessairement des accusations et des litiges, les petits fournissant un travail plus considérable et cependant moins rémunéré que les grands. Une telle loi n'engendreraient pas l'unité, mais la dissension, dans la cité.<sup>1</sup> (*Poli*, II, 4)

---

<sup>1</sup> «Si possessiones essent communes omnium civium, oporteret alterum duorum esse, scilicet quod vel agri colerentur per aliquos extraneos, vel per aliquos ex civibus. Et si quidem per alios colerentur, haberet aliquam difficultatem, quia difficile esset aduocare tot extraneos agricolas; tamen hic modus esset facilius quam si aliqui ex civibus laborarent, hoc enim exhiberet multas difficultates. Non enim esset possibile quod omnes ciues colerent agros, oporteret enim maiores maioribus negotiis intendere, minores autem agriculture; et tamen oporteret quod maiores, qui minus laborarent circa agriculturam, plus acciperent de fructibus, et sic non equaliter secundum proportionem corresponderet perceptio fructuum operibus siue laboribus agriculture: et propter hoc ex necessitate orirentur accusationes et litigia, dum minores qui plus laborarent, murmurarent de maioribus quod parum laborantes multum acciperent, ipsi autem e conuerso minus acciperent plus laborantes. Et sic patet quod ex hac lege non sequeretur unitas ciuitatis, ut Socrates uolebat, set potius discidium.» (*Liber* II, *Capitulum* 4)

Comparativement à Aristote, nous remarquons que Thomas d'Aquin développe, dans cet argument, l'idée déjà présente chez Aristote d'un lien entre le travail et le droit aux fruits du dit travail. L'emphase y est cependant beaucoup plus importante. Même si la conclusion de l'argumentation se situe au niveau de l'ordre public, de la paix sociale, comme chez Albert le Grand, déjà se profile la base de l'argument qui établit un lien entre le travail et le droit à posséder le fruit du travail sinon la terre elle-même. A tout le moins pouvons-nous y voir l'affirmation implicite du principe d'une juste rétribution pour tout travail.

Dans son commentaire, Thomas d'Aquin poursuit en soulignant que «la communauté même des biens est chose fort difficile aux hommes vivant ensemble et participant aux mêmes richesses». N'est-ce pas le cas de ceux «qui voyagent en commun, n'ayant qu'une commune bourse: ils se disputent [...] Parfois, pour un rien, ils se bousculent et s'injurient»? (*Ibid.*):

Il en est de même pour les hommes qui se retrouvent souvent ensemble car «le fait de communiquer ensemble est,

---

<sup>1</sup> «Et dicit quod ualde difficile est quod multi homines simul ducant uitam et quod communicent in quibuscumque humanis bonis, et precipue in diuitiis [...] ut patet in hiis qui simul peregrinantur: frequenter enim ad inuicem dissentiunt ex hiis que expendunt in cibis et potibus compositum faciendo, et aliquando pro modico se inuicem propulsant et offendunt uerbo uel facto.» (*Ibid.*)

pour les hommes, une fréquente cause de discorde». (*Ibid.*)<sup>1</sup> En conclusion, il y a plusieurs difficultés à la possession commune des biens<sup>2</sup>.

Après avoir exposé les problèmes sociaux liés à la mise en commun des biens, Thomas d'Aquin décrit les avantages liés à la propriété privée. Il commence en revenant à la charge sur la question de la paix sociale. «Chacun s'occupant de ce qui est à lui et non de ce qui est aux autres, les litiges ne se produiront pas parmi les hommes». (*Ibid.*)<sup>3</sup> Il poursuit avec l'argument du plus grand soin apporté à ce qui est à soi que nous avons déjà évoqué. «L'autre bien est que chacun fera fructifier davantage sa propriété, s'y appliquant avec plus de sollicitude, comme à ce qui lui appartient en propre.» (*Ibid.*)<sup>4</sup>

Parmi les autres raisons justifiant la propriété privée qu'il commente, nous retrouvons celle qui a trait au plaisir lié à la possession d'un bien en propre. «Il n'est point facile d'exprimer combien il est agréable à l'homme de pouvoir considérer un bien comme sa propriété personnelle.»

---

<sup>1</sup> «Ex quo patet quod communicatio inter homines existens est frequenter causa discordie.» (*Ibid.*)

<sup>2</sup> «Ultimo autem concludit quod premissae difficultates et alie similes sequerentur ex communitate possessionum in ciuitate.» (*Ibid.*)

<sup>3</sup> «dum unusquisque intromittit se de suo proprio et non de eo quod est alterius, non fiunt litigia inter homines que solent fieri quando multi habent unam rem procurare.» (*Ibid.*)

<sup>4</sup> «bonum est quod unusquisque magis multiplicabit possessionem suam, insistens ei sollicitius tanquam proprie.» (*Ibid.*)

(*Ibid.*)<sup>1</sup> Il ne ramène pas cet argument à celui de la libéralité qui suit. Comme Aristote, il soutient qu'il s'enracine dans l'amour de soi et comme lui blâme l'estime désordonnée de l'argent, tel chez l'avare.

Ce plaisir vient de ce que l'homme s'aime lui-même: s'aimant, il se veut des biens. Et ce sentiment d'amitié pour soi-même, loin d'être vain et sans fondement, est au contraire chose naturelle. [...] Si parfois l'homme est à juste titre blâmé de s'aimer soi-même, c'est que cet amour-propre excède les limites de l'amour pur et honnête.<sup>2</sup>

Évidemment, un régime de communauté des biens prive les hommes de cette satisfaction légitime.

Finalement, il développe l'argument de la libéralité. Posséder des biens permet à l'homme d'être généreux et ainsi de ressentir un autre plaisir.

Il est extrêmement agréable à l'homme de donner ou de prêter secours soit à ses amis, soit même aux étrangers: or, ce secours n'est possible qu'à la condition d'un bien appartenant en propre à celui qui veut aider son prochain. (*Ibid.*)<sup>3</sup>

Comme dans le cas de l'argument précédent, le régime de la communauté des biens rend impossible un tel bien.

---

<sup>1</sup> «Et dicit quod non potest de facili enarrari quantum sit magis delectabile reputare aliquid esse sibi proprium.» (*Ibid.*)

<sup>2</sup> «venit enim hec delectatio ex hoc quod homo amat se ipsum, propter hoc enim uult sibi bona; nec hoc est uanum quod aliquis habet amicitiam ad se ipsum, set naturale est.[...] Set quando hoc in uituperium dicitur, non est hoc simpliciter amare se ipsum set magis quam oportet.» (*Ibid.*)

<sup>3</sup> «Valde delectabile est quod homo donet uel auxilium ferat uel amicis, uel extraneis, uel quibuscumque aliis; quod quidem fit per hoc quod homo habet propriam possessionem.» (*Ibid.*)

#### 4.1.2.3 La famille et le droit à la propriété

Thomas d'Aquin prévoit le cas du père de famille qui, pour subvenir aux besoins futurs de sa famille, doit amasser les ressources nécessaires.

Le père, ayant le caractère de principe vis-à-vis de l'enfant qui procède de lui, doit donc, par le fait même qu'il est père, subvenir aux besoins de son enfant, et non pas seulement pour une heure, mais pour toute sa vie, ce qui implique thésauriser. L'assistance donnée au père par le fils est accidentelle: elle résulte de quelque nécessité actuelle qui lui impose de secourir dans le présent, sans toutefois thésauriser pour l'avenir, car il est naturel que les enfants succèdent aux parents et non pas les parents aux enfants. (ST, II-II, 101, 2, sol. 2)<sup>1</sup>

Ce texte postule le droit à la propriété privée, le droit à en disposer. Il est à noter que le père peut accumuler des richesses, non en vue de son propre bien, mais en vue de celui de ses enfants. Comme nous le verrons, la propriété a toujours un caractère social essentiel.

D'ailleurs n'est-il pas frappant que les arguments proposés par Thomas d'Aquin aient une portée sociale? Celui qui est le plus longuement discuté dans le commentaire des *Politiques* traite de la paix sociale. Un autre argument

---

<sup>1</sup> «Pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio existentis, ideo per se patri convenit ut subveniat filio; et propter hoc non solum ad horam debet ei subvenire, sed ad totam suam vitam, quod est thesaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc est per accidens, ratione alicuius necessitatis instantis, in qua tenetur ei subvenire, non autem thesaurizare, quasi in longinquum; quia naturaliter non parentes filiorum, sed filii parentum sunt successores.» (ST, II-II, 101, 2, ad, 2)

proposé par Thomas d'Aquin repose sur le plaisir qu'il y a à donner de son bien à ses amis. Quant à l'argument de l'ordre il va dans le même sens puisqu'il est nécessaire dans une société que les choses soient ordonnées. A propos de l'argument voulant qu'un plus grand soin soit accordé à ce qui est propre, il ne vise pas tant le bien du propriétaire lui-même, que le bien en quelque sorte de l'objet lui-même. On en prendra mieux soin. Ainsi, selon nous, la perspective sociale est présente non seulement dans le choix des termes décrivant le pouvoir licite de l'homme sur les biens extérieurs, mais au coeur même de la discussion tentant de justifier la propriété privée. Comme le dit Spicq, Thomas d'Aquin «envisage le problème moins du point de vue de la morale individuelle que dans le cadre de la vie en société»<sup>1</sup>.

#### 4.1.3 Nécessité de la propriété privée

Thomas d'Aquin a développé une argumentation en vue de montrer que non seulement il est licite de posséder en propre un de ces biens mais que, comme nous l'avons déjà indiqué, «c'est même nécessaire à la vie humaine» (ST, II-II, 66, 2, rép.).

Il s'ensuit que dérober à quelqu'un un bien extérieur constitue un véritable vol. D'ailleurs tous ces articles sur

---

<sup>1</sup> Spicq, C., «Renseignements techniques» dans *Somme Théologique, La justice*, Éd. de la Revue des jeunes, p. 317.

le droit à la propriété sont développés dans le cadre de la question portant sur le vol et la rapine, «péchés opposés à la justice par lesquels on nuit au prochain dans ses biens» (ST, II-II, 66)<sup>1</sup>. Le vol comporte, par définition, «l'usurpation du bien d'autrui» (ST, II-II, 66, 3, rép.)<sup>2</sup>.

#### 4.1.4 La propriété privée et l'état d'innocence

Thomas d'Aquin considère que l'homme peut posséder en propre des biens. Dans son argumentation, il montre à plusieurs reprises que la communauté des biens est source de conflits, de litiges. Comment se situe-t-il par rapport à la situation prévalant lorsque l'homme vivait dans l'état d'innocence?

Dans le cadre de la question sur la génération à l'état d'innocence (ST, I, 98, 1), Thomas d'Aquin affirme qu'à l'état d'innocence, la présence de plusieurs maîtres n'aurait pas entraîné la division des propriétés parce que ceux-ci auraient réussi à s'entendre.

Dans l'état que nous connaissons, la multiplication des maîtres entraîne nécessairement la division des possessions, car la communauté de possession est une occasion de discorde, dit Aristote. Mais dans l'état d'innocence les volontés humaines auraient été si bien ordonnées que les hommes auraient usé en commun, sans

---

<sup>1</sup> «peccatis iustitiae oppositis per quae infertur nocumentum proximo in rebus» (ST, II-II, 66)

<sup>2</sup> «Convenit sibi secundum quod contrariatur iustitiae, quae unicuique tribuit quod suum est. Et ex hoc competit ei quod usurpat alienum.» (ST, II-II, 66, 3, c.)

danger de discorde, selon les attributions de chacun, des biens soumis à leur maîtrise; c'est d'ailleurs ce que l'on observe maintenant aussi chez beaucoup de gens de bien. (ST, I, 98, 1, sol. 3):

De soi, le régime de communauté des biens est plus parfait que celui de la division des biens. A l'état d'innocence, les hommes auraient pu user des biens en commun sans que n'éclate la discorde, mal que Thomas d'Aquin veut, dans la condition présente, éviter en rejetant la mise en commun des biens.

Alors que l'objection à laquelle Thomas d'Aquin répond dans le texte que nous venons tout juste de citer indiquait que toutes choses sont communes selon le droit naturel, Thomas d'Aquin, dans sa réponse, demeure silencieux sur cette question. Il se contente d'affirmer que les hommes à l'état d'innocence auraient pu s'entendre. Conséquemment la répartition privée des biens n'aurait pas été nécessaire. Comme nous l'avons déjà mentionné, il faut distinguer entre le principe de la destination universelle des biens et la communauté des biens. Cette dernière est une façon d'accomplir ce principe premier. Nous avons l'impression que l'attitude de Thomas d'Aquin diffère de celle de certains Pères de l'Église en ce sens qu'il nous apparaît comme

---

<sup>1</sup> «In statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divisionem possessionum, quia communitas possessionis est occasio discordiae, ut Philosophus dicit in II Pol. Sed in statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque omni periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.» (ST, I, 98, 1, ad 3)

dédramatisant la question de l'origine de la propriété privée. Il expose des faits et en tire la conclusion. Dans un état il y a risque de discorde, dans l'autre non, donc.

En outre, il n'associe pas directement la propriété privée à une origine peccamineuse. Il n'en parle tout simplement pas alors que, encore une fois, des Pères de l'Église et des penseurs médiévaux voyaient l'avarice, la cupidité à l'origine de la propriété privée. Il est remarquable à cet égard que dans la deuxième solution de l'article 66, Thomas d'Aquin reprend l'allégorie de Basile où ce dernier compare les riches à des spectateurs, qui, arrivés à une pièce de théâtre les premiers, empêchent les autres d'entrer. Il affirme alors que le riche «ne pèche qu'en leur [les autres] interdisant à tous d'en user.» Autrement dit, le péché n'est pas de s'approprier un bien même commun à l'origine, mais c'est d'en interdire à tous d'en user. «Le riche n'est pas injuste, lorsque s'emparant le premier de la possession d'un bien qui était commun à l'origine, il en fait part aux autres. Il ne pèche qu'en leur interdisant à tous d'en user.» (ST, II-II, 66, 2, sol. 2)<sup>1</sup> Nous discuterons dans la prochaine section du sens de l'expressions «en user». En fait, Thomas d'Aquin pose son analyse à un niveau factuel, celui de l'ordre des réalités observables de la vie en société. Toutefois, la question suivante se pose: l'état

---

<sup>1</sup> «Et similiter dices non illicite agit si praeoccupans possessionem rei quae a principio erat communis, aliis etiam communicat; peccat autem si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat.» (ST, II-II, 66, 2, ad. 2)

d'innocence était-il plus conforme ou non à la nature que l'état de péché?

#### 4.2 L'usus et fonction sociale de la propriété

La deuxième partie de l'article concerne l'«usus» ou l'usage des biens extérieurs. Thomas d'Aquin affirme que «sous tout rapport l'homme ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous, en ce sens qu'il doit les partager volontiers avec les nécessiteux» (ST, II-II, 66, 2, rép.)<sup>1</sup>.

Il est à noter que si, dans le premier cas, il était question de «licéité», il s'agit ici de devoir. «L'homme ne doit pas posséder». Par ailleurs, Thomas d'Aquin semble opposer au pouvoir licite qu'a l'homme de posséder des biens, l'usus, n'écrit-il pas que «sous tout rapport l'homme ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous»? Comment donc comprendre le rapport entre l'usus et la *potestas procurandi et dispensandi*?

---

<sup>1</sup> «Aliud vero quod competit homini circa res exteriores est usus ipsarum. Et quantum ad hoc non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes, ut scilicet de facili aliquis eas communicet in necessitates aliorum.» (ST, II-II, 66, 2, c.)

#### 4.2.1 *Usus vs potestas procurandi et dispensandi*

Certains auteurs tentèrent d'interpréter ce passage en associant à l'*usus* la notion de jouissance. Ainsi à la *potestas procurandi* correspondrait la production, à la *potestas dispensandi*, la gestion et à l'*usus*, la jouissance des biens, la consommation. En fait, il nous semble que l'*usus* est mis en contraste avec la *potestas procurandi et dispensandi* prise dans sa totalité. Le terme «*usus*» ne nous semble pas être le troisième d'une série, mais bien plutôt le deuxième pôle d'une mise en rapport.

A la section 3.3.2, nous avons présenté la notion de l'usage selon Thomas d'Aquin. Cette dernière comporte, comme nous l'avions alors établi, l'idée d'une relation de moyen à fin. Les biens terrestres constituent en fait des «outils en vue d'une fin» (ST, II-II, 118, 1, rép.) et non une fin pour l'homme.

Quelle est donc la fin des biens extérieurs? Ces derniers visent la subsistance humaine immédiate tout aussi bien que l'épanouissement de l'homme dans les activités spirituelles et la perfection de la vertu. Tous ont ainsi droit au nécessaire. La question du mode d'attribution des biens est seconde par rapport à ce grand principe. Certes, le droit à la propriété est réel, mais, comme nous l'avons montré, il se justifie d'un point de vue social. De plus,

n'étant qu'un mode de répartition des biens, il ne peut contrecarrer la fin des biens eux-mêmes. «La propriété a été instituée en vue de mieux assurer aux biens temporels leur fin essentielle, qui est l'utilité des hommes.»<sup>1</sup> Voilà pourquoi, Thomas d'Aquin termine sa réponse en spécifiant le sens de l'usage: «il doit les partager volontiers avec les nécessiteux».

Cette même dualité se retrouve à plusieurs endroits dans l'oeuvre de Thomas d'Aquin. En ce qui a trait à l'évêque, comme nous l'avons déjà indiqué, il possède véritablement ses biens personnels. «Ils sont de vrais propriétaires. Dans ces conditions, ils ne sont pas obligés de les donner à d'autres. Ils peuvent soit les conserver, soit les distribuer à leur guise.» (ST, II-II, 185, 7)<sup>2</sup> Cependant, les évêques «peuvent pécher dans l'usage qu'ils en font, soit par attache excessive en se réservant plus qu'il ne leur faut, soit en ne subvenant pas aux besoins d'autrui.»<sup>3</sup> (*Ibid.*) L'usage est ici opposé à un véritable droit. Dans la discussion sur l'aumône, il affirme: «les biens temporels que l'homme a reçus de Dieu sont à lui quant à la propriété, mais quant à l'usage ils ne

---

<sup>1</sup> Spicq, C., «Renseignements techniques» dans *Somme Théologique, La justice*, Éd. de la Revue des jeunes, p. 333.

<sup>2</sup> «Nam priorum bonorum dominium habent. Unde ex ipsa rerum conditione non obligantur ut eas aliis conferant, sed possunt eas vel sibi retinere vel etiam aliis pro libitu elargiri.» (ST, II-II, 185, 7, c.)

<sup>3</sup> «Possunt tamen in earum dispensatione peccare, vel propter inordinationem affectus, per quam contingit vel quod sibi plura conferant quam oporteat; vel aliis etiam non subveniant secundum quod requirit debitum caritatis.» (*Ibid.*)

sont pas à lui seul, mais également aux autres, qui peuvent être secourus par ce qu'il a de superflu» (ST, II-II, 32, 5, sol. 2)<sup>1</sup>.

Dans son commentaire sur les *Politiques*, Thomas d'Aquin, à la suite d'Aristote, rappelle à plusieurs reprises que les biens doivent être propres à un titre mais communs à un autre. «Il faut d'une part, que les biens soient propres purement et simplement, mais d'autre part, qu'ils soient d'une certaine façon communs.»<sup>2</sup> (Polit., II, 4) Par la suite, il explique clairement ce qu'il entend par l'usage commun.

Par la vertu des citoyens, qui pratiqueront les uns envers les autres la libéralité et la bienfaisance, elles seront communes selon l'usage, comme il est dit dans le proverbe que pour des amis tout est commun. (Ibid.)<sup>3</sup>

Les biens sont communs par l'usage en face de la nécessité. Voilà pourquoi, il faut que les propriétaires les distribuent aux nécessiteux. Thomas d'Aquin sait qu'un tel régime est possible, évoquant la ville de Lacédémonie.

Et ne cui uideatur impossibile, subiungit quod in quibusdam ciuitatibus bene dispositis est hoc statutum, quod quedam sint ipso facto communia quantum ad usum,

---

<sup>1</sup> «Bona temporalia, quae homini diuinitus conferuntur, eius quidem sunt quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse eius, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt.» (ST, II-II, 32, 5, ad 2)

<sup>2</sup> «Oportet enim possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem dominii, set secundum aliquem modum communes.» (Polit., II, 4)

<sup>3</sup> «Set propter uirtutem ciuium qui erunt in inuicem liberales et benefici, erunt communes secundum usum, sicut dicitur in prouerbio quod ea que sunt amicorum sunt communia.» (Ibid.)

quedam autem fiant communia per uoluntatem ab ipsis dominis, dum scilicet unusquisque habens propriam possessionem quedam de bonis suis facit prouenire in utilitatem suorum amicorum, et quibusdam de bonis suis utuntur amici sui per se ipsos tanquam rebus communibus: sicut era in ciuitate Lacedemonia. (*Ibid.*)

Thomas d'Aquin veut combiner les avantages de la propriété à ceux de la communauté des biens.

De part et d'autre, en effet, il y a un avantage, soit qu'on admette la propriété des possessions, soit qu'on établisse des possessions communes. Mais, si les possessions sont propres et que des coutumes et lois sages réglementent la communication que se feront de leurs biens propres les citoyens entre eux, un tel mode de vivre aura les avantages de l'un et de l'autre système: savoir, de la communauté des biens et de leur distinction. (*Ibid.*)<sup>1</sup>

Dans ce dernier texte, non seulement retrouvons-nous la dualité propriété-usage mais Thomas d'Aquin évoque le rôle des lois, des coutumes qui doivent favoriser cette communication des biens. Thomas d'Aquin, est, un peu plus loin, explicite.

Vnde manifestum est quod multo melius quod sint proprie possessiones secundum dominium, set quod fiant communes aliquo modo quantum ad usum; quo modo autem usus rerum propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad prouidentiam boni legislatoris. (*Ibid.*)

Non seulement met-il en opposition la propriété des possessions et l'usage qui doit être commun, mais il établit

---

<sup>1</sup> «Vtrobique enim inuenitur aliquid boni, scilicet et in hoc quod ponuntur possessiones proprie et in hoc quod ponuntur communes; set si possessiones sint proprie, et ordinetur per rectas leges et consuetudines quod ciues sibi inuicem communicent de suis bonis, habebit talis modus uiuendi bonum quod est ex utroque, scilicet et ex communitate possessionum et distinctione earum». (*Ibid.*)

clairement que le législateur doit intervenir pour que l'usage des biens propres puisse être véritablement commun.

Alors que Thomas d'Aquin discute des préceptes de la Loi Ancienne, il rappelle l'idéal aristotélien. «Quant aux biens, l'idéal, selon Aristote, est que les propriétés soient distinctes, mais que l'usage en soit partiellement commun et partiellement distribué par la volonté des propriétaires.» (ST, I-II, 105, 2, rép.)<sup>1</sup> Ainsi la Loi avait-elle prévu une distribution des terres, établissant ainsi des propriétaires fonciers. Deuxièmement, la Loi

a établi dans une certaine mesure l'usage commun. [...] En ce qui concerne la jouissance: tous en effet, sans exception, étaient autorisés à entrer dans la vigne d'un ami et à y manger du raisin, sans toutefois en emporter. A propos des pauvres en particulier, on devait leur abandonner les gerbes oubliées ainsi que les grappes et les fruits restants (Lv 19, 9-10; Dt 24, 19-21). De même les produits de l'année sabbatique étaient mis en commun (Ex 23, 11; Lv 25, 4-7). (*Ibid.*)<sup>2</sup>

Troisièmement, la Loi prévoyait que les propriétaires, par le paiement de la dîme, mettraient une part de leurs biens au service des lévites et des nécessiteux. «La loi a

---

<sup>1</sup> «Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus in II Pol. quod possessiones sint distinctae, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur.» (ST, I-II, 105, 2, c.)

<sup>2</sup> «Secundo vero instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis. [...] Quantum ad fructum. Concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus in vineam amici licite comedere posset, dum tamen extra non deferret. Quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus et racemi remanentes, ut habetur Lev. XIX et Deut. XXIV. Et etiam communicabantur ea quae nascebantur in septimo anno, ut habetur Exod. XXIII, et Lev. XXV.» (*Ibid.*)

organisé une distribution effectuée par les propriétaires eux-mêmes: tantôt à titre purement gratuits [...] tantôt contre un avantage équivalent.» (*Ibid.*)<sup>1</sup>

L'État est donc en droit d'intervenir. Thomas d'Aquin est bien au fait des situations que peut créer un déséquilibre des propriétés. «Le salut de l'État ou de la nation est étroitement lié à l'équilibre des propriétés» (*Ibid.*, sol.3)<sup>2</sup> ainsi, explique-t-il, dans certains cités, il était interdit de céder des patrimoines autrement «quand les propriétés peuvent être librement aliénées, elles risquent de se concentrer en quelques mains, et les habitants se voient obligés de quitter la cité ou le pays» (*Ibid.*)<sup>3</sup>. Ainsi, Thomas d'Aquin, dans cette distinction entre *usus* et *potestas* pose le cadre moral dans lequel doit s'exercer ce pouvoir de posséder des biens extérieurs.

#### 4.2.2 La fonction sociale de la propriété

Les biens, nous l'avons vu, sont des moyens en vue d'assurer la subsistance et le perfectionnement de la personne humaine. A ce titre, tous les êtres humains y ont

---

<sup>1</sup> «Tertio vero statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini. Unam pure gratuitam. [...] Aliam vero cum recompensatione utilitatis.» (*Ibid.*)

<sup>2</sup> «Regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis.» (*Ibid.*, ad 3)

<sup>3</sup> «Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari.» (*Ibid.*)

droit. Voilà pourquoi, dans certains cas on «peut licitement subvenir à sa propre nécessité avec le bien d'autrui, repris ouvertement ou en secret. Il n'y a là ni vol ni rapine à proprement parler» (ST, II-II, 66, 7, rép.)<sup>1</sup>. Pour justifier cette position, Thomas d'Aquin reprend l'argumentation proposée pour l'établissement du *dominium* humain. «Selon l'ordre établi par la providence divine, les êtres inférieurs sont destinés à subvenir aux nécessités de l'homme» (*Ibid.*)<sup>2</sup> de sorte que «les biens que certains possèdent en surabondance sont dus, de droit naturel, à l'alimentation des pauvres» (*Ibid.*)<sup>3</sup>. Si l'initiative de soulager et la façon de le faire relèvent du propriétaire, comme nous l'avons déjà dit, un cas d'urgente et évidente nécessité autorise quelqu'un à prendre ce qui est considéré habituellement le bien d'autrui.

Tous ont donc droit à ce que Thomas d'Aquin appelle le nécessaire. A cet égard, Thomas d'Aquin distingue le strict nécessaire, sans lequel la vie est impossible, d'un autre nécessaire plus large prenant en considération la condition sociale de la personne.

---

<sup>1</sup> «Tunc licite potest aliquis ex rebus alienis suae necessitati subvenire, sive manifeste sive occulte sublatis. Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae.» (ST, II-II, 66, 7, c.)

<sup>2</sup> «Secundum autem naturalem ordinem ex divina providentia institutum, res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex his subveniatur hominum necessitati.» (ST, II-II, 66, 7, c.)

<sup>3</sup> «Et ideo res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.» (*Ibid.*)

Le nécessaire peut signifier deux choses. Ou bien il désigne ce sans quoi une chose ne peut exister. [...] Il peut encore signifier ce qui est indispensable pour vivre selon les exigences normales de sa condition ou de son état, et selon les exigences des autres personnes dont on a la charge. (ST, II-II, 32, 6, rép.)<sup>1</sup>

Sous ce dernier aspect, Thomas d'Aquin considère qu'il y a lieu «de tenir compte non seulement de ce qui convient au corps, mais aussi de ce qui convient en fait de réalités extérieures, telles que richesses, fonctions et davantage encore de ce qui convient à l'honorabilité» (ST, II-II, 141, 6, sol. 3)<sup>2</sup>. Par surplus, il faudra entendre la différence entre ce qui est possédé et le nécessaire au sens large, y incluant le nécessaire de ceux dont on a la charge.

- Par surplus il faut entendre non seulement ce qui dépasse les besoins du donateur, mais encore les besoins de ceux dont il a la charge. Chacun, en effet, doit pourvoir d'abord à ses besoins propres et aux besoins de ceux dont il a la charge (en ce sens on parle de ce qui est nécessaire à la "personne", ce mot impliquant la responsabilité.) Cela fait, on viendra en aide aux autres avec le reste dont on disposera. (ST, II-II, 32, 5, rép.)<sup>3</sup>

A la troisième solution de l'article 66, Thomas d'Aquin établit un lien entre l'adage faussement attribué à S.

---

<sup>1</sup> «Necessarium dupliciter dicitur. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest. [...] Alio modo, dicitur aliquid necessarium sine quo non potest convenienter vita transigi secundum conditionem vel statum propriae personae et aliarum personarum quarum cura ei incumbit.» (ST, II-II, 32, 6, c.)

<sup>2</sup> «Quae quidem attenditur non solum secundum convenientiam corporis: sed etiam secundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum et officiorum; et multo magis secundum convenientiam honestatis.» (ST, II-II, 141, 6, ad 3)

<sup>3</sup> «Et dico superfluum non solum respectu sui ipsius, quod est supra id quod est necessarium individuo, sed etiam respectu aliorum quorum cura sibi incumbit, quia prius oportet quod unusquisque sibi provideat et his quorum cura ei incumbit, et postea de residuo aliorum necessitatibus subveniat, respectu quorum dicitur necessarium personae secundum quod persona dignitatem importat.» (ST, II-II, 32, 5, c.)

Ambroise «Que personne n'appelle son bien propre ce qui est commun» et l'usage. «Il parle de la propriété au point de vue de l'usage.» (ST, II-II, 66, 2, sol.2)<sup>1</sup>: Il ajoute immédiatement, citant S. Ambroise «Tout ce qui dépasse les besoins, on le détient par la violence.» (*Ibid.*) Donc tout surplus doit être utilisé en vue d'aider les autres à obtenir leur nécessaire.

Le riche, comme nous l'avons déjà indiqué, peut choisir qui il aidera, comment, mais il ne peut se dispenser de cette obligation. C'est un devoir en justice. Un homme ne peut et ne doit posséder plus que son nécessaire. Parlant de l'avarice il le considère être un péché contre le prochain «parce qu'un homme ne peut avoir en excès des richesses extérieures sans qu'un autre en manque, parce que les biens temporels ne peuvent pas avoir plusieurs possesseurs à la fois» (ST, II-II, 118, 1, sol. 2)<sup>2</sup>. Comme le dit Spicq,

si sa possession exclusive est "un péché direct contre le prochain", c'est que tout homme est appelé à posséder la part de biens qui lui est nécessaire et que les riches doivent lui communiquer d'une certaine manière ce à quoi il a droit; c'est, de plus, que le riche n'a pas un droit de propriété sans limites, pouvant s'étendre à l'acquisition de richesses indéfinies; il n'est propriétaire que comme membre d'une société, au bien commun de laquelle il participe; c'est, en d'autres termes, que l'usage de ses biens

<sup>1</sup> «cum dicit Ambrosius: "Nemo proprium dicat quod est commune", loquitur de proprietate quantum ad usum. Unde subdit: "Plus quam sufficeret sumptui, violenter obtentum est".» (ST, II-II, 66, 2, ad 3)

<sup>2</sup> «Est directe peccatum in proximum; quia in exterioribus divitiis non potest unus homo superabundare nisi alteri deficiat, quia bona temporalia non possunt simul possideri a multis.» (ST, II-II, 118, 1, ad 2)

doit être social et reçoit sa règle des autres membres de la société.<sup>1</sup>

Cette remarque de Spicq est très importante. Nous avons déjà indiqué que même dans l'argumentation sur la propriété privée, l'aspect social dominait. De plus, fondamentalement, les limites attachées ou les fins associées au *dominium* humain doivent marquer tout mode de réalisation de ce *dominium* même ce que nous appelons le droit à la propriété privée. En outre, il ne saurait être question d'un bien particulier qui négligerait le bien commun. Il y a un rapport intime entre le bien individuel et le bien commun. Thomas d'Aquin explique pourquoi «lorsque l'on l'on cherche le bien commun de la multitude, par voie de conséquence on cherche en outre son bien propre» (ST, II-II, 47, 10, sol.2)<sup>2</sup>. En premier lieu, il ne peut être question de bien propre sans le bien commun. «Le bien propre ne peut exister sans le bien commun de la famille, de la cité ou du royaume.» (*Ibid.*)<sup>3</sup> Deuxièmement, étant partie prenante de la maison ou de la cité, chacun «doit considérer le bien qui lui convient d'après ce qui est prudent relativement au bien de la multitude» (*Ibid.*)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> C. Spicq, *op cit.*, p. 341.

<sup>2</sup> «Ille qui quaerit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum.» (ST, II-II, 47, 10, ad 2)

<sup>3</sup> «Bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni.» (*Ibid.*)

<sup>4</sup> «Cum homo sit pars domus vel civitatis, oportet quod homo consideret quid sit sibi bonum ex hoc quod est prudens circa bonum multitudinis.» (*Ibid.*)

Ainsi tout propriétaire peut gérer ses biens en vue d'un plus grand rendement selon ce qu'il juge être le mieux, mais il ne doit jamais perdre de vue le bien de la communauté dont il est membre. Les biens extérieurs, même ceux qu'il possède doivent servir à tous, certes d'abord à lui et à ses proches, mais tout surplus doit être distribué aux nécessiteux. L'État, chargé du bien commun, peut intervenir pour que les propriétaires s'acquittent de leurs dettes envers la société.

Se dégage, selon nous, de cette analyse de la justification de la propriété privée par Thomas d'Aquin que, premièrement, la propriété privée ne repose pas sur un fondement métaphysique, que, deuxièmement, son argumentation en faveur de la propriété privée est liée aux circonstances et que, troisièmement, il y a une priorité morale de l'usage commun.

Nous aimerions terminer cette section en proposant une partie du commentaire de Cajetan sur ST, II-II, 118, 4 où Thomas d'Aquin se demande si l'avarice est un péché mortel.

Ad huius evidentiam, sciendum est quod in littera dicitur non solum de habente superfluum, sed etiam absolute de vidente pauperem in periculo necessitatis extremae, quod ex legali debito tenetur erogare sua pauperibus. Et de secundo quidem casu, hoc est ratione periculi necessitatis extremae, non est difficile perspicere quod interveniat legale debitum. Nam tempore extremae necessitatis omnia sunt communia: ac per hoc, bona quae alter possidet fiunt mea, si patior extremam necessitatem. Et si possidens non sponte vult mihi subvenire, posset iudex cogere. Et si haec via deficit, possum occulte, quasi per modum furti, vel

manifeste, quasi per viam rapinae, accipere quantum mihi opus est: quoniam non accipio aliena, sed communia negata et impossibilia aliter haberi, in extrema necessitate. Apparet ergo hic quod quia extrema necessitas facit res alterius mihi communes, quod ex debito legali mihi debentur, et cogi potest a iudice, et in eius defectu a meipso, propter necessitatis articulum. [...] Si hoc, inquam, inspexerimus, non apparebit difficile quod habens de superfluo nec volens sponte impertiri indigentibus, potest a principe cogi ad subventionem indigentium: ita quod potest princeps ex officio, ut iustitia in divitiis servetur a nolente superfluum naturae et personae dispensare, distribuere illud indigentibus, tanquam auferendo dispensationem divitiarum commissam diviti ab ipso indigno. Nam iuxta Sanctorum doctrinam, divitiae superfluae non sunt diviti nisi ut dispensatori concessae a Deo, ut habeat meritum bonae dispensationis. Fundatur ergo legale debitum in hoc casu super ipsa divitiarum iustitia, quae cum in genere boni utilis sint, superfluitas non dispensata sed retenta contra utriusque utilitatem occupatur: nam et contra retinentem occupatur, quia sua est ut sibi porsit dispensatio; et contra indigentium utilitatem occupatur, quia quod in eorum usum cedere debet, occupatur. Et ut Basilius dixit, ipsorum indigentium est ex debito, licet non de facto. Et ideo indigentibus fit iniuria non dispensando superflua. Quam iniuriam princeps, qui custos iusti est, ex officio auferre potest et debet, si constat evidenter.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Cajetan, dans «*Opera Omnia, Summa Teologia*» de Thomas d'Aquin, Tome IX, Éd. léonine, (II-II, 118, 4)

## 5.0 LE CARACTERE NATUREL DU DROIT A LA PROPRIÉTÉ

Tout au long du Moyen-Age les canonistes et les théologiens se sont penchés sur le problème du rapport entre la propriété et la loi naturelle. Il s'agissait, rappelons-le, d'allier l'existence dans les faits de la propriété privée avec le principe de la communauté des biens, principe identifié à la loi divine ou à la loi naturelle. Nous nous proposons dans cette section d'examiner la position de Thomas d'Aquin sur cette question.

Dans la *Somme Théologique*, Thomas d'Aquin en discute non seulement à la première solution de l'article deuxième de la question 66 de la *IIa-IIae*, mais également dans le cadre de son exposé sur la loi naturelle (I-II, q. 90-97) et sur le droit (II-II, q. 57). Nous commencerons par traiter de la loi naturelle pour ensuite aborder le droit naturel. Il va sans dire que, sur ces questions fort complexes, nous nous en tiendrons aux éléments essentiels.

### 5.1 La loi naturelle

En premier lieu, nous déterminerons ce qui constitue une loi pour Thomas d'Aquin. Par la suite, nous aborderons la question de la loi éternelle et de son rapport à la loi naturelle.

### 5.1.1 La loi

Une loi est d'abord une règle, portant sur une activité, à laquelle se rattache une obligation. Cette règle est posée par la raison car c'est à cette dernière que revient la tâche de prescrire ou d'interdire.

La loi est une règle d'action, une mesure de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. Le mot loi vient du verbe qui signifie lier par ce fait que la loi oblige à agir. [...] Or ce qui règle et mesure les actes humains, c'est la raison, qui est le principe premier des actes humains. [...] Il suit de là que la loi relève de la raison. (ST, I-II, 90, 1, rép.)<sup>1</sup>

La loi doit donc se fonder sur la raison. Mais puisqu'il s'agit de régler des activités, la loi relèvera de la raison pratique. La loi a, en outre, un caractère social. Elle vise plus qu'une fin individuelle. Elle constitue un moyen en vue d'atteindre la félicité commune.

De même que la raison est le principe des actes humains, il y a en elle quelque chose qui est principe de tout le reste. Aussi est-ce à cela que la loi doit se rattacher fondamentalement et par-dessus tout. Or, en ce qui regarde l'action, domaine propre de la raison pratique, le principe premier est la fin ultime. Et la fin ultime de la vie humaine, c'est la félicité ou la béatitude. Il faut par conséquent que la loi traite surtout de ce qui est ordonné à la béatitude. En outre, chaque partie est ordonnée au tout, comme l'imparfait est ordonné au parfait; mais l'individu est une partie de la communauté parfaite. Il est donc nécessaire que la loi envisage

---

<sup>1</sup> «Lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est principium primum actuum humanorum [...] Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.» (ST, I-II, 90, 1, c.)

directement ce qui est ordonné à la félicité commune.  
 [...] Toute loi est ordonnée au bien commun. (*Ibid.*, a.  
 2)<sup>1</sup>

Voilà pourquoi seul le peuple ou ses dirigeants accrédités ont le pouvoir de fixer les lois et de les promulguer. Thomas d'Aquin peut alors définir la loi comme «une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté» (*Ibid.*, a. 4, rép.)<sup>2</sup>.

### 5.1.2 La loi éternelle

D'une part, l'ensemble de la création peut être comparé à une vaste société où chacune des créatures en est citoyen et où Dieu en est le chef suprême. D'autre part, nous avons vu en 3.1.2 que tout a été créé par Dieu. Tout dans l'univers se maintient et se développe selon un ordre voulu par Dieu qui constitue sa providence. Reprenant la définition de la loi, Thomas d'Aquin considère que l'ordre voulu par Dieu, oeuvre éminemment de la raison, permettant à

---

<sup>1</sup> «Lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum. Unde ad hoc oportet quod principaliter et maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanae vitae felicitas vel beatitudo. Unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudinem. Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum sicut imperfectum ad perfectum, unus autem homo est pars communitatis perfectae, necesse est quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. [...] Et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.» (*Ibid.*, 2, c.)

<sup>2</sup> «Definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.» (*Ibid.*, a. 4, c.)

la création d'atteindre sa fin comme une loi, loi dite éternelle puisqu'elle est de Dieu.

On a vu que la loi n'est pas autre chose qu'une prescription de la raison pratique chez le chef qui gouverne une communauté parfaite. Il est évident par ailleurs - étant admis que le monde est régi par la providence divine -, que toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine. C'est pourquoi la raison, principe du gouvernement de toutes choses, considérée en Dieu comme dans le chef suprême de l'univers, a raison de loi. Et puisque la raison divine ne conçoit rien dans le temps mais a une conception éternelle, comme disent les Proverbes (8, 23), il s'ensuit que cette loi doit être déclarée éternelle. (ST, I-II, 91, 1, rép.)<sup>1</sup>

Comme il le dit plus loin, «la loi éternelle n'est pas autre chose que la pensée de la Sagesse divine, selon que celle-ci dirige tous les actes et tous les mouvements» (ST, I-II, 93, 1, rép.)<sup>2</sup>.

### 5.1.3 La loi naturelle

La loi éternelle est présente dans la structure même de l'univers créé. De par la volonté de Dieu, rien ne peut y échapper. Elle est inscrite dans le tissu de son oeuvre. Tous y participent de quelque façon. C'est ainsi que chaque

<sup>1</sup> «Sicut supra dictum est, nihil est aliud lex quam dictamen practicae rationis in principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in Primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII, inde est quod huiusmodi legem oportet dicere aeternam.» (ST, I-II, 91, 1, c.)

<sup>2</sup> «Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.» (ST, I-II, 93, 1, c.)

être possède «des inclinations qui le poussent aux actes et aux fins qui lui sont propres». (ST, I-II, 91, 2, rép.)<sup>1</sup> Les créatures non rationnelles, en suivant leur nature physique ou biologique, selon le cas, s'y conforment sans le savoir. L'homme, de par son appartenance au monde animal, possède lui aussi des inclinations, des instincts mais, de par sa raison et sa liberté, il aura à les prendre en charge lui-même. Ainsi, puisque la loi éternelle est oeuvre de la raison divine, l'homme peut, par sa raison, y participer d'une certaine manière. Cette participation n'est pas sans rappeler la participation de l'être humain à la providence divine dont nous avons parlé précédemment. Sa raison participant à la lumière divine, il peut alors se diriger lui-même et discerner le bien et le mal. Il ne s'agit plus d'une simple impression en l'homme de la volonté divine, mais d'une participation à la lumière de la pensée divine. Cette participation s'appelle la loi naturelle.

Comme tous les êtres qui sont soumis à la providence divine sont réglés et mesurés par la loi éternelle, il est évident que ces êtres participent en quelque façon de la loi éternelle par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres. Or, parmi tous les êtres, la créature raisonnable est soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres. En cette créature, il y a donc une participation de la raison éternelle selon laquelle elle possède une inclination naturelle au mode d'agir et à la fin qui sont requis. C'est une telle

---

<sup>1</sup> «Omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines.» (ST, I-II, 91, 2, c.)

participation de la loi éternelle qui, dans la créature raisonnable, est appelée loi naturelle. [...] La lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable. (ST, I-II, 91, 2, rép.)<sup>1</sup>

Ainsi, il est possible de participer à la loi éternelle par mode de connaissance ou selon le mode «d'action et de passion, en tant que participée sous forme de principe interne d'activité» (ST, I-II, 93, 6, rép.)<sup>2</sup>. Tous les êtres non rationnels sont soumis à la loi éternelle selon ce deuxième mode. Mais, l'homme, comme nous le disions, par sa raison peut y participer aussi selon le premier mode. Ainsi la créature raisonnable

se trouve soumise à la loi éternelle à double titre: d'abord, parce qu'elle a une certaine connaissance de la loi éternelle; ensuite, parce qu'il existe en toute créature raisonnable un penchant naturel vers ce qui est conforme à la loi éternelle, car "de naissance nous sommes enclins à être vertueux", dit Aristote. (*Ibid.*)<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> «Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. [...] Quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.» (ST, I-II, 91, 2, c.)

<sup>2</sup> «Duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae [...]: uno modo, in quantum participatur lex aeterna per modum cognitionis; alio modo, per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivii.» (ST, I-II, 93, 6, c.)

<sup>3</sup> «quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium in quantum est rationalis, ideo secundum

Cette participation de l'homme à la loi éternelle n'est pas parfaite comme sa connaissance. De même qu'il y a en l'homme au niveau de la raison spéculative des principes généraux, ainsi, en ce qui a trait à la raison pratique, retrouverons-nous certains principes généraux.

La raison humaine ne peut participer de la raison divine selon la plénitude de son autorité, mais à sa manière et selon un mode imparfait. C'est pourquoi, dans le domaine de la raison spéculative, il y a en nous, par une participation naturelle de la sagesse divine, la connaissance de certains principes généraux, mais non la connaissance propre de n'importe quelle vérité qui se trouve dans la sagesse divine. De même encore, dans le domaine de la raison pratique, l'homme participe naturellement de la loi éternelle selon certains principes généraux, non toutefois par une science détaillée des prescriptions particulières visant les cas concrets, bien que ces prescriptions soient contenues dans la loi éternelle. (ST, I-II, 91, 3, sol. 1)<sup>1</sup>

Comme nous pouvons le constater, Thomas d'Aquin établit un parallèle entre l'ordre de la raison spéculative et celui de la raison pratique, celui des vérités théoriques et celui des actions. Nous trouvons dans les deux cas au point de départ des principes évidents, des axiomes, qui par définition sont indémontrables. Dans les deux cas, il y aura

---

utrumque modum legi aeternae subditur; quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet; et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae; sumus enim innati ad habendum virtutes, ut dicitur in II Eth.» (Ibid.)

<sup>1</sup> «Ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinae, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativae per naturalem participationem divinae sapientiae, inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur; ita etiam ex parte rationis practicae naturaliter homo participat legem aeternam secundum quaedam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quae tamen in aeterna lege continentur.» (ST, I-II, 91, 3, ad 1)

un ordre dans ces principes. Comme la raison spéculative est constituée pour saisir l'être ainsi la raison pratique peut-elle appréhender le bien comme sa fin.

Il y a un ordre entre les vérités qui ne tombent pas sous le sens de tout le monde. En effet, ce qui est saisi en premier lieu, c'est l'être, dont la notion est incluse dans tout ce que l'on conçoit. Et c'est pourquoi le premier axiome indémontrable est que "l'on ne peut en même temps affirmer et nier", ce qui se fonde sur la notion d'être et de non-être; et c'est sur ce principe que toutes les autres vérités sont fondées. Mais de même que l'être est en tout premier lieu objet de connaissance proprement dite, de même le bien est la première notion saisie par la raison pratique qui est ordonnée à l'action. En effet, tout ce qui agit le fait en vue d'une fin qui a raison de bien. C'est pourquoi le principe premier de la raison pratique est celui qui se fonde sur la raison de bien, et qui est: "Le bien est ce que tous les êtres désirent." C'est donc le premier précepte de la loi qu'il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal. C'est sur cet axiome que se fondent tous les autres préceptes de la loi naturelle. (ST, I-II, 94, 2, rép.)<sup>1</sup>

De cet axiome, ou premier principe, découle que tout ce qui correspond aux inclinations naturelles de l'homme doit être considéré comme un bien. Ainsi, de l'examen de ces dernières, est-il possible d'établir non seulement les préceptes de la loi naturelle mais aussi un ordre entre ces

---

<sup>1</sup> «In his autem quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur. [...] Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus; omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est: Bonum est quod omnis appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae.» (ST, I-II, 94, 2, c.)

derniers reposant sur «l'ordre même des inclinations naturelles» (*Ibid.*).

Parce que le bien a raison de fin, et le mal raison du contraire, il s'ensuit que l'esprit humain saisit comme des biens, et par suite comme dignes d'être réalisées toutes les choses auxquelles l'homme se sent porté naturellement; en revanche, il envisage comme des maux à éviter les choses opposées aux précédentes. C'est selon l'ordre même des inclinations naturelles que se prend l'ordre des préceptes de la loi naturelle. (*Ibid.*):

Puisque l'homme est d'abord un être, il désire se conserver dans l'être en se maintenant vivant et en assurant son intégrité physique. Ce précepte de la loi naturelle correspond à ce que nous appelons l'instinct de conservation. Deuxièmement, du fait que l'homme soit un animal il cherchera, par exemple, à se reproduire et à éduquer ses enfants. Troisièmement, puisqu'il est un être raisonnable, il devra chercher ce qui est bon à l'ordre de la raison et à la vie en société.

L'homme se sent d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les autres substances, en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre. Selon cette inclination, ce qui assure la conservation humaine et tout ce qui empêche le contraire, relèvent de la loi naturelle. En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux. Ainsi

---

<sup>1</sup> «Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.» (ST, I-II, 94, 2, c.)

appartient à la loi naturelle ce que "la nature enseigne à tous les animaux", par exemple l'union du mâle et de la femelle, le soin des petits, etc. En troisième lieu, on trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre; ainsi a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. En ce sens, appartient à la loi naturelle tout ce qui relève de cet attrait propre: par exemple que l'homme évite l'ignorance, ou ne fasse pas de tort à son prochain avec lequel il doit vivre, et toutes les autres prescriptions qui visent ce but. (*Ibid.*)<sup>1</sup>

Comme nous pouvons le constater, la loi naturelle n'est pas une construction théorique de principes hiérarchisés élaborée à partir de prémisses spéculatives. «Elle est la lumière rationnelle et irrécusable, faisant à l'homme une obligation d'assumer ses tendances naturelles, qui s'imposent à lui avec une évidence antérieure à tout raisonnement.»<sup>2</sup>

Si nous avons pu établir un certain parallèle entre la raison spéculative et la raison pratique, celui-ci s'arrête au moment où nous considérons leur objet respectif. La première s'occupe principalement des choses nécessaires alors que la seconde traite «de réalités contingentes qui

---

<sup>1</sup> «Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. – Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali "quae natura omnia animalia docuit", ut est commixtio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. – Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.» (*Ibid.*)

<sup>2</sup> Aubert, Jean-Marie, *Loi de Dieu, lois des hommes*, Paris, 1964, p. 58.

comprennent les actions humaines» (ST, I-II, 94, 4, rép.)<sup>1</sup>. Conséquemment, si dans le cas de la spéculation, la vérité est identique pour tous «tant dans les principes que dans les conclusions» (*Ibid.*), dans le domaine de l'action, «la vérité ou la rectitude pratique n'est pas la même pour tous dans les applications particulières, mais uniquement dans les principes généraux» (*Ibid.*)<sup>2</sup>. Ainsi, seulement les principes premiers sont connus universellement et naturellement.

Il faut dire que la loi de nature est identique pour tous dans ses premiers principes généraux, tout autant selon sa rectitude objective que selon la connaissance qu'on peut en avoir. Quant à certaines applications propres qui sont comme les conclusions des principes généraux, elle est identique pour tous dans la plupart des cas, et selon sa rectitude et selon sa connaissance; toutefois, dans un petit nombre de cas, elle peut comporter des exceptions, d'abord dans sa rectitude, à cause d'empêchements particuliers [...] elle comporte encore des exceptions quant à sa connaissance. (*Ibid.*)<sup>3</sup>

Lorsque l'homme cherche dans sa condition concrète, historique à définir les principes seconds, des divergences peuvent survenir. Cela n'est pas sans conséquence sur le degré de certitude qui est attaché à ces conclusions, ou à ces principes seconds.

---

<sup>1</sup> «Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae.» (ST, I-II, 94, 4, c.)

<sup>2</sup> «In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia.» (*Ibid.*)

<sup>3</sup> «Sic igitur dicendum est quod lex naturae quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes etiam ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem propter aliqua particularia impedimenta.» (*Ibid.*)

Il ne faut pas exiger "une certitude identique en toutes choses" dit Aristote. Par conséquent, dans les choses contingentes, telles que les réalités naturelles ou les activités humaines, il suffit d'une certitude telle qu'on atteigne le vrai dans la plupart des cas, malgré quelques exceptions possibles. (I-II, 96, 1. sol. 3)<sup>1</sup>

Les premiers principes peuvent être évidents, ou presque, mais les principes seconds exigent de l'homme qu'il les découvre par la réflexion et l'expérience.

Pouvons-nous alors parler de changement à la loi naturelle? Thomas d'Aquin soutient que le mot changement peut être entendu de deux manières. Premièrement, il signifie addition. «En ce sens rien n'empêche que la loi naturelle soit changée, car on a ajouté à la loi naturelle [...] beaucoup de choses qui sont utiles à la vie humaine.» (ST, I-II, 94, 5, rép.)<sup>2</sup> Deuxièmement, il peut signifier: soustraire, au sens qu'une prescription de la loi naturelle est supprimée.

De cette manière, la loi de nature est absolument immuable quant à ses principes premiers. Quant à ses préceptes seconds, dont nous avons dit à l'article précédent qu'ils étaient comme des conclusions propres, toutes proches des premiers principes, la loi naturelle ne change pas, sans que son contenu cesse d'être juste dans la plupart des cas. Toutefois il peut y avoir des changements en tel cas particulier.<sup>3</sup> (*Ibid.*)

<sup>1</sup> «Non est eadem certitudo quaerenda in omnibus», ut in I Eth. dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanae, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat in paucioribus.» (ST, I-II, 96, 1, ad 3)

<sup>2</sup> «Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari: multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia.» (ST, I-II, 94, 5, c.)

<sup>3</sup> «Et sic quantum ad prima principia legis naturae, lex naturae est omnino immutabilis. Quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet. Potest tamen mutari et in aliquo particulari,

Ainsi la connaissance des tendances profondes de l'être humain n'est pas statique, elle peut se perfectionner. Il est possible à une certaine époque de dégager des tendances humaines certains aspects jusqu'alors sous-estimés. Il est possible d'ajouter à la loi naturelle. Quant à supprimer des préceptes de la loi naturelle, la réponse de Thomas d'Aquin est très nuancée. Dans le cas des premiers principes, c'est impossible car ils sont immuables. Dans le cas des principes seconds, dans la plupart des cas cela n'est pas possible, mais peuvent surgir des cas particuliers. «La loi naturelle est essentiellement immuable, mais accidentellement variable.»<sup>1</sup>

C'est dans le cadre de cet article sur la possibilité pour la loi naturelle de changer, que Thomas d'Aquin discute du droit à la propriété privée. Il répond à l'objection suivante:

S. Isidore écrit que "la possession commune de tous les biens et la même liberté pour tous sont de droit naturel". Mais nous voyons que l'un et l'autre ont été modifiées par les lois humaines. Il semble donc que la loi naturelle puisse subir des modifications. (*Ibid.*, obj. 3)<sup>2</sup>

Thomas d'Aquin répond:

---

et in paucioribus, propter aliquas speciales causas impediētes observantiam talium praeceptorum, ut supra dictum est.» (*Ibid.*)

<sup>1</sup> Lottin, Odon. *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin*, p. 88.

<sup>2</sup> «Isidorus dicit in libro *Etymol.*, quod "communis omnium possessio, et una libertas, est de iure naturali". Sed haec videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.» (*Ibid.*, obj. 3)

Une chose est dite de droit naturel de deux façons. D'une part, parce que la nature y incline, par exemple: "Il ne faut pas faire de tort à autrui." D'autre part, parce que la nature ne suggère pas le contraire: ainsi pourrions-nous dire qu'il est de droit naturel que l'homme soit nu, parce que la nature ne l'a pas doté d'un vêtement; c'est une invention de l'art. En ce sens on dit que "la possession commune de tous les biens et la liberté identique pour tous" y sont de droit naturel; c'est-à-dire que la distinction des possessions et la servitude ne sont pas suggérées par la nature, mais par la raison des hommes pour le bien de la vie humaine. Et même en cela, la loi de nature n'est pas modifiée, sinon par addition. (*Ibid.*, sol. 3)<sup>1</sup>

Ainsi, si la loi naturelle est modifiée c'est par addition, et cela est possible. En outre, la nature n'a jamais établi ni exigé l'indivision des biens. Dire que la possession commune est de droit naturel c'est comme dire qu'il est naturel à l'homme d'être nu. L'homme peut s'habiller sans contrevenir à la loi naturelle. La nature n'incline ni ne suggère le contraire. A l'égard de la division des biens, la nature est neutre. C'est ce qu'affirme Thomas d'Aquin dans la question où il traite de la propriété privée:

La communauté des biens est dite de droit naturel, non parce que le droit naturel prescrit que tout soit possédé en commun et rien en propre, mais parce que la division des possessions est étrangère au droit naturel. (ST, II-II, 66, 2, sol. 1)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinatur, sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo "communis omnium possessio, et omnium una libertas", dicitur esse de iure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae. Et sic etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem.» (*Ibid.*, ad 3)

<sup>2</sup> «Communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium

A la limite, on peut dire que la communauté des biens est naturelle non parce que proposée par la nature, mais parce que la nature ne fait aucune référence à la propriété privée. Mais la raison humaine est intervenue en vue du bien humain. L'argumentation de Thomas d'Aquin en faveur de la propriété privée se situe, comme nous l'avons déjà indiqué, au niveau de l'observation des moeurs et de la vie humaine en société.

Nous voyons combien Thomas d'Aquin n'adopte pas le courant de pensée selon lequel la nature appelait la communauté des biens mais tolérait la propriété privée comme un mal nécessaire.

Saint Thomas a ignoré les Décrétistes; et cependant qui ne voit qu'il en revient aux "*demonstrationes*" de Rufin et de ses successeurs: "*quae scilicet natura non vetat, non praecipit, sed bona esse ostendit*"? Avec une différence toutefois: c'est que saint Thomas, plus que les Décrétistes, accentue l'indifférence de la nature à l'égard des régimes de propriété.<sup>1</sup>

Nous aimerions nuancer, comme le fait d'ailleurs Lottin à la fin de cette citation, l'interprétation selon laquelle il faut voir un retour des *demonstrationes* de Rufin. Celles-ci, non contraignantes, indiquaient quand même une voie à suivre, qui, en fonction des circonstances, pouvait ne pas être retenue. Dans la présentation de Thomas d'Aquin, il n'y a pas en soi une voie à suivre. L'homme, à partir des

---

possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum.» (ST, II-II, 66, 2, ad 1)

<sup>1</sup> Odon, Lottin, *op. cit.*, p. 89.

circonstances, jugera par sa raison de ce qui convient. Telle est d'ailleurs l'approche retenue par Thomas d'Aquin dans son argumentation en faveur de la propriété privée.

Par ailleurs, le silence du droit naturel sur le régime de distribution des biens ne doit-il pas nous inciter à éviter l'absolutisation de la conclusion prudentielle que tire la raison lorsqu'elle justifie la propriété privée. Encore une fois, l'homme conclut par sa raison que la propriété privée lui est avantageuse, mais à partir d'une analyse de sa situation concrète, de sorte qu'en d'autres circonstances, comme celle d'extrême nécessité, n'est-il pas possible d'émettre l'hypothèse que la raison aboutirait à une autre conclusion?

## 5.2 Le droit naturel

Nous venons à peine d'évoquer le droit naturel mais c'était à l'intérieur de la discussion sur la loi naturelle. Thomas d'Aquin revient à la question du rapport entre propriété et droit dans le cadre de sa présentation du droit dans la *IIa-IIae* à la question 57.

Pour Thomas d'Aquin, le droit est l'objet de la justice, ce que cette dernière recherche. Le droit correspond à une certaine égalité proportionnelle. «Nous appelons juste dans notre action ce qui correspond à autre chose selon une

certaine égalité, par exemple le paiement du salaire qui est dû en raison d'un service.» (ST, II-II, 57, rép.)<sup>1</sup> Cette égalité doit être établie entre la chose due et la personne à qui elle est due. Le droit est objectif en lui-même.

On appelle juste, avec toute la rectitude de justice que cela comporte, le terme auquel aboutit l'acte de la vertu de justice, sans même considérer la façon dont le sujet l'accomplit, alors que, pour les autres vertus, c'est au contraire la façon dont le sujet agit qui sert à déterminer la rectitude de ce qu'il fait. C'est pourquoi l'objet de la justice, contrairement à celui des autres vertus, se détermine en lui-même, spécialement, et porte le nom de juste. Et c'est précisément le droit. Celui-ci est donc bien l'objet de la justice. (*Ibid.*)<sup>2</sup>

Avec cette notion de droit, Thomas d'Aquin commence par distinguer le droit naturel du droit positif. Le droit naturel dérive de la nature des choses alors que le droit positif d'un accord entre individus ou par consentement populaire.

Ainsi que nous venons de le voir, le droit ou le juste se disent d'une oeuvre quelconque ajustée à autrui sous un certain mode d'égalité. Et cela peut se produire de deux façons: de par la nature même des choses, comme si je donne tant pour recevoir autant; alors c'est le droit naturel; - ou bien par convention, d'un commun accord, comme lorsque quelqu'un s'estime content de recevoir tant. Mais ici deux cas peuvent se présenter:

---

<sup>1</sup> «Illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso.» (ST, II-II, 57, 1, c.)

<sup>2</sup> «Sic ergo iustum dicitur aliquid, quasi habens rectitudinem iustitiae, ad quod terminatur actio iustitiae, etiam non considerato qualiter ab agente fiat. Sed in aliis virtutibus non determinatur aliquid rectum nisi secundum quod aequaliter fit ab agente. Et propter hoc specialiter iustitiae prae aliis virtutibus determinatur secundum se obiectum, quod vocatur iustum. Et hoc quidem est ius. Unde manifestum est quod ius est obiectum iustitiae.» (*Ibid.*)

le cas d'une convention privée, ainsi qu'il arrive à la suite d'un pacte entre personnes privées; et le cas d'une convention publique, lorsque l'adéquation ou la proportion avec autrui résulte du consentement populaire, ou de l'ordre du prince qui a la charge du peuple et tient sa place. Alors c'est le droit positif. (ST, II-II, 57, 2, rép.)<sup>1</sup>

Thomas d'Aquin poursuit en raffinant la notion de droit naturel, car ce qui par nature s'ajuste ou se proportionne à autrui peut survenir de deux façons:

soit qu'on envisage la chose absolument et en soi, par exemple l'homme qui, comme tel, s'adapte à une femme pour en avoir des enfants, ou un père à son fils pour l'élever; soit qu'on l'envisage, non plus absolument, mais relativement à ses conséquences; par exemple la propriété privée. En effet, à considérer ce champ absolument et en soi, il n'y a rien en lui qui le fasse appartenir à un individu plutôt qu'à un autre. Mais si l'on envisage l'intérêt de sa culture ou de son paisible usage, il vaut mieux qu'il appartienne à l'un et non à l'autre, remarque le Philosophe. (ST, II-II, 57, 3. rép.)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Sicut dictum est, ius sive iustum est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum. Dupliciter autem potest alicui homini esse aliquid adaequatum. Uno quidem modo ex ipsa natura rei, puta cum aliquis tantum dat ut tantumdem recipiat. Et hoc vocatur ius naturale. Alio modo aliquid est adaequatum vel commensuratum alteri ex conducto, sive ex communi placito, quando scilicet aliquis reputat se contentum si tantum accipiat. Quod quidem potest fieri dupliciter. Uno modo, per aliquod privatum conductum, sicut quod firmatur aliquo pacto inter privatas personas. Alio modo, ex conducto publico, puta cum totus populus consentit quod aliquid habeatur quasi adaequatum et commensuratum alteri; vel cum hoc ordinat princeps, qui curam populi habet et eius personam gerit. Et hoc dicitur ius positivum.» (ST, II-II, 57, 2, c.)

<sup>2</sup> «Sicut dictum est, ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem, sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietates possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per respectum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius, ut patet per Philosophum in II Pol.» (ST, II-II, 57, 3, c.)

Puisque cette seconde façon de déterminer le droit implique l'usage de la raison, ce type de droit n'est possible que pour l'homme.

Le fait d'envisager une chose en la comparant à ses conséquences n'appartient qu'à la raison. De là vient que la conduite dictée à l'homme par la raison lui est naturelle au titre d'être raisonnable. C'est aussi l'opinion du jurisconsulte Gaius: "Ce que la raison naturelle établit chez tous les hommes, ce que toutes les nations observent, on l'appelle le droit des gens". (*Ibid.*)<sup>1</sup>

Le droit des gens correspond donc en fait à un droit naturel secondaire par rapport à un autre droit naturel primaire s'imposant de lui-même, valant aussi bien pour l'homme que pour les animaux. Il ne faut pas oublier que l'homme appartient au règne animal.

Thomas d'Aquin utilise le droit de propriété à titre d'exemple. A un champ pris en lui-même ne correspond pas nécessairement un propriétaire. L'homme devra intervenir, établir en fonction des conséquences prévisibles et décider à qui il est plus sage de le confier. La propriété privée n'est donc pas de droit naturel absolu, d'un droit s'imposant immédiatement. L'union des sexes et la propriété privée relèvent certes toutes deux du droit naturel mais de manières différentes. Dans le premier cas, elle est donnée avec la

---

<sup>1</sup> «Considerare autem aliquid comparando ad id quod ex ipso sequitur, est proprium rationis. Et ideo hoc idem est naturale homini secundum rationem naturalem, quae hoc dictat. Et ideo dicit Gaius iurisconsultus: "Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id quod apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium".» (*Ibid.*)

nature de l'homme, du fait qu'il soit un animal; dans le second, la raison doit intervenir et doit établir la nécessité de la propriété privée.

Ainsi le droit des gens ne s'impose pas de par la nature des choses tout en ne dérivant pas d'une simple convention humaine. C'est en fait une conclusion de la raison. Sa rigueur ne peut donc être celle du «droit naturel premier». Il y a cependant un rapport étroit que la raison établit entre les premiers principes de la loi naturelle et le droit convenu. Thomas d'Aquin parle de la «nécessité de la propriété privée». Comme le fait remarquer C. Spicq,

On peut donc concevoir de la façon suivante le raisonnement requis pour découvrir l'exigence de la propriété en fonction du droit naturel: la vie en société est naturelle et nécessaire à l'homme. La raison en conclut à la nécessité des conditions qui rendent cette existence en groupe possible, viable, c'est-à-dire de tout ce qui procure la paix, l'ordre, la justice, le progrès. Elle s'enquiert donc des institutions et des manières de vivre les plus adéquates à cette exigence primordiale. La propriété apparaît précisément comme étant d'une utilité sociale certaine, comme étant apte à conserver l'ordre, la paix, la justice et à promouvoir le progrès dans la cité. S. Thomas a donc bien raison d'affirmer qu'elle est "nécessaire à la vie humaine" (II-II, 66, 2).<sup>1</sup>

Cependant, compte-tenu du rôle des circonstances dans l'élaboration de ce droit à la propriété, ne pouvons-nous pas émettre l'hypothèse d'un autre ordre recommandé par la raison si les circonstances changeaient?

---

<sup>1</sup> C. Spicq, «Renseignements techniques» dans *Somme Théologique - la justice*, Tome Deuxième, Éd. de la Revue des jeunes, p.325.

Nous aimerions terminer cette discussion du rapport entre la propriété privée et le droit naturel en soulevant une difficulté d'ordre sémantique. Thomas d'Aquin mentionne que la division des possessions «dépend plutôt des conventions humaines et relèvera par là du droit positif, comme on l'a établi plus haut» (ST, II-II, 66, 2, sol. 1)<sup>1</sup>. Comment entendre «droit positif»? Serait-ce dans le sens exposé à la question 57? Le droit positif y est clairement distingué du droit naturel et par là du droit des gens. D'autre part, dans cette même question il écrit: «Le Philosophe affirme: "En droit politique l'un est naturel, et l'autre légal", autrement dit établi par la loi» (ST, II-II, 57, 2, sed contra)<sup>2</sup>. Par ailleurs, dans la discussion sur la loi humaine, Thomas d'Aquin distingue deux modes de dérivation de la loi naturelle: «d'une part, comme des conclusions par rapport aux principes; d'autre part, comme des déterminations de règles générales» (ST, I-II, 95, 2, rép.)<sup>3</sup>. Reprenant cette distinction, le droit positif se divise

en droit des gens et en droit civil. [...] Au droit des gens se rattache ce qui découle de la loi de nature à la manière de conclusions venant des principes, par exemple les achats et ventes justes, et autres choses de ce genre, sans lesquelles les hommes ne peuvent vivre en communauté; et cela est de droit naturel parce que

<sup>1</sup> «sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est [Qu. 57, a.2 et a. 3]» (ST, II-II, 66, 2, ad 1)

<sup>2</sup> «Philosophus dicit in V Eth., quod "politici iusti hoc quidem naturale est, hoc autem legale", idest lege positum.» (ST, II-II, 57, 2, sed c.)

<sup>3</sup> «Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium.» (ST, I-II, 95, 2, c.)

"l'homme est par nature un animal social", comme le prouve Aristote. Quant à ce qui dérive de la loi de nature à titre de détermination particulière, cela relève du droit civil, selon que chaque cité détermine ce qui lui est le mieux adapté. (ST, I-II, 95, 4, rép.)<sup>1</sup>

A regarder la liste d'activités que Thomas d'Aquin associe au droit des gens, nous constatons qu'ils ont trait à la vie économique et qu'ils sont liés à la vie en société comme la propriété privée. Il est donc vraisemblable de conclure que la propriété privée se rattache au droit des gens.

### 5.3 Le cas d'extrême nécessité

Au sujet du «vol» dans le cas de l'extrême nécessité, du point de vue du droit, Thomas d'Aquin affirme clairement que «ce qui est de droit humain ne saurait déroger au droit naturel ou au droit divin» (ST, II-II, 66, 7, rép.)<sup>2</sup>. Cette remarque permet de situer encore une fois le droit à la propriété. Il n'est pas au sens strict de droit naturel.

Cet article comprend deux assertions: une sur la loi divine et l'autre sur la loi humaine. La seconde étant

---

<sup>1</sup> «Et secundum hoc dividitur ius positivum in ius gentium et ius civile. [...] Nam ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis, ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturae, quia "homo est naturaliter animal sociale", ut probatur in I Pol. Quae vero derivantur a lege naturae per modum particularis determinationis, pertinent ad ius civile, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommode determinat.» (ST, I-II, 95, 4, c.)

<sup>2</sup> «Ea quae sunt iuris humani non possunt derogare iuri naturali vel iuri divino» (ST, II-II, 66, 7, c.)

conditionnée par la première et lui étant rattachée par la conjonction «et ideo». Elles peuvent être présentées ainsi:

LOI DIVINE	LOI HUMAINE
1. secundum ordinem naturalem	1. per rerum divisionem et appropriationem
2. ex divina providentia institutum	2. de iure humano procedentium
3. res inferiores sunt ordinatae ad hoc quod ex eis subveniantur hominum necessitati	3. non impeditur (c) quin hominis (d) necessitati (b) subveniendum (a) ex huiusmodi rebus.

Et ideo  
res quas aliqui superabundanter habent, ex naturali iure debentur pauperum sustentationi.

La deuxième, très semblable dans sa structure à la première, y est véritablement subordonnée. Finalement cette position de Thomas d'Aquin n'est pas sans nous rappeler celle d'Huguccio, «toutes choses doivent être communiquées au temps de la nécessité» selon le droit naturel.

---

<sup>1</sup> Cette présentation nous est suggérée par Josol, Abdon Ma. C., *Property and Natural Law in Rerum Novarum and ST. 2-2, Q. 66, AA. 1,2,7: an expository and comparative study*, p. 168.

## CONCLUSION

Pour Thomas d'Aquin la question de la propriété privée s'insère dans la question plus large du rapport de l'homme aux biens extérieurs. En effet, avant de discuter de la possibilité pour l'homme de posséder en propre des biens, il se demande si la possession de biens extérieurs est naturelle à celui-ci. Dans sa réponse, il commence par indiquer clairement que, quant à la nature des choses, tout est soumis à Dieu, puisque Dieu est l'unique créateur de tout. Dieu est non seulement à l'origine, mais il est également celui qui maintient dans l'être sa création, celui qui la gouverne, selon sa providence, et l'oriente vers sa fin qui est lui-même. Dieu est donc le souverain maître, le *Dominus* absolu.

Néanmoins, Thomas d'Aquin insiste sur la place particulière de l'homme dans cette création. Ce dernier est à la frontière de deux mondes: le monde de la matière et celui de l'esprit. Par son corps, il appartient à l'univers matériel, mais par ses facultés spirituelles, intelligence et volonté, il le transcende. Puisque l'homme a été voulu par Dieu, comme toutes ses oeuvres d'ailleurs, Dieu a prévu, dans sa providence, de le gouverner autrement que les autres créatures non-rationnelles. L'homme, par son intelligence et sa volonté, peut connaître et participer au projet divin, à son gouvernement de sorte qu'il est pour les créatures qui lui sont inférieures providence. Il peut user des choses pour

amener l'univers à sa fin. Comme Dieu utilise toutes choses pour gouverner l'univers et le conduire à sa fin, l'homme peut participer à ce pouvoir divin pour ainsi contribuer à l'achèvement de toutes choses.

Ayant établi la prépondérance de l'homme sur les êtres non rationnels et reprenant le principe aristotélicien selon lequel les inférieurs sont pour les supérieurs et qu'ils sont mis à la disposition des plus parfaits, Thomas d'Aquin soutient que l'homme peut les utiliser pour assurer sa subsistance et son épanouissement. D'ailleurs, si tel n'était pas le cas, la nature aurait engendré des êtres avec des besoins que celle-ci ne pourrait combler ce qui est contraire à l'autre principe aristotélicien voulant que «la nature ne laisse jamais rien d'imparfait et ne fasse rien en vain» (I *Polit.*, 6).

Finalement, Thomas d'Aquin considère l'homme comme une sorte de résumé du monde, un microcosme. Sa maîtrise sur les biens qui lui sont extérieurs n'est que la projection d'une maîtrise qu'il exerce en lui-même par sa raison et sa volonté. Parce qu'il maîtrise ses sens, son corps, il peut maîtriser les autres corps qui ont de commun avec lui d'être matériels. Comme nous le soulignons l'homme est à la frontière de deux mondes, par ses facultés spirituelles non seulement il peut se diriger lui-même, mais encore exercer

une emprise sur tous les êtres inanimés, les végétaux, les animaux.

Ainsi, il est possible de parler d'un *dominium* humain. Ce dernier est forcément différent de celui de Dieu, l'homme n'étant pas à l'origine de l'être des biens extérieurs et de ce qu'ils sont. L'homme ne peut donc pas revendiquer une maîtrise sur le monde identique à celle de Dieu. Par ailleurs, il ne faut pas concevoir ces deux pouvoirs comme s'opposant ni le *dominium* humain comme une partie du *dominium* divin que Dieu aurait concédé à l'homme et sur lequel Dieu aurait renoncé. Comme Dieu, cause première permet à l'homme d'être cause seconde, de même Dieu fonde le *dominium* humain. Dieu a prévu, dans sa providence, de s'associer l'homme de sorte que l'homme, participant au *dominium* divin, puisse jouir d'un *dominium* véritable sur les biens extérieurs quant à leur usage. Il n'en demeure pas moins que la notion de *dominium* est analogique. Elle ne s'applique pas de la même façon à Dieu, dont la puissance est infinie, et à l'homme. Du point de vue de l'homme lui-même, de la maîtrise qu'il peut exercer sur ses facultés, ses sens, son corps, le pouvoir de domination qu'a l'homme varie grandement. Plus l'élément dominé est extrinsèque à ses facultés spirituelles, moins il lui est immanent, moins cette domination sera-t-elle immédiate. Il y a une gradation dans la domination que l'homme peut exercer de sorte que, les biens extérieurs étant justement extérieurs à l'homme, ceux-ci opposent une certaine

résistance à son action sur eux. La domination n'est pas immédiatement physique. La notion de *dominium*, dans une perspective purement humaine, est donc elle aussi analogique. Mais elle implique toujours l'idée d'une relation à l'intérieur de laquelle un des éléments jouit d'un certain pouvoir sur l'autre, manifestant une certaine dignité de celui possédant ce pouvoir.

Ces considérations montrent que l'emprise de l'homme sur les biens extérieurs, bien que réelle, n'est pas absolue, comme l'illustre aussi le fait que Thomas d'Aquin associe à cette notion de *dominium* celle de l'*usus*. Pour lui, l'usage s'inscrit dans une relation de moyen à fin. Un objet est utile parce qu'il permet l'atteinte d'une fin. Ainsi, les biens terrestres ne peuvent constituer pour l'homme une fin en eux-mêmes, ils sont des outils. Celui-ci doit s'en servir pour satisfaire à ses besoins et atteindre sa fin ultime. Puisqu'il participe au *dominium* divin, le *dominium* humain quant à l'usage devra s'inscrire dans les paramètres du projet divin. En conséquence, quel que soit le mode d'appropriation des biens adopté par une société, les biens ne sont pas d'abord mis à la disposition de l'homme en vue d'accumuler inconsidérément des richesses mais de permettre à tous de survivre, d'actualiser leurs potentialités et ainsi «devenir vertueux».

Comme nous l'avons vu, l'argumentation de Thomas d'Aquin repose sur les caractéristiques de la nature humaine: intelligence, volonté, place de l'être humain dans la création. C'est donc chaque homme, du fait qu'il appartient à l'espèce humaine, qui participe à la providence et au gouvernement divins. Tous peuvent utiliser les biens extérieurs pour assurer leur existence et leur développement. A tous sont destinés tous les biens. Tous doivent donc pouvoir disposer du nécessaire pour garantir leur survie et leur devenir. Ce principe devra prévaloir sur tous les modes d'attribution des biens, car il reste maintenant à déterminer le régime selon lequel les biens seront alloués entre les personnes.

Après avoir situé le pouvoir que l'homme peut exercer sur les biens extérieurs, Thomas d'Aquin s'interroge sur la licéité de la propriété privée. Il distingue alors la *potestas procurandi et dispensandi* de l'*usus*. Nous aimerions faire remarquer qu'au coeur même de la question de la propriété privée, les termes choisis par Thomas d'Aquin pour caractériser cette propriété renvoie à la vision précédente où l'homme n'est pas le maître absolu des choses car il est en quelque sorte un procureur, un dispensateur. Si ces termes comportent le sens de gérer, d'acquérir, de distribuer, d'allouer les ressources, ils impliquent l'idée de mandat confié. L'homme est un intendant qui se doit de respecter la volonté du véritable *Dominus*: Dieu.

Ceci étant dit, Thomas d'Aquin démontre la nécessité d'un régime d'appropriation privée des biens. Son argumentation s'inscrit dans une perspective nettement sociale. Il s'agit de mettre sur pied un système qui garantit le mieux possible la paix, l'ordre et l'utilisation des ressources elles-mêmes. Ainsi un régime privé de distribution des biens est préférable à la mise en commun de tout à cause du plus grand soin accordé à ce qui est propre, au bon ordre régnant dans l'administration des biens et la diminution des conflits et des litiges. Il s'agit donc pour les hommes de s'organiser le mieux possible compte-tenu de ce qu'ils sont et des circonstances. Dans son commentaire sur les *Politiques* d'Aristote, il reprend les mêmes arguments mais développe beaucoup celui de la paix sociale. Il y commente également les arguments aristotéliens selon lesquels l'homme prend plaisir premièrement à posséder - ce plaisir pouvant être d'ailleurs sain - et, deuxièmement, à être généreux ce qui ne peut se faire sans posséder en propre de biens. Comme nous pouvons le constater, l'argumentation est de type prudentiel: compte-tenu des circonstances voici le meilleur régime d'attribution des biens.

Toutefois là comme dans la *ST*, Thomas d'Aquin cherche à allier les avantages des deux systèmes: régime privé de propriété et mise en commun des biens. Il privilégie le mode selon lequel les biens sont propres en un certain sens et communs selon un autre. Alors qu'il est licite de posséder

des biens en propre du point de vue de la *potestas procurandi et dispensandi*, «l'homme ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres» (ST, II-II, 66, 2, rép.). Il doit partager avec les nécessiteux. Thomas d'Aquin reprend ici le grand principe de la destination universelle des biens lié à l'usage des biens. Les biens ont été mis à la disposition de l'homme non pour que ce dernier y mette sa fin et les accumule inconsidérément mais pour qu'ils servent à la subsistance et au développement de tous. Il considère même que l'État peut intervenir pour assurer un certain équilibre dans les propriétés et une juste distribution des biens. Ainsi, la propriété privée comporte-t-elle une fonction sociale, elle-même, dans la perspective thomiste, est établie pour le bien commun. Lorsque le riche distribue de son surplus, il accomplit d'abord un acte de justice. Le régime de propriété privée n'est qu'un mode d'allocation des biens qui doit s'inscrire dans une perspective morale. Le droit à la propriété privée n'est pas absolu.

Si nous comparons le type d'arguments proposés par Thomas d'Aquin pour justifier la propriété privée au genre d'arguments mis de l'avant en faveur du *dominium* de l'homme sur les biens extérieurs, nous constatons que dans le premier cas, l'argumentation repose sur des observations de la vie humaine, de la vie en société alors que, dans le second, nous sommes plongés dans une argumentation beaucoup plus métaphysique où il est question de l'homme dans son rapport à

sa Cause première, dans son rapport aux autres créatures. Ceci constitue un autre signe que la question de la propriété privée est seconde par rapport à celle du genre de maîtrise que l'homme peut exercer sur les biens.

Il ne faut pas conclure de ces remarques que le propriétaire n'est pas réellement propriétaire de ses biens. Voler est pour Thomas d'Aquin une faute. En outre, le propriétaire peut dans les faits gérer ses biens comme il l'entend, il peut même les distribuer de la manière dont il le désire mais il ne doit jamais oublier la fin des biens extérieurs: ils doivent être utilisés au bien de tous. Advenant le cas d'extrême nécessité, le droit du propriétaire devra céder devant le droit du pauvre, parce que justement cette question du mode est seconde.

Quelque soit le régime de distribution des biens adopté, ce dernier ne peut contrevenir au principe de la destination universelle des biens. C'est pourquoi dans la discussion sur le caractère naturel du droit à la propriété privée, Thomas d'Aquin considère ce droit de l'ordre du *ius gentium*. Non pas que la propriété privée ne constitue pas un droit - Thomas d'Aquin, ne l'oublions pas, parle de la nécessité de la propriété privée - mais celui-ci n'est pas évident en lui-même. Il correspond à un droit naturel secondaire. Bien qu'il ne s'impose pas de par la nature même des choses, il est plus qu'une simple convention humaine. Il y a un rapport étroit

que la raison peut établir entre les premiers principes de la loi naturelle et ce droit compte-tenu de ce qu'est l'homme.

Thomas d'Aquin considère le droit à la propriété privée comme un ajout à la loi naturelle. La nature pour lui ne suggère pas la distinction des possessions; elle n'a jamais non plus exigé l'indivision des biens. Parce que le droit naturel est muet sur l'attribution privée des biens, certains ont pu dire que la communauté des biens est de droit naturel.

La communauté des biens est dite de droit naturel, non parce que le droit naturel prescrit que tout soit possédé en commun et rien en propre, mais parce que la division des possessions est étrangère au droit naturel.  
(ST, II-II, 66, 2, sol. 1)

Nous voyons donc que Thomas d'Aquin ici se distingue de l'école de pensée de Rufin pour qui la question de la propriété privée tombait sous la catégorie des «*demonstrationes*» de la loi naturelle. Ces *demonstrationes*, rappelons-le, ont pour but d'indiquer ce qui est meilleur, mais, compte-tenu des circonstances, peuvent être modifiées, voire contredites. Thomas d'Aquin est beaucoup plus proche d'Huguccio, selon lequel «tout est commun, c'est-à-dire que toutes choses doivent être communiquées au temps de la nécessité». Il s'éloigne des solutions voulant que la nature préfère de beaucoup la communauté des biens. Certes, il soutient qu'à l'état d'innocence les hommes pouvant s'entendre entre eux plus facilement, les biens auraient été

mis en commun, mais nous ne trouvons chez lui aucune trace d'affirmations selon lesquelles la raison est en quelque sorte forcée de privilégier la propriété privée. Encore une fois, la perspective du péché n'est pas absente chez Thomas d'Aquin dans cette question, mais elle ne joue pas le rôle que nous voyons chez d'autres comme Rufin ou Guillaume d'Auxerre. La propriété privée n'est pas présentée comme un moindre mal.

Il nous semble qu'avec Thomas d'Aquin, et déjà avec Albert le Grand dans son commentaire des *Politiques* d'Aristote, nous assistons à une dédramatisation, une «dépeccaminisation» de la question. Le débat prend une allure moins «théologique» et davantage philosophique, sociale. Thomas d'Aquin s'intéresse très peu à l'origine peccamineuse de la propriété ou encore au contexte de péché qui aurait forcé en quelque sorte l'adoption d'un régime privé d'allocation des biens comme un moindre mal. Il n'y a pas chez Thomas d'Aquin ce jugement moral sévère, négatif sur la propriété privée. En ce sens il se distingue d'un courant important au Moyen Age et de certains Pères de l'Église qui associaient clairement le péché à l'origine même de la propriété privée. Chez Thomas d'Aquin, il s'agit davantage d'une lecture de la situation de l'homme dans la création et dans la société comme dans le cas de la question du *dominium* humain où Thomas d'Aquin met davantage l'accent sur les fondements naturels de cette maîtrise humaine. Qu'il soit

pécheur ou non, ce *dominium* relève de la nature de l'homme d'abord et avant tout.

Il est clair que la perspective de Thomas d'Aquin est marquée par celle d'Aristote. L'argumentation qu'il propose s'inspire largement de celle d'Aristote quoique Thomas d'Aquin donne à certains arguments, présents chez Aristote, une ampleur qu'ils n'y ont pas telle son insistance sur le rapport entre travail et propriété. Cependant, il est possible d'y voir une influence d'Albert le Grand qui avait déjà souligné ce lien. En outre, c'est Albert le Grand qui a transposé le critère du plus grand soin apporté au bien propre de la section où Aristote critique la mise en commun des femmes et des enfants proposée par Platon dans la section sur la mise en commun des biens. Nous ne savons si l'apport d'Albert le Grand dans la question de la propriété privée a été étudié mais il nous semble que son commentaire des *Politiques* d'Aristote constitue un tournant et mériterait d'être examiné.

Par ailleurs, il nous semble que Thomas d'Aquin essaie d'opérer une synthèse entre une certaine lecture des Pères et d'Aristote. Pour ce dernier, il s'agissait d'allier les avantages des deux régimes qu'il considérait: propriété privée et mise en commun des biens. En promouvant la propriété privée, l'ordre social était davantage assuré; en proposant une certaine mise en commun des biens produits,

l'homme pouvait être libéral. Thomas d'Aquin interprétera cette synthèse dans le sens d'une distribution du surplus, du non nécessaire, comme l'affirmaient les Pères de l'Église. A cet égard, il n'hésite pas à citer les Pères les plus exigeants comme Basile et à reprendre les textes qui ont beaucoup marqué la pensée médiévale sur cette question, tel ce texte faussement attribué à Ambroise, dont nous avons déjà discuté.

Ainsi Thomas d'Aquin accepte-t-il la propriété privée, la dépouille de son aspect peccamineux et la juge même nécessaire à la vie humaine. Cependant, sa subordination à la destination universelle des biens et, par là, son caractère éminemment social sont clairement et fortement mis en évidence. Cette prise de position, et surtout cette dédramatisation, ne serait-elle pas compatible avec l'appartenance de Thomas d'Aquin à un nouvel ordre religieux, ouvert aux valeurs sociales émergentes? Si tel est le cas, il sait cependant garder par rapport à elles un regard critique. En effet, d'une part des indications recueillies ici et là dans la ST permettent d'affirmer que Thomas d'Aquin est bien au fait de la présence de tous ces pauvres, ces marginaux associés au développement économique des villes; d'autre part, il réaffirme le principe qu'en cas d'extrême nécessité, le vol par un nécessiteux n'est même plus un vol. En somme, comme nous avons déjà eu l'occasion de le soutenir, l'argumentation de Thomas d'Aquin sur la propriété privée ne

repose pas un fondement métaphysique mais sur une analyse des circonstances qui l'amène à opter pour le régime de la propriété privée mais tout en insistant sur la priorité morale de l'usage commun.

## BIBLIOGRAPHIE

## SOURCES

Albert le Grand

*De Bono, Opera Omnia, Monasterii Westfalorum in Aedibus  
Aschendorff, 1951.*

*Politicorum, vol. 8, Paris, Éd. Louis Vivès, 1891.*

Aristote

*Éthique à Nicomaque, Introduction par J. Tricot, 6e  
tirage, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin,  
1987, 539p.*

*La Politique, Tome 1, Introduction par J. Tricot,  
Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1962, 336p.*

*Politique Livres I et II, trad. par Jean Aubonnet,  
Paris, coll. Belles-Lettres, 1960.*

Gratien

*Decretum Magistri Gratiani, Corpus Iuris Canonici, Pars  
Prior, édité par Aemilius Friedberg, Lipsiae, Éd.  
Bernhardi Tauchnitz, 1922.*

Guillaume d'Auxerre

*Summa Aurea, vol. III, tome 1, coll. Spicilegium  
Bonaventurianum, 18a, Paris, CNRS, Rome,  
Grottaferrata, 1986.*

Thomas d'Aquin

*De Regime Principum, 2e éd., Rome, Éd., Marietti, 1948.*

*Quaestiones Disputatae: De Veritate, De Potentia, De  
Anima, De Spiritualibus Creaturis et alii, 2 vols,  
7e éd., Rome, Éd. Marietti, 1949.*

*Sententia Libri Politicorum, Opera Omnia*, Tome XLVIII, Rome, Éd. Léonine, 1971.

*Somme théologique*, 4 vols., Paris, Éd. Cerf, 1985.

*Summa Contra Gentiles*, 4 vols., Besançon, Éd. P. Lethielleux, 1957.

*Summa Theologiae*, 5 vols, Ottawa, Éd. Piana, 1941.

#### OUVRAGES GÉNÉRAUX

AUBERT, Jean-Marie, «Propriété», dans *Catholicisme*, 12, 54, pp. 1-32.

CHENU, Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, Montréal, Institut d'Études Médiévales, 1950, 306p.

CHENU, Marie-Dominique, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, coll. Maîtres Spirituels, 17, Paris, Éd. du Seuil, 1959, 189p.

GILSON, Étienne, *Le thomisme, Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 6e éd., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1986, 478p.

ROSS, W. D., *Aristote*, Paris, Payot, 1930, 420p.

TONNEAU, J., «Propriété», dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XV (1946), col. 757-846.

WEISHEIPL, James A., *Friar Thomas D'Aquino, His Life, Thought & Works*, Éd. revue, Garden City, New York, Doubleday and Co., 1983, 487p.

#### OUVRAGES SPÉCIAUX OU ÉTUDES

-----, «Le Droit de propriété selon la théologie de S. Thomas», dans *l'Ami du Clergé*, 45e année (5e série), No 42, 16 octobre 1928, pp. 721-730.

-----, «Propriété privée selon S. Thomas et *Rerum Novarum*», dans *l'Ami du Clergé*, 48e année, No 38, 17 septembre 1931, pp.657-667.

- AUBERT, Jean-Marie. *le droit romain dans l'oeuvre de St. Thomas*, Paris, Vrin, 1955, 164p.
- AVILA, Charles, *Ownership, Early Christian Teaching*, Maryknoll NY, Orbis Books, 1983, 214p.
- BRUNET, R., «La propriété privée chez Saint Thomas», dans *Nouvelle Revue Théologique*, LXI (1934), pp. 914-921 et pp. 1022-1041.
- CHRISTOPHE, Paul, *Les devoirs moraux des riches, L'usage du droit de propriété dans l'Écriture et la tradition patristique*, coll. «Théologie, Pastorale et Spiritualité», Paris, Éd. P. Lethielleux, 1963, 264p.
- CIPOLLA, Carlo M., Edited by, *The Fontana Economic History of Europe, The Middle Ages, Volume I*, New York, The Harvester Press Limited, 1976, 389p.
- COUVREUR, Gilles, *Les Pauvres ont-ils des droits. Recherches sur le vol en cas d'extrême nécessité depuis la Concordia de Gratien (1140) jusqu'à Guillaume d'Auxerre (+1231)*, coll. *Analecta Gregoriana*, Vol. 111, Rome, Gregoriana, 1961, 346p.
- D'AVRAY, D.L., «Sermons to the Upper Bourgeoisie by a Thirteenth Century Franciscan» dans *Studies in Church History*, éd. D. Baker, 1979, pp. 187-199.
- DEPLOIGE, Simon, «La théorie thomiste de la propriété», dans *Revue Néo-Scholastique*, 1895, pp. 61-82 et pp. 286-301.
- GIET, Stanislas, «De trois textes de Gratien sur la propriété», dans *Studia Gratiana*, Vol. II, 1954, pp.321-332.
- GIET, Stanislas, «La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères, Peut-on parler de communisme?», dans *Recherche de Sciences Religieuses*, XXXV (1948), pp.55-91.
- GIMPEL, Jean, *La révolution industrielle du Moyen Age*, coll. *Points-Histoire*, Paris, Éd. du Seuil, 1975, 244p.
- GONZALES, Carlos Ignacio, «Aspects patristiques», dans *Une terre pour tous les hommes, La destination universelle des biens*, Colloque international *Justice et Paix*, 13-15 mai 1991, Paris, Éd. du Centurion, 1992, pp.16-31.

- GRANT, Robert M., *Early Christianity and Society*, San Francisco, Harper & Row, Publishers, 1977, 221p.
- HAMMAN, A.G., Sous la direction de, *Riches et Pauvres dans l'Église ancienne*, coll. «Ictus/ Les Pères dans la foi», France, Desclée de Brouwer, 1982, 316p.
- HODGETT, Gerald A.J., *A Social and Economic History of Medieval Europe*, Londres, Methuen & Co Ltd, 1972, 246p.
- JOSOL, Abdon, *Property and Natural Law in Rerum Novarum and ST.2-2,Q.66, AA.1,2,7: an expository and comparative study*. Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana, 1985, 239p.
- KACZYNSKI, Edward, «Il "naturale dominium" della IIa-IIae 66, 1, e le sue interpretazioni moderne», dans *Angelicum*, LIII (1976), pp. 453-477.
- LANGHOLM, Odd, *Economics in the Medieval Schools, Wealth, Exchange, Value, Money & Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, coll. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Vol. 29, Leiden Hollande, E.J. Brill, 1992, 633p.
- LE GOFF, J., «Ordres mendiants et urbanisation dans la France Médiévale», dans *Annales E.S.C.*, XXV (1970), pp. 924-41.
- LE GOFF, J., «Les ordres mendiants», dans *L'Histoire*, no 22 (Avril 1980), pp. 44-51.
- LESNICK, Daniel R., «Dominican Preaching and the Cration of Capitalist Ideology in Late-Medieval Florence», dans *Memorie Domenicane*, N.S. n. 89, 1977-1978, pp. 199-257.
- LITTLE, Lester K., *Religious Poverty and the Profit Economy in the Medieval Europe*, London, Paul Elek, 1978, 267p.
- LOTTIN, Odon. *Le Droit Naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, 2e éd., Bruges, Charles Beyaert, 1931, 131p.
- MATHIE, W., «Property in the Political Science of Aristotle», dans *Theories of Property Aristotle to the Present*, édité par Anthony Parel and thomas Flanagan, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1979, pp. 13-32.

- MILLER, Fred D., «Aristotle on Property Rights», dans *Aristotle's Ethics, Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. IV, ed. by John P. Anton and Anthony Preus, Albany NY, State University of New York Press, 1991, pp.227-247.
- MOLLAT, Michel, *Études sur l'économie et la société de l'Occident médiéval XIIe-XIVe s.*, London Variorum Reprints, 1977, 364p.
- MOLLAT, Michel, Sous la direction de, *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen-Age - XVIe siècle)*, 2 vols. Paris, Publications de la Sorbonne, 1974.
- NORTH, Douglass C. et Robert Paul THOMAS, *L'Essort du monde occidental, Une nouvelle histoire économique*, Trad. de Jean-Michel Denis, Paris, Flammarion, 1980, 228p.
- PAREL, Anthony, «Aquinas' Theory of Property», dans *Theories of Property - Aristotle to the Present*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1979, pp. 89-111.
- PRATS BRUFAU JAIME, *La notion de dominium selon l'École de Salamanque*, Thèse de doctorat Université Laval, 1956, 343p.
- RENOUX-ZAGAMÉ, Marie-France, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genève, Librairie Droz, 1987, 399p.
- RISLEY, Clement, «St. Thomas on Private Property», dans *Reality*, IX (1961), pp. 81-97.
- SCHWALM, M.-B., «La propriété d'après la philosophie de Saint Thomas», dans *Revue Thomiste*, 1895, pp. 281-307.
- SERTILANGES, A.-D., *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Paris, Aubier, 1945, 229p.
- SKRZYDLEWSKI, Bernard, «Le problème du droit à la propriété privée», dans *Divus thomas Commentarium de Philosophia et Theologia*, LXVI (1963), pp. 241-252.
- SPICQ, C., «Quel est l'enseignement de S. Thomas sur le droit de propriété?», dans *Bulletin Thomiste*, 1928, pp. 341-349.

- SPICQ, C. «Dominium Possessio, Proprietas chez s. Thomas et chez les juristes romains», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XVIII (19329), pp. 269-281.
- SPICQ, C., «La notion analogique de "dominium" et droit de propriété», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XX (1931) pp. 52-76.
- SPICQ, C., *Commentaire et traduction de «Somme Théologique, la Justice, IIa-IIae»*, Éd. de la Revue des jeunes, Paris, Desclée, 1947, 393p.
- SPICQ, C., «Potestas Procurandi et Dispensandi», dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XXIII (1934), pp. 82-93.
- de SOUBERGHE, Léon, «Propriété "de droit naturel", thèses néo-scholastiques et tradition scolastique», dans *Nouvelle Revue Théologique*, LXXXII (1950), pp. 580-607.
- SOUTHERN, Richard W., *Western Society and the Church in the Middle Ages*, coll. The Pelican History of the Church, England, 1970, 376p.
- WILKS, M.J. «The Problem of Private Ownership in Patristic Thought and an Augustinian Solution of the Fourteenth Century», dans *Studia Patristica* Vol. VI, Berlin, Akademi Verlag, 1962, pp.533-542.