NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

61 Nº 9 1934

La propriété privée chez Saint Thomas (I)

R. BRUNET

p. 914 - 927

https://www.nrt.be/en/articles/la-propriete-privee-chez-saint-thomas-i-3698

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE CHEZ SAINT THOMAS

Le sujet n'est pas neuf, ainsi qu'en témoigne l'imposante littérature des seules dernières années (1). Mais est-il épuisé ? Les difficultés d'exégèse qu'il soulève ont-elles toutes trouvé une solution satisfaisante ? C'est pour ne l'avoir pas cru que nous nous enhardissons à notre tour à entreprendre cet essai, très convaincu d'ailleurs que nous ne mettrons pas le point final à des discussions déjà longues, et que, s'il nous est donné néanmoins d'apporter çà et là quelques éclaircissements, nous en sommes redevable à tous les bons travailleurs qui nous ont précédé (2).

Qu'est-ce qui justifie le droit général de possession exercé par l'homme sur toutes les créatures inférieures ? Quel est le fondement de l'appropriation individuelle ? Suivant quel mode doit se réaliser cette appropriation ? Quelles limites lui assigne le droit naturel ? Telles seront les étapes successives de cette recherche.

I

La première question qui se pose est celle du fondement de la possession humaine. Saint Thomas l'examine dans la 2^{a}-2^{ae} à l'article I de la question 66 : « *Utrum naturalis sit homini possessio*

(1) Voir *Bulletin thomiste* de 1932, 606-607.

(2) Parmi les auteurs que nous avons utilisés, signalons particulièrement les suivants : PÉREZ GARCIA, O. P. : *De principiis functionis socialis proprietatis privatae apud Div. Thomam Aquinatem*, Avila, 1924. — C. SPICQ O. P. : *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1929, 269-281 : Notes de Lexicographie philosophique médiévale : Dominium, Possessio, Proprietas chez saint Thomas et chez les juristes romains. — *Id.*, 1931, 52-76 : La notion analogique de « Dominium » et le droit de propriété. — *Id.*, *Mélanges Mandonnet*, 1930, I, 245-265 : L'aumône : obligation de justice ou de charité ? — *Id.*, *Bulletin thomiste*, 1928, 341-349, et 1931, 62*-68* : Comment construire un traité thomiste de la propriété ? — P. GOREUX, S. I. : *Nouvelle Revue Théologique*, 1932, T. 59, 117-132, 240-255 : L'aumône et le régime des biens. — G. RENARD : *Propriété privée et propriété humaine*, 1924. — *Id.* [et L. TROTABAS] : *La Fonction sociale de la propriété privée*, 1930.

exteriorum rerum », et il répond en disant : « habet homo naturale dominium exteriorum rerum ».

Il faut donc examiner d'abord ce que comporte en général cette notion de *dominium*, puis, à propos du *dominium* humain, son origine, ses caractères, ses droits.

Dérivé de « *dominus* », le mot *dominium*, sous tous les sens particuliers qu'il peut avoir, retient de son origine l'idée fondamentale de souveraineté. Pouvons-nous dire de façon plus précise, avec le P. Spicq, que « le *dominium* est toujours un pouvoir d'user de quelque chose, une faculté d'usage» (1) ? Les textes ne manquent pas pour justifier cette interprétation, mais elle semble un peu exclusive, car le *dominium* peut être beaucoup plus ou beaucoup moins. Beaucoup plus, comme le *dominium* exercé par Dieu sur les créatures, et qui atteint leur nature même; beaucoup moins aussi, car un grand nombre de textes font la distinction entre *dominium* et *usus* et indiquent qu'on peut avoir le premier sans jouir du second (2).

Ainsi gardons simplement l'idée assez imprécise d'un certain pouvoir, d'une certaine domination. Tel est le *dominium*. L'idée doit rester imprécise, car le mot ne s'emploie pas que pour caractériser les droits du propriétaire sur l'objet possédé : ce n'est là en effet qu'une espèce d'un genre beaucoup plus vaste, et nous pouvons rappeler, seulement à titre d'exemple, que saint Thomas emploie ce même mot pour désigner soit le pouvoir immanent que la liberté confère à l'homme sur ses actes (3), soit le pouvoir politique du prince sur ses sujets (4).

Contentons-nous pour l'instant de cette remarque générale sur

(1) *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1929, p. 271.

(2) Cela, soit en vertu d'un contrat par lequel le *dominus* cède l'*usus* de sa possession, soit même plus généralement de par la nature même des choses, ainsi que nous le verrons pour les objets appropriés : celui qui les possède en garde pour lui le *dominium*, mais en doit rendre commun l'usage. Ainsi pour le premier cas, « ... quamvis dotes assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas et dominium pertinet ad sponsam ». (*Suppl.*, q. 95, 1, ad 1; voir aussi *De malo*, 13, 4; et 2-2, 78, 1.) Pour le second cas, nous citerons plus bas : *In Polit*, 2, 4.

(3) 1-2, 1, 2 et 1-2, 6, 2, ad 2.

(4) 2-2, 10, 10; 2-2, 12, 2.

le sens de *dominium* et venons-en à chercher l'origine du *dominium* humain.

La conception thomiste de la propriété se rattache étroitement à l'idée du domaine de Dieu sur la création. Tout le droit que peut avoir l'homme sur les choses n'est qu'une participation analogique du droit fondamental et premier que Dieu possède seul. Opposant quelque part (1) les deux formes de *dominium*, la divine et l'humaine, saint Thomas écrit :

« ... alia ratione dominium competit Deo et homini : nam Deus plenarium et principale dominium habet respectu totius et cuiuslibet creaturae quae totaliter eius subiicitur potestati; homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii secundum quod habet particularem potestatem super aliquem hominem vel super aliquam creaturam... »

Ce texte met en un relief remarquable l'opposition qui existe entre les deux souverainetés, tant pour leur étendue que pour leur intensité, si l'on peut ainsi dire.

Dieu a un pouvoir universel et absolu sur les choses parce que c'est lui qui les a créées; à ce titre, aucune ne peut se soustraire à son action « ...cui omnia ad nutum obediunt... » (2). Il se sert à son gré des anges et des démons : « ad dominium divinae majestatis cui daemones subsunt, pertinet ut eis utatur Deus ad quodcumque voluerit » (3). Et son pouvoir est plénier, c'est-à-dire qu'il atteint la nature même des choses. A l'article 1 de la question 66, ce point nous est indiqué par les premiers mots de la réponse : « Res exterior potest dupliciter considerari : uno modo quantum ad eius naturam quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae... », et par l'*ad tertium* : « ...quod quidem dominium [quantum ad naturas rerum] soli Deo convenit ».

Cette action sur les natures est l'apanage du Créateur; elle ne peut être participée par l'homme, dont le pouvoir n'est ainsi qu'analogique à celui de Dieu. « Homo autem participat quamdam similitudinem divini dominii... », lisions-nous plus haut.

(1) 2-2, 103, 3.
(2) 2-2, 66, 1.
(3) 2-2, 96, 2, ad 3.

Le *dominium* humain n'égale donc ni en étendue ni en profondeur celui de Dieu.

Qu'est-il au juste alors, et comment se justifie-t-il ?

Saint Thomas rappelle à ce propos la parole de Dieu, citée dans la *Genèse*, au moment de la création de l'homme : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris, etc... » C'est là proprement une raison théologique. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à la théologie pour établir la domination de l'homme sur les créatures. La philosophie suffirait, car ce *dominium* est naturel, répète le saint Docteur à plusieurs reprises (1), et il l'est parce qu'il dépend de la nature comparée des choses et de l'homme : sa raison et sa volonté lui permettent d'employer à son usage les choses extérieures comme si elles étaient faites pour lui, « per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis... » (2). C'est conforme à la grande loi de l'univers : « imperfectiora propter perfectiora ».

On trouve en plusieurs endroits de la Somme des justifications de ce principe. La plus développée est peut-être dans la 1ª Pars de la *Somme*, q. 96, a. 1 : l'auteur y énumère trois raisons pour prouver qu'en l'état d'innocence tous les animaux eussent été soumis à Adam; mais il fait appel à des motifs dont la valeur universelle dépasse de beaucoup le cas envisagé. C'est d'abord une raison d'analogie avec l'ordre de la nature, où nous voyons les créatures inférieures servir à l'usage de celles qui leur sont supérieures; puis l'économie générale de la Providence qui est de gouverner les inférieurs par les supérieurs; enfin la supériorité de l'homme qui possède par essence ce que l'animal n'a qu'en participation (3).

(1) « ... sic homo habet naturale dominium exteriorum rerum... hoc autem naturale dominium super ceteras creaturas quod competit homini... homo habet naturale rerum dominium ». (2-2, 66, 1, c. et ad 1).

(2) 2-2, 66, 1.

(3) Voir aussi 2-2, 64, 1. — Dans le *Bulletin Thomiste* de 1925, p. 264, le P. Delos résume les quatre raisons apportées par le P. Pérez Garcia pour la justification du *dominium* humain : Providence, justice distributive, nature des choses, nature de l'homme.

Jusqu'où s'étend ce pouvoir ainsi fondé en raison ? A l'inverse de celui de Dieu, il n'est ni universel ni absolu, car d'une part certaines créatures sont totalement soustraites à son emprise, mais surtout — et c'est là le point important — sur celles même dont il est le maître, l'homme n'a qu'un pouvoir essentiellement limité : il n'atteint pas la nature des choses dont Dieu seul est le maître, mais seulement leur usage : deux fois dans l'article 1 de la question 66, saint Thomas énonce cette distinction capitale ».

... Quantum ad *usum* ipsius rei; et sic homo habet naturale dominium exteriorum rerum... » — « ... Homo habet naturale rerum dominium quantum ad potestatem *utendi* ipsis ».

On se demande peut-être le rapport de ces notions si générales avec la propriété. Pour le faire apparaître, il faut dégager encore une notion intermédiaire.

De ce que nous avons vu jusqu'ici, que conclure en effet ? Que l'homme en tant que tel, l'homme en général, possède un droit d'usage sur toutes les créatures inférieures. Comme ce pouvoir est attaché à la nature humaine, on conçoit qu'il est inaliénable et commun à toute l'espèce. A ce droit d'usage, saint Thomas donne le nom de *possessio*. Mais ce n'est pas le droit de propriété. Il n'est pas encore question de celui-ci. Ne confondons en effet la *possessio* ni avec le *dominium*, ni avec la *proprietas*, car ces mots ont tous trois chez saint Thomas, malgré quelques imprécisions que nous signalerons dans un instant, un sens propre qu'il est indispensable de bien distinguer.

Dominium, nous l'avons vu, indique l'idée de souveraineté en général, et non exclusivement à l'égard des biens que l'on possède. Il ne faut voir dans ce dernier cas qu'une espèce d'un genre beaucoup plus vaste. Donc, puisque le terme de possession indique une étape dans le sens de l'appropriation, on comprend qu'il a un sens plus restreint que *dominium*. Quant à l'idée exprimée par *proprietas*, on peut à son tour la considérer comme une espèce du genre *possessio*, en ce sens que le droit de possession est un droit commun à tous, mais comportant diverses modalités de régime; par exemple, soit la propriété collective, soit la propriété individuelle ou *proprietas*.

Ainsi on pourrait 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. Celui-ci à son tour se diviserait en propriété collective ou individuelle, et ainsi « l'ordre de valeur des termes analysés est le suivant... : *dominium*, *possessio*, *proprietas* » (1).

Avouons cependant que la terminologie de saint Thomas ne se plie pas toujours à une telle rigueur; on y constate des chevauchements : *dominium* prend parfois un sens beaucoup plus précis que celui de souveraineté très générale, et à côté d'expressions comme « *proprietas dominii* » (2), on en trouve un assez grand nombre où *dominium* est simplement l'équivalent de *proprietas*, et désigne non plus le droit commun à tous les hommes, mais le droit individuel et particulier dans l'hypothèse de la propriété privée (3) D'autre part, on doit remarquer que, si *dominium* exprime toujours un droit, *possessio* peut exprimer soit un droit soit l'objet de ce droit (4).

Quoi qu'il en soit, aux termes de l'article 1 de la question 66, il est aisé de comprendre que le *dominium* attaché à l'espèce humaine ne lui confère que le droit général d'user des créatures, sans plus de précision. La nature en effet ne nous indique que la fin des choses : *imperfectiora propter perfectiora*. Elle ne nous précise pas le mode suivant lequel nous devons réaliser cette fin : à nous de choisir. Bref, si la nature nous impose la nécessité de trouver *un* moyen, ce n'est pas elle qui nous impose *ce* moyen; son exigence reste ici indéterminée.

(1) Cf. P. SPICQ, *Revue des Sciences philosophiques et Théologiques*, 192 p. 281.

(2) *In Polit.*, 2, 4.

(3) Cf. 2-2, 78, 1; 2-2, 185, 7; *Suppl.*, 95, 1, ad. 1.

(4) Au sens du droit, cf. *C. Gent.*, 3, 127; *In Polit.*, 2, 4 (le titre); pour l'objet du droit, cf. *In Polit.*, 2, 4 (le corps du chapitre); 1-2, 105, 2.,

II

Ainsi se pose un nouveau problème : comment organiser au mieux la *possessio* humaine ?

Il semble que la meilleure formule doive être celle qui, restant le plus près possible de la communauté naturelle des biens, respecte le mieux la destination de ceux-ci. Et de fait, c'est bien en ce sens que saint Thomas cherche la solution idéale vers laquelle il faut tendre, mais dont un « accident » a malheureusement rendu impossible la pratique absolue. Ne nous étonnons donc pas de l'entendre affirmer que, dans l'état d'innocence, l'homme aurait pu en rester au régime de la possession commune.

« — ... In statu innocentiae fuissent voluntates hominum sic ordinatae, quod absque periculo discordiae communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quae eorum dominio subdebantur; cum hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur » (1).

Mais même dans l'état de péché, on trouve des exemples ou des tentatives de ce communisme. Mis à part — car nul ne peut songer à le généraliser — le cas des communautés religieuses, auquel il était fait allusion à la fin de la citation précédente, saint Thomas étudie deux faits historiques dont l'influence semble avoir été considérable pour l'élaboration de sa doctrine.

C'est d'abord la théorie socratique et platonicienne du régime des biens. Rencontrant, dans la *Politique* d'Aristote, l'exposé et la critique de ce système communiste, saint Thomas était amené à l'examiner de près. Aussi toute la leçon IV du livre second de son commentaire est-elle des plus intéressantes pour bien saisir sa pensée.

Le titre, à lui seul, est une thèse : « *Quod communis rerum possessio multas excitet in civitate controversias temperantiaeque et*

(1) IIa, 98, 1, ad. 3.

liberalitatis usum aboleat ». Nous y voyons déjà que la communauté des richesses produit deux sortes d'effets néfastes : elle engendre des maux, elle supprime des biens. Alors Aristote, et saint Thomas après lui, vont-ils la condamner radicalement ? Voire. La question veut être discutée attentivement. Impossible de la trancher d'un mot. Voici d'ailleurs le détail du développement de saint Thomas.

Le grand mal qui s'attache à la possession en commun, c'est la discorde. Trois raisons nous montrent qu'elle serait inévitable dans l'hypothèse communiste : d'abord il faudrait nécessairement des travailleurs manuels pour cultiver les champs, mais il faudrait en même temps des gens qui, dégagés de ces soucis immédiats, puissent se donner aux affaires plus importantes. Or, travaillant moins à l'agriculture, ces derniers devraient pourtant toucher une part plus large des bénéfices; il y aurait là une source d'incompréhensions et de litiges. Puis l'observation nous montre déjà les contestations qui surviennent entre ceux qui ne mettent en commun qu'une partie de leurs biens : que serait-ce si toutes les possessions de tous les citoyens restaient indivises ! Enfin les rapports fréquents entre les hommes sont cause de nombreuses discordes : on peut s'en rendre compte par l'exemple des relations de maîtres à serviteurs.

Mais les méfaits du communisme socratique ne se bornent pas là; il supprimerait de précieux avantages. Voyons plutôt : si les possessions sont réparties entre les citoyens par de bienfaisantes coutumes et de justes lois, on trouvera dans ce système beaucoup plus de bonté et d'utilité que dans celui de Socrate. En effet, il y a du bon dans les deux : que les biens soient possédés en particulier ou en commun. Mais si la propriété est individuelle et que de justes lois obligent les citoyens à se communiquer réciproquement de leurs biens, un tel genre de vie réunira les avantages que l'on trouve, tant dans la communauté des possessions que dans leur appropriation. Il faut en effet que les possessions soient attribuées en propre *simpliciter* quant à la propriété du *dominium*, mais communes en une certaine façon.

« Oportet enim possessiones simpliciter quidem esse proprias quantum ad proprietatem dominii, sed secundum aliquem modum communes (1).

En effet, l'appropriation des biens a pour effet de diviser leur gestion. Il en résulte deux avantages : puisque chacun n'est chargé que de son bien propre, non de celui des autres, il ne s'élève plus de litiges comme il en surgit d'ordinaire quand plusieurs s'occupent d'une seule chose et que l'un veut faire ceci, l'autre cela. De plus la richesse de chacun y gagne à proportion de son travail, lequel suit lui-même la courbe de l'intérêt.

Ainsi les possessions seront divisées, mais la vertu des citoyens, qui se montreront libéraux et bienfaisants les uns pour les autres, rendra leur usage commun : le proverbe ne dit-il pas qu'*entre amis tout est commun?*

Et qu'on ne voie pas là un rêve impossible : en certaines cités, où chacun reste pourtant propriétaire de ses richesses, il y a des biens dont l'usage est commun de droit, d'autres dont l'usage devient commun par la volonté de leurs possesseurs.

Ainsi en était-il à *Lacédémone* où l'on pouvait utiliser l'esclave d'un autre pour son service personnel comme on eût fait de son esclave à soi. Et la coutume s'étendait aux chevaux, chiens, véhicules : aucune difficulté à user de ceux du voisin, si on en avait besoin pour se rendre à ses champs, à condition toutefois que ce fût dans la même région.

La chose est donc manifeste : l'idéal est que les possessions soient particulières selon le *dominium*, mais communes en quelque façon selon l'*usus*, de la manière que réglera le législateur:

« ... Multo melius quod sint propriae possessiones secundum dominium, sed quod fiant communes aliquo modo quantum ad usum. Quomodo autem usus rerum propriarum possit fieri communis, hoc pertinet ad providentiam boni legislatoris » (2).

(1) Aristote avait écrit : « Δεῖ γὰρ πῶς μὲν εἶναι κοινὰς [τὰς κτήσεις], ὅλως δ'ἰδιάς »; en latin : « Oportet enim aliquo modo quidem esse communes (possessiones), omnino autem esse proprias ».

(2) Texte d'Aristote : « Φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον εἶναι μὲν ἰδιὰς τὰς κτήσεις, τῇ δὲ χρήσει ποιεῖν κοινάς »; en latin : « Manifestum igitur quod melius esset quidem proprias possessiones, usu autem facere communes ».

Suivent encore quelques considérations tendant à montrer le plaisir (dont l'excès seul est blâmable) qu'il y a à penser que l'on possède quelque chose à soi, et la douce satisfaction que l'on éprouve à faire des présents à autrui. Deux remarques bien opposées à tout communisme.

On nous pardonnera d'avoir évoqué d'aussi longs passages de ce commentaire d'Aristote. C'est que son influence a été capitale sur l'ensemble de la théorie thomiste, comme on a déjà pu s'en rendre compte, et comme on le verra mieux encore par la suite.

Le second fait qui nous semble important pour expliquer la pensée de saint Thomas est l'attention prêtée par lui au régime de la propriété du peuple juif, tel que le décrit la Bible. Il nous est exposé en un long passage de la *Somme* (1-2, 105, 2), et l'on y retrouve des idées analogues à celles d'Aristote, auquel d'ailleurs l'auteur renvoie expressément.

« Circa res possessas, optimum est sicut dicit PHILOSOPHUS *(Polit.*, lib. II, cap. IV) quod possessiones sint distinctae et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur ».

Suit l'examen détaillé des prescriptions de la loi à ce sujet, d'abord en ce qui concerne la division des biens, puis sur la façon de rendre l'usage commun. Saint Thomas ne nous disait-il pas au *Commentaire de la Politique* que le mode suivant lequel l'usage des biens particuliers pouvait devenir commun regardait la prudence d'un bon législateur ? Sa pensée reste fidèle à elle-même.

Que conclure de ces textes ? D'une part, que la possession en commun, possible dans l'état d'innocence, n'est plus réalisable dans l'état actuel; qu'il faut donc admettre le régime de l'appropriation. Mais, d'autre part, que l'appropriation des choses doit en laisser l'usage commun dans une mesure et suivant des modes qu'il appartient à la loi de déterminer. Laissant de côté pour le moment l'examen de ce second point, voyons rapidement d'abord les motifs que saint Thomas énumère à l'article 2 de la question 66, pour justifier le régime de propriété, puis la nature particulière du droit qui le fonde.

« *Utrum liceat alicui rem aliquam quasi propriam possidere* », demande saint Thomas; après avoir établi une distinction sur laquelle nous aurons à revenir, il répond affirmativement et déclare que la propriété individuelle est non seulement permise mais même nécessaire pour trois raisons : elle garantit plus de soin, plus d'ordre, plus de paix.

« ... Est etiam necessarium propter tria : primo quidem quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit, quam id quod est commune omnium vel multorum : quia unusquisque laborem fugiens relinquit alteri id quod pertinet ad commune, sicut accidit in multitudine ministrorum; alio modo quia res humanae ordinatius tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae; esset autem confusio 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 ».

Il suffit de lire le passage pour être frappé par la ressemblance entre les motifs allégués ici et ceux qui sont développés dans le *Commentaire de la Politique* : ce sont d'ailleurs des observations dictées par le bon sens.

Mais si c'est sur de tels motifs que se fonde l'appropriation individuelle, une question se pose : quel est donc le caractère du droit qui la justifie ? Nous avons vu plus haut que seul le droit très général de possession résultait directement de la nature humaine. Le droit de propriété privée ne serait-il pas naturel ? Il faut s'entendre (1).

Voyons en effet les textes de saint Thomas. A la question 66, l'*ad primum* de l'article second nous donne une solution qu'il suffira de préciser en rapprochant quelques autres passages :

« Communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi

(1) Un lecteur de l'*Ami du Clergé*, ému de trouver sur ce point une apparente contradiction entre les textes de saint Thomas et l'encyclique *Rerum Novarum* (dont les termes sont d'ailleurs repris dans *Quadragesimo Anno*) obtenait aisément, naguère, une réponse à sa question. Cf. *Ami du Clergé*, 1931, pp. 657-663.

proprium possidendum; sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dictum est. Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae ».

Que nous dit ce texte ? Trois choses : de droit naturel, tout est commun, mais par indétermination; c'est le droit positif qui précise la distinction des biens; celle-ci n'est donc pas opposée, mais surajoutée au droit naturel grâce au travail de la raison.

Et c'est bien là l'enseignement que nous retrouvons ailleurs. Au quatrième livre des *Sentences* (1), saint Thomas avait affirmé la destination commune foncière des biens terrestres : « ...Hujusmodi autem rerum [quae sunt necessariae ad vitam filiorum] appropriatio non est de prima intentione naturae secundum quam omnia sunt communia... » Dans la 1^{a}-2^{ae} (2), il montre qu'ajouter au droit naturel n'est pas le changer.

« ... Aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter : uno modo quia ad hoc natura inclinat, 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 rerum possessio et 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 ».

Enfin, en un texte qui suffit à rassurer pleinement sur le fondement naturel de la propriété, saint Thomas montre qu'il est contenu virtuellement en quelque sorte dans le droit naturel direct, que c'est, pourrait-on dire, un droit naturel second, puisque ce n'est que l'application par la raison des données du droit naturel :

« 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, et parens ad

(1) *In Sent.*, IV, dist. 33, q. 2, a. 2, sol. 1. — (2) 94, 5, ad 3.

filium ut eum nutriat. Alio modo aliquid est alteri commensuratum, non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso sequitur, puta proprietas possessionum; si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius; sed si consideretur per opportunitatem colendi, et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quamdam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius. Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale, secundum primum modum commune est nobis et aliis animalibus. A iure naturali sic dicto recedit ius gentium, ut Iurisconsultus dicit [...] quia « illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est ». 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... » (1).

A lire ce texte, il semble qu'il y ait uniquement, dans le débat sur la nature exacte du droit de propriété, une question de vocabulaire. Nul aujourd'hui ne parle d'un droit naturel pour les animaux, et nous appelons droit naturel ce que saint Thomas nomme ici droit des gens. La question 95 de la 1^{a}-2^{ae} donne d'ailleurs sur ce point des précisions intéressantes. A l'article 4, saint Thomas divise le droit positif en droit des gens et droit civil selon les deux modes — conséquence ou détermination particulière — dont quelque chose est dérivé de la loi naturelle. Le droit des gens possède « aliquid vigoris ex lege naturali » (2) parce que « ad ius gentium pertinent ea quae derivantur ex lege naturali sicut conclusiones ex principiis » (3). Au contraire le droit civil qui n'est qu'une détermination particulière de la loi naturelle « ex sola lege humana vigorem habet ». (4)

Ainsi, puisque le régime de la propriété en général est une conséquence du droit naturel, il fait partie du droit des gens, et puisque la répartition des propriétés est une détermination de ce droit naturel, elle rentre dans le droit civil.

Mais la question s'embrouille un peu si l'on se souvient de ce que nous avons vu plus haut sur le droit de possession. Car, s'il

(1) 2-2, 57, 3. — (2) 1-2, 95, 2. — (3) 1-2, 95, 4. — (4) 1-2, 95, 2.

faut chercher le droit naturel au niveau de la possession," le régime de l'appropriation, qui ne représente qu'un de ses modes possibles de réalisation, ne peut être à son égard qu'une détermination, non une conséquence et doit être rejeté dans le droit civil, non dans le droit des gens. Et pourtant dans un des textes qui viennent d'être cités (1), saint Thomas range explicitement le régime de l'appropriation dans le droit des gens. Avouons qu'il reste ici quelque chose à élucider.

Quoi qu'il en soit, puisque c'est du droit naturel de possession commun à tous que dérive le droit de propriété privée — peu importe à quel titre —, nous pouvons déjà remarquer que cette relation entre les deux implique que jamais le second ne puisse s'opposer au premier au point de l'annihiler totalement chez les autres. Le droit de possession est donc tellement inhérent à la nature humaine qu'en cas de conflit c'est lui qui doit l'emporter : il a barre sur le second qui n'existerait pas sans lui; donc en cas d'extrême nécessité, malgré toutes les barrières de la propriété, tout est commun, le pauvre peut prendre sans voler. Qu'il suffise pour l'instant d'avoir tiré cette conséquence, dont il sera question de nouveau à propos de la possession du superflu.

En attendant, faisons un peu le point et considérons les éléments acquis dans l'élaboration de la doctrine. Les voici : en vertu d'une participation analogique au *dominium* de Dieu, l'homme a un droit naturel de possession dont la détermination est laissée à sa raison. Des deux solutions possibles — communisme ou appropriation individuelle — il doit rejeter la première (bien qu'elle semble plus conforme peut-être au droit universel de possession) à cause des inconvénients considérables qu'elle entraînerait. C'est à la seconde qu'il lui faut se résoudre, mais avec le devoir de sauvegarder, dans la mesure du possible, les avantages réels de la première. Et ainsi en vient-on à l'examen du mode suivant lequel doit se réaliser l'appropriation.

Amiens. *(A Suivre)* R. BRUNET, S. I.

(1) 2-2, 57, 3.