NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

72 Nº 6 1950

Propriété « de droit naturel ». Thèse néo-scolastique et tradition scolastique

Léon DE SOUSBERGHE (s.j.)

p. 561 - 580

https://www.nrt.be/fr/articles/propriete-de-droit-naturel-these-neo-scolastique-et-tradition-scolastique-2697

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

PROPRIÉTÉ « DE DROIT NATUREL », THÈSE NÉO-SCOLASTIQUE ET TRADITION SCOLASTIQUE

La thèse de la propriété (1) de droit naturel, qualifiée ici pour sa jeunesse de néo-scolastique, n'a pas encore eu les honneurs de la recherche historique.

Depuis que le jésuite Taparelli d'Azeglio l'introduisit, le premier, en 1840 (2), dans un manuel catholique, on s'est contenté de la lui reprendre avec ses arguments, ou en improvisant d'autres arguments, d'une brièveté aussi péremptoire mais généralement moins solides, et sans faire mention de l'initiateur ou de ce qui l'avait précédé; comme s'il s'agissait d'un bien possédé depuis toujours et sans conteste par la tradition catholique.

Même les encyclopédies, où nous pourrions espérer un exposé plus complet, restent muettes au point de vue historique.

Le *Dictionnaire de Théologie catholique,* à l'article « Propriété », ne souffle mot de la tradition scolastique et, sous le titre : « Enseignement catholique traditionnel sur le droit de propriété », commence son exposé par les encycliques *Rerum Novarum* et *Quadragesimo anno,* sans mention de tradition antérieure. La tradition catholique commence donc au milieu du dix-neuvième siècle! Rien également dans la bibliographie ne remonte au delà. Il est piquant de constater que c'est à l'article « Communisme » qu'il faut prendre connaissance de la tradition patristique et scolastique, article qui témoigne de quelques lacunes d'information de la part de l'auteur (3), mais nous mon-

---

(1) Nous employons le terme « propriété » dans le sens de propriété privée, à la fois pour ne pas alourdir inutilement le vocabulaire et pour rester en harmonie avec une terminologie scolastique qui oppose heureusement les termes : « proprietas seu appropriatio bonorum » à la « communio bonorum ».

(2) Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale appogiatto sul fatto,* Palerme, Muratori, 1840.

(3) Pour l'auteur, la scolastique est faite de l'opposition saint Thomas-Duns Scot avec une place pour Suarez. Après un exposé initial du thomisme, il nous dit que Duns Scot propose, au lieu de cette doctrine, « une curieuse hypothèse dont certains textes des Pères lui fournissent le sujet... : Avant le péché d'Adam, le communisme était de précepte soit naturel, soit divin ». Ce que l'auteur appelle la curieuse hypothèse de Duns Scot, c'est l'hypothèse de toute la tradition scolastique que nous exposons, depuis le Décret de Gratien jusqu'à la révolution. Saint Thomas l'enrichit d'apports aristotéliciens, qui ne seront guère repris après lui, et ne forme donc qu'une parenthèse dans cette tradition, dont l'auteur ne semble pas avoir pris connaissance complète. Cette hypothèse, saint Thomas la connaissait certainement puisqu'elle est celle de tous ses prédécesseurs et se trouve particulièrement développée par son maître Albert le Grand dans la *Summa de bono* (cité par Dom Lottin : *Le droit naturel chez saint Thomas et ses prédécesseurs,* Bruges, Beyaert, 2e édit., 1931, p. 118); s'il ne l'a pas exposée, il ne l'a pas rejetée et, selon bien des indices, il **l'a adoptée tacitement.**

tre néanmoins que les Pères et Scolastiques ont défendu la légitimité et la convenance de l'appropriation dans l'état actuel de nature déchue et ne sont donc pas communistes.

Le *Lexicon für Theologie und Kirche* traite l'article « Eigentum » avec extrême concision et sans exposé historique.

Le *Staatslexicon* (Herder), à l'article « Eigentum » (Tischleder), ne fait également allusion qu'à saint Thomas et pour s'efforcer, assez arbitrairement, à le mettre en ligne avec la néo-scolastique : « Denn das Völkerrecht ist Naturrecht so gut wie das absolute Naturrecht, da ja die Vernunft die zu seiner Erfassung und Durchführung nötig ist, zur Natur des Menschen gehört, ja sie im vorzuglichem Sinn ausmacht » (4).

Parmi les auteurs, quelques très rares exceptions : le P. Vermeersch (5), le chanoine Leclercq (6) mentionnent bien les positions de quelques princes de la scolastique. Mais, ainsi isolées comme des curiosités, elles n'apparaissent pas dans toute la force de la tradition homogène dans laquelle elles s'insèrent. Or, il y a tout un développement de la pensée chrétienne auquel on ne peut renoncer sans appauvrissement, sans renoncer en même temps à donner des fondements solides aux thèses nouvelles : quelque paradoxal que cela puisse paraître à première vue, la thèse néo-scolastique vient couronner la tradition scolastique et ne peut à son tour trouver d'assises fermes que sur elle. L'opposition des thèses n'est qu'apparente ; la résoudre nous oblige précisément à saisir l'unité profonde d'inspiration de toute la tradition et avec elle toute la richesse d'une doctrine complexe comme le réel lui-même.

Si depuis Taparelli on n'a fait que piétiner, si la thèse qu'il a introduite a été plus souvent répétée que développée et aménagée, c'est qu'elle n'a jamais été raccordée à l'ancienne tradition : la nouvelle thèse n'a pas été greffée sur le vieil arbre et n'a pu tirer de sève de ses racines. Que cette négligence de l'ancienne tradition soit due au désir de faire silence sur l'opposition des thèses ou au désintéressement pour des spéculations jugées naïvement théologiques et hors de place dans un problème désormais sécularisé et d'ordre pratique, elle procède d'une optique bien courte. Sous les thèses opposées se révèle

(4) Conclusion excessive, comme aussi, à l'inverse, celle de Billuart, *De Iure et iustitia*, t. IX, art. 3 « Ius gentium non est idem cum iure naturali nec sub illo continetur sed sub positivo, quod S. Thomas aperte docete Iª IIæ, qu. 95, a. 4, ubi ait quod ius positivum dividitur in ius gentium et ius civile » ; cfr aussi IIª IIæ, qu. 66, a. 2, ad 1. Cfr également Dom Lottin, *op. cit.* En réalité S. Thomas enseigne en cet endroit que le droit des gens dépend et découle du droit naturel plus étroitement que le droit positif, et cela parce que le droit des gens est basé plus exclusivement sur la nature. C'est pour cela aussi qu'il est plus semblable entre les diverses nations.

(5) Vermeersch, *Quaestiones de iustitia*, Bruges, Beyaert, 1901, p. 242 : mention très succincte.

(6) J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, vol. IV, Namur, Wesmael-Charlier, 2e éd., 1946, p. 90.

une unité profonde et, quoique d'ordre pratique, ce problème de structure fondamentale de la société nous ramène fatalement, pour sa solution, nous le verrons, à des vérités théologiques : il y aura plus à reprendre aux anciennes formules scolastiques que nous ne soupçonnions. Nous espérons que l'apport d'une solidité plus grande donnée à la thèse, ainsi que la mise en évidence de sa richesse et de toute une complexité d'adaptation, fera pardonner ce que l'exposé historique, encore que réduit au minimum et bien incomplet, pourrait avoir de fastidieux. Les tâtonnements et les efforts des premiers décrétistes et scolastiques ne sont d'ailleurs pas sans enseignement et sans intérêt et il est bon d'en avoir quelque idée.

Notons, avant d'exposer la tradition scolastique, que, des deux grands philosophes de l'antiquité dont la pensée s'oppose sur le problème qui nous concerne, c'est Platon qui a d'abord toute l'influence. Notons également que, parmi les œuvres oratoires des Pères (les seules qui traitent incidemment du problème de la propriété à propos de l'aumône et des richesses, seuls les passages se prêtant à des développements d'inspiration communiste sont cités; d'autres de même tendance leur seront attribués par des faussaires et feront autorité chez tous les scolastiques.

Rufin d'Aquilée est-il responsable de ces faux (7) ? C'est lui, en tout cas, qui a inséré dans sa traduction latine des homélies de saint Basile ce texte fréquemment repris par les scolastiques : « Terra communiter omnibus hominibus data est; proprium nemo dicat, quod e communi plusquam sufficeret sumptum, et violenter obtentum est » (8).

Il semble bien être aussi l'auteur du texte pseudo-clémentin cité par le décret de Gratien et qui jouira d'une si grande autorité que nous le trouvons cité presque par tous les scolastiques : « Ut dicit Clemens papa in cap. Dilectissimis : Communis usus omnium quae in hoc mundo sunt omnibus esse debuit sed per iniquitatem alius dixit hoc esse suum et alius istud et sic inter mortales facta est divisio » (9), et, commente toute la tradition, « per iniquitatem facta est divisio non quod ipsa sit iniqua, sed quod iniquitatis occasione et ad iniquitatem avertendam sit facta ».

Dans le Décret de Gratien, véritable somme, nous trouvons d'ailleurs la plupart des formules et citations des Pères qui, fréquemment reprises, dominent toute la tradition scolastique : « Iure gentium sunt

(7) Cfr Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litt.*, III, p. 549. *Dict. Théol. cath.* : article *Rufin.*

(8) Traduction de l'homélie sur le texte de saint Luc, XII, 8; *P.G.*, XXXI, 1752.

(9) Il semble que nous ayons ici un écho ou une paraphrase de saint Ambroise : « Natura omnibus in communi profudit. Sic Deus generari iussit omnia ut pastus omnibus communis esset et terra foret omnium quaedam communis possessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio vero fecit privatum ». *De offic.*, l. 1, c. 28.

distinctio possessionum et servitus... iure naturae est communis omnium possessio et omnium una libertas » D.I ([10]).

« Iure naturae sunt omnia communia omnibus, quod non solum inter eos servatum creditur de quibus legitur : multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una etc., verum etiam ex praecedenti tempore a philosophis traditum invenitur. Unde apud Platonem illa civitas iustissime ordinata traditur in qua quisque proprios nescit affectus. Iure vero consuetudinis vel constitutionis hoc meum est, illud alterius.

» Unde Augustinus ait supra Johannem : Quo iure defendis villas ecclesiae, divino an humano ? Unde quisque possidet quod possidet ? Nonne iure humano ? Nam iure divino Domini est terra et plenitudo eius, pauperes et divites Deus de uno limo fecit... iure ergo humano dicitur : haec villa mea est...

» Tolle iura imperatoris et quis audet dicere : haec villa mea est, meus est iste servus, haec domus mea est ? » (Init. D. VIII).

C'est donc en vertu d'un droit universel (ius gentium), mais d'invention humaine, que les choses sont appropriées, alors que d'après le droit naturel toutes choses sont communes. Il y a là un problème de conciliation qui donnera naissance, chez les décrétistes d'abord, puis chez les théologiens, à une floraison de distinctions : lois naturelles plus ou moins strictes, certaines impératives, d'autres simplement indicatives, auxquelles il pourra être dérogé dans l'état de nature déchue :

Rufin ([11]) (1157-59 : Summa decretorum des Magister Rufinus éd. Singer, Paderborn, 1902, p. 6) admet « à côté des préceptes, *mandata*, et des défenses proprement dites, *prohibitiones*, des *demonstrationes* qui énoncent ce qui convient, que *scilicet natura non uetat, non precipit, set bona esse ostendit* » ([12]) : « demonstrat quod conuenit, ut omnia in commune habeantur, ut omnium una sit libertas, et huiusmodi » (*Summa*, p. 6).

Simon de Bisiniano (1177-79) : « Si communis omnium una possessio est de iure naturali. Hic opponitur. Ius naturale derogationem uel dispensationem non patitur. Nullum ergo ius contra ipsum potuit habere originem. Nec ergo illud sec. quod dicitur hec uilla mea est,

(10) Au c. VII et sq. du même D. I, le Décret de Gratien reprend à peu près littéralement Isidore de Séville, *Etymologiarum libri XX*, lib. 5, c. 4 (éd. Lindsay, Oxford, 1911, *P.L.*, LXXXII, 199-200) : « Ius naturale est commune omnium nationum et quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habeatur ut viri et feminae coniunctio... communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio eorum quae coelo, terra marique capiuntur... Ius gentium est sedium occupatio... captivitates, servitutes... legatorum non violandorum religio... ». Friedberg, *Corpus iuris canonici, ed. Lipsiensis sec. Pars prior : Decretum Magistri Gratiani*, Leipzig, 1879. Cfr Dom Lottin, *op. cit.*, p. 11.

(11) Rufin le décrétiste, à ne pas confondre avec Rufin d'Aquilée cité plus haut.

(12) Dom Lottin, *op. cit.*, p. 14.

illa tua... Vnde sciendum est quod ius naturale in tribus consistit, scil. in mandatis, prohibitionibus et demonstrationibus. In duobus prioribus dispensari ius naturale non potest; in tertio uero potest. Quod enim omnium communis possessio esset et inconcussa libertas, non precipiebat ius naturale nec prohibebat, sed tantum demonstrabat bonum esse in hoc statu homines manere » (13).

Même distinction chez Sicard de Crémone (après 1179), Joh. Teutonicus, Huguccio Perrare (Somme vers 1188), etc. (14).

De même chez les Victoriens et Alexandre de Halès (15) : « Sec. Isidor. 5 Etymol. habetur quod ius naturale est commune omnium nationum... Hugo in lib. de Sacrament. dicit quod in lege naturali tria sunt, praeceptio, prohibitio, concessio... in 3 autem si in concessione intelligit utile et expediens, hoc modo dictat in natura bene instituta omnia esse communia vel libertatem etc... Quaedam dictat ut expedientia et sic dictat post peccatum aliquod esse proprium, quoniam aliter accideret incommodum propter concupiscentiam hominum in societate humana ».

Le vocabulaire de Guillaume d'Auxerre (16) est plus intéressant : « Hoc igitur omnia esse communia cadit sub demonstrativo quoniam non fuit praeceptum iuris naturalis simpliciter sed tantum secundum quid. Fuit enim praeceptum in statu innocentiae sive in statu naturae bene dispositae. Sed in statu cupiditatis naturae corruptae non est praeceptum nec debet esse. Quoniam si esset, dissolveretur respublica... in solutione : omnia esse communia est iustum et bonum sec. ius naturale. Similiter aliqua esse propria est iustum sec. ius naturale. Sed aliter et aliter, quoniam naturalis ratio dictat quod omnia debent esse communia et *valde appetit et amplectit omnia esse communia...*; aliqua esse propria dictat ratio naturalis *quasi coacta...* Unde aliqua esse propria est de iure naturali quasi *ex permissione* naturae; sed omnia esse communia est de iure naturali quasi *ex beneplacito naturae* ».

Ainsi se fait la conciliation pour ces auteurs et l'ensemble de la tradition scolastique : l'appropriation est une concession à la corruption de la nature « ad rixas et negligentias vitandas ».

Mais l'abondance de la grâce rapproche l'homme de l'état d'innocence « naturae incorruptae » et lui permet de vivre dans la « communio bonorum ». C'est le cas de l'église primitive de Jérusalem. Si la chrétienté n'a pu maintenir ce régime idéal, c'est que le noyau fervent des premiers chrétiens a été dilué par l'afflux des néophytes et, comme un vin dilué par trop d'eau, a perdu la saveur des origines. Seuls

(13) Texte de Bamberg, Staatl. Bibl. Can 38 (D. II. 20), cité d'après Dom Lottin, *op. cit.* Textes inédits, p. 107 sq.
(14) Cfr Dom Lottin, *op. cit.*
(15) *Summa theologiae.* Venet., 1575, pars III, qu. 27 (membr. 4, art. 1 et 3).
(16) *Summa aurea,* Paris, 1500, lib. III, tract. 7, cap. I, fol. 170.

les monastères et communautés religieuses ont pu garder la ferveur première et vivre encore dans la communion des biens.

Pour saint Thomas, l'appropriation s'ajoute à la communion des biens sans la contrarier. La communauté primitive des biens est pure communauté négative. C'est le point de vue qu'il expose dans la IIª IIªᵉ, qu. 66, a. 2, ad 1 : « ad 1. dic. quod communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quod ius naturale dictet omnia esse possidenda communiter, et nihil esse quasi proprium possidendum; sed quia sec. ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum condictum, quod pertinet ad ius positivum, ut supra dict. (qu. 57). Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae ». Il est à remarquer que, dans le corps de la qu. 66, a. 2, saint Thomas n'emploie pas les mots « ex iure naturae » mais simplement *licet* (quantum ad potestatem procurandi et dispensandi habere propria), *debet* (quantum ad usum... habere res ut communes).

L'appropriation est permissive, la mise en commun nécessaire. Cette opposition licet-debet est dans la tradition scolastique, avec sa préférence marquée pour la formule de communauté.

Le problème ainsi posé, nos auteurs devaient aboutir d'eux-mêmes, semble-t-il, à ce que nous indiquerons comme synthèse définitive : communauté et appropriation toutes deux de droit naturel, l'appropriation étant la voie ou l'étape indispensable pour passer de la communauté négative à la communauté positive des biens.

Cette solution est indiquée plus clairement encore dans la distinction aristotélicienne introduite dans la qu. 66, a. 2 : quantum ad potestatem procurandi et dispensandi licitum est ut homo propria possideat — quantum ad usum, non debet homo habere res exteriores ut proprias sed ut communes ut scil. de facili eas communicet.

Distinction que saint Thomas explicite dans l'ad 2 par la comparaison du spectateur qui arrive avant les autres au spectacle : « Dicendum quod ille qui praeveniens ad spectacula prepararet aliis viam non illicite ageret; sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet; et similiter dives...».

Malheureusement ces notions aristotéliciennes, introduites par saint Thomas et si riches de développements possibles, ne sont pas reprises après lui.

Seuls, à notre connaissance, Richard de Mediavilla (17), saint Antonin (18), Bañez (19) mentionnent rapidement et en passant la dis-

(17) *In III Sentent.*, dist. 37, art. 3, qu. 4, Brixiae, 1591, p. 456 : « Unde philosophus 2 polit. cap. I, disputans contra politiam Socratis dicit quod oportet aliquomodo communes esse possessiones, omnino autem proprias, quod parum ultra exponens dicit : quod melius est esse proprias possessiones s. sec. dominium, usu autem facere communes ».

(18) *Summa Theologiae*, pars II, Tit. I, c. 14, Lugduni, 1500.

(19) *Commentaria in IIᵃᵐ IIᵃᵉ Sti Thomae* ne donne à la qu. 66, a. 2, que la *Summa textus* de saint Thomas.

tinction aristotélicienne du « quoad potestatem » et « quoad usum ». Abandonnant les formules d'Aristote et de saint Thomas, la scolastique reprend jusqu'à la fin les distinctions que nous avons vues chez les décrétistes, Alexandre de Halès, Guillaume d'Auxerre, etc. : La communauté des biens est l'état idéal voulu par la nature, l'appropriation est le résultat de la chute et de la corruption de la nature, concession à la faiblesse humaine, faiblesse qui n'est d'ailleurs pas absolument insurmontable.

C'est donc avec faveur que sont accueillies les manifestations de ce qu'on a appelé « le communisme utopique » de la Renaissance, dont les ouvrages les plus célèbres sont la *Citta del Sol* de Campanella, l'*Utopie* de Thomas More. Elles sont l'expression d'un idéal.

Le communisme n'est jugé ni contre nature, ni tout à fait impossible, mais risquant en pratique de provoquer de grands désordres dans la société. C'est un mirage, dangereux peut-être, mais, qui sait! dont la réalisation n'est pas définitivement exclue.

Témoins, Lessius, Molina, Vasquez, etc.

Lessius (20) : « Dico non facta rerum divisione iure naturali. Probatur quia ius naturae neque fecit talem divisionem, cum omnia reliquerit communia... neque natura sec. se ad eam inclinat; non enim illam quaerit nisi in vita civili, ubi vivendum cum aliis et suppositis incommodis ex hominum pravitate provenientibus...

» Dico, haec divisio facta est iure gentium. Hoc non est intelligendum quasi sit praeceptum apud omnes, sed quia commune iudicium est divisionem rerum expedire tum ad pacem, tum ad meliorem administrationem; idque spectata mortalium conditione quae est sui amans et alieni negligens...

» Itaque hoc ius gentium nihil est aliud quam commune hominum iudicium et gentium consensus... et quia haec vitia plerumque in genere humano regnant ideo expedientissimum fuit apud omnes fieri divisionem. Unde sequitur, si in aliquo coetu, dono supernaturali, haec vitia possent tolli, vel comprimi ut non dominentur, ius gentium ibidem non postulare aut magis expedientem censere rerum divisionem sed potius eorum communitatem, qualis erat in statu innocentiae.... Hoc modo fideles, ecclesiae primordiis omnia habuere communia, maxime Ierosolymis et Alexandriae. Idem servatur in monasteriis et coetibus religiosorum ».

Molina (21) : « Petes utrum in ius gentium cadit dispensatio aut abrogatio. Respondetur: Cum sit ius humanum, hominum voluntate introductum, cadere procul dubio... In totum autem vix abrogari posset quod ad ius gentium pertineret. Ratio est, quoniam ad id necessarius esset communis consensus omnium aut fere omnium nationum, qui

(20) Lessius, *Commentaria de iustitia et iure*, lib. 2, cap. 5, dub. 3, Anvers, 1621, p. 42.

(21) Molina, *De iustitia et iure*, tract. I, d. 5, Moguntiae, 1659, p. 14.

difficile haberi potest. Atque quod ad rerum divisionem attinet, si prorsus tolleretur tot inde orirentur mala ut procul dubio culpa esset lethalis eam omnino tollere. *Si tamen tolleretur, non dubito quin factum teneret*; ratio est quoniam, quemadmodum humana voluntas sufficiens causa fuit ad rerum divisionem inducendam, sic quoque sufficiens videtur ad illam tollendam ».

Vasquez ([22]) : « Ego quidem ita distinguerem ius gentium a iure naturali... ut ius naturale sit illud, quo ex principiis naturae optima ratiocinatione colligitur, *non permittens solum sed praecipiens et prohibens*, ita ut sit regula iusti et iniusti, peccati et virtutis, et hoc sive natura sec. se consideretur, sive in communi et civili vita ut inferius ostendemus.

» Ius autem gentium sit solum ius permissionis et utilitatis conveniens naturae humanae consideratae in civili communitati. Quaedam enim hoc modo conveniunt et utilia sunt hominibus in civitate constitutis, quae homini sec. se et solitarie degenti non conveniunt : haec igitur *permissio rei convenientis toti naturae hominis sec. statum civitatis dicitur ius gentium* i.e. *licentia et facultas*.

» Huiusmodi est divisio agrorum quia sine hac civitates recte gubernari esset difficillimum...».

» Ex omnibus quae diximus colligitur qua ratione verum sit iuri gentium posse derogari per ius civile, imo etiam privata authoritate... quia hoc ius nihil praecipit sed solum permittit » ([23]).

Chez ces derniers auteurs et leurs contemporains, l'opposition du *status naturae integrae* et *status naturae corruptae* des premiers scolastiques fait place désormais à l'opposition de l'état de nature (hominis solitarie degentis) et de l'état de société, dans laquelle il entre par un *consensus* ou contrat social créateur du *ius gentium*. Ainsi s'annonce la philosophie du XVIII[e] siècle.

En ce qui concerne notre sujet, les arguments en faveur du droit de propriété restent les mêmes. C'est une institution « conveniens et utilis », vu la paresse et l'égoïsme de la nature humaine déchue et on en reste aux arguments de convenance courants depuis Aristote : sic

---

(22) Vasquez, *In I[am] II[ae] S[ti] Thomae*, Disput. 157, cap. 3, Lugd., Cardon, 1631, t. II, p. 54.

(23) Le texte de Billuart cité supra disait trop exclusivement (cfr Dom Lottin, *op. cit.*, p. 67) : « Ius gentium non est idem cum iure naturali, nec sub illo continetur sed sub positivo quod S[tus] Thomas aperte docet I[a] II[ae], qu. 95. Probatur : ius naturale est absolute et ex natura rei necessarium independenter a consensu hominum : ius positivum e contra. Atqui ius gentium non est absolute et ex natura rei necessarium, sed sec. utilitatem et congruentiam ex hominum beneplacito et consensu introductum... Probatur exemplis ipsarum rerum quae dicuntur iuris gentium ut sunt agrorum divisio et proprietas, servitus captorum in bello, legatorum admissio et securitas etc. Haec enim et alia huiusmodi non sunt absolute et ex natura rei necessaria vitae humanae, sed tanquam utilia dumtaxat et congruentia, ex voluntate hominum introducta, sic ut eadem voluntate possint abrogari... ».

magis sollicitus est unusquisque, sic ordinatius res tractantur et magis pacifice.

L'argument du droit au produit de son travail, dont Locke fera en 1689 ([24]) un argument de droit naturel, argument de bon sens d'ailleurs et qui devait jaillir spontanément dans bien des cerveaux, apparaît au moyen âge dans les écrits politiques et sous la plume des légistes. Il ne parvient pas à s'insérer en philosophie ou théologie.

Il faudra le génie de Locke, le travail intellectuel du XVIII[e] siècle et la Révolution, pour aboutir au triomphe de la tradition légaliste et juridique et de ses formules sur la tradition et les formules des moralistes et des théologiens.

L'argument du droit au produit du travail reste, dans la littérature médiévale, un argument de juriste, affirmation du droit de l'individu sur ses biens en face des prétentions fiscales du pouvoir politique. Aucune philosophie ne vient en faire un argument de droit naturel, capable de décider du problème de structure de la société.

Nous en avons un exemple frappant chez Jean de Paris qui, déterminant les droits de l'individu et du pouvoir politique et ecclésiastique, écrit : « temporalia laïcorum non sunt communitatis sed quilibet est dominus suae rei tamquam per suam industriam acquisitae » ([25]) mais qui, lorsqu'il traite du problème de la communauté ou de l'appropriation des biens, nous renvoie au Décret de Gratien et au schème connu des scolastiques ([26]).

Il y a cependant, à notre connaissance, un théologien dont on pourrait faire un précurseur (quoique presque contemporain) de Locke. C'est Joh. de Lugo, S. J., le futur cardinal, qui, dans son traité *De*

---

(24) *Treatises on civil government.*

(25) Jean de Paris, *De potestate regia et papali,* éd. par Dom J. Leclercq, Paris, Vrin, 1942, c. III, n. 20.

(26) *Ibid.*, c. XIII, 35, p. 212 : « ...ne res humanis usibus necessariae negligerentur si omnibus et singulis essent communes, et si communes essent ex indistincto non servaretur pax de facili inter homines. Unde propter hoc facta est rerum huiusmodi appropriatio per imperatores, ut dicit Augustinus super Iohannem et habetur D. VII, capitulo quo iure : Tolle, inquit iura imperatoris et non potes dicere haec res mea est. De iure enim naturali est una omnium libertas et communis omnium possessio ».

G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque,* Paris, 1946, au t. VI, *L'individualisme ockamiste,* p. 177, fait d'Ockham dans le traité récemment découvert par R. Scholz : *Breviloquium de principatu tyrannico,* le précurseur de Locke : « Ockham souligne avec complaisance deux prérogatives qui lui paraissent inséparables de la personne humaine : la propriété et la liberté... qui constituent ce qu'il appelle : les droits et franchises concédés par Dieu et la nature ». La thèse de M. Lagarde serait intéressante s'il avait pu apporter un texte à l'appui. A défaut de ce texte tout ce que nous avons pu trouver ne nous a montré que le même souci, présent chez Jean de Paris et autres écrivains politiques, de limiter les droits de l'autorité sur les biens des fidèles ou des sujets. En ce qui concerne le problème théorique de la propriété, Ockham reprend à toute occasion le schème bien connu des scolastiques : cfr *Breviloquium,* hrsgb. R. Scholz, Leipzig, Hiersemann, 1944, cap. VII et cap. IX « Dominium proprium non iure divino sed ordinatione humana primo exstitit introductum ».

iustitia et iure (1re éd., Lugd., 1642), énonce de façon prudente la possibilité de soutenir la thèse du droit naturel au produit du travail : « Molina, Joh. Medina et sq. respondent lumen naturae dictare quidem potuisse post lapsum necessariam esse divisionem et obligationem ad illam faciendam; hanc tamen non potuisse fieri ab ipsa natura, sed debuisse intervenire consensum communitatis vel principis habentis potestatem supra omnes... ; putat autem hoc decretum factum fuisse ab Adam et Noe... ; addit : ius naturale obligare quidem ad id quod lumen naturale indicat necessarium moraliter ad finem, non vero ad id quod indicat ut expediens, qualis est rerum divisio.

» Tota haec responsio difficilis est... quod dicebat divisionem non potuisse fieri absque decreto aliquo vel communitatis vel principis durissimum videtur : seclude enim omne decretum et leges ipsius etiam Adami, peto si aliquis propria industria, labore et arte depinxisset pulchram imaginem aut bellam statuam sculpsisset, nonne ipso iure naturae imago vel statua ita fuisset in dominio artificis, ut non nisi furto posset ab ipso invito auferri ? Quis hoc neget ? Item si aliquis propria industria gregem sibi ovium, vel gallinarum procreasset, nonne illa animalia essent iure naturae in eius dominio ? An necessarium fuit peculiare Adae decretum, ut greges pecorum quae Abel pascebat sui essent, vel ut segetes, quas Cain sua cultura colligebat, essent suae ? Ergo ipsum ius naturae ante omnem legem positivam humanam dividere poterat dominia et de facto dividebat » (27).

L'idée était en l'air à l'époque, peut-être en Italie où Lugo écrivait, certainement et surtout en Angleterre où Locke a des précurseurs, les pamphlétaires qui, de leur prison même de Newgate, lançaient leurs libelles contre l'arbitraire des confiscations et les abus de la fiscalité des Stuarts (28).

Mais il faudra Locke pour lui donner forme systématique et doctrinale.

Autant il était normal en effet que cette idée jaillisse spontanément et soit invoquée dans la défense des biens et des droits de l'individu, autant il était difficile qu'elle fût conçue comme principe de droit naturel, systématisée en principe général de structure dans une société médiévale.

Abstraction faite de la contagion, chez les auteurs scolastiques, de l'idéal religieux à la société civile que nous exposerons plus loin (l'idéal de la communauté chrétienne primitive de Jérusalem et du monastère étant présenté comme celui de toute société), la société médiévale rurale ou urbaine est avant tout une société de solidarité.

Le paysan ou manant dans la structure féodale des campagnes,

---

(27) Joh. de Lugo, *De iustitia et iure*, Venet., 1751, t. I. disp. VI, sect. 1.
(28) Cfr Paschal Larkin, *Property in the eighteenth century*, Cork University Press, Longmans Green, 1930.

l'artisan dans la confrérie sont enserrés dans un réseau d'obligations et de droits, de prestations et de contre-prestations qui assurent le sort de chacun des membres de la société, mais non pas à chacun le produit de son travail.

Il n'est pas conseillé à l'homme de s'enrichir par son travail; la richesse n'est jamais conçue par les médiévaux comme le fruit du travail, la juste rémunération du labeur. C'est qu'elle est normalement dans cette société le résultat d'une situation juridique que l'individu trouve donnée à sa naissance. La richesse est le bien du pauvre : « Cur tu abundes, ille vero esurit, nisi ut tua abundantia illius inopiam sublevaris ». Mais s'il n'est pas conseillé de s'enrichir, le riche a le droit, avant son devoir d'aumône, de garder le rang qu'il a reçu dans la société. C'est le mérite de la thèse de Larkin (*op. cit.*) de montrer que la théorie de Locke est née à la fois d'une nouvelle situation sociale en Angleterre et du conflit de taxation que les nouvelles classes sociales doivent soutenir avec les Stuarts.

L'Angleterre aux XVI[e] et XVII[e] siècles a subi de profondes transformations sociales. Les structures féodales ont disparu des campagnes, où le manant corvéable est remplacé par un fermier tenu à une rente. Dans les villes s'est formée toute une nouvelle bourgeoisie industrielle et commerçante, encouragée par les Tudors, qui doit sa richesse à son esprit d'entreprise, à son initiative et à son travail.

Sans doute en Italie pareille bourgeoisie est née plus tôt encore. Mais là le pouvoir lui vient naturellement sans conflit. Il manque deux éléments qui auront leur influence dans la formulation de la nouvelle théorie en Angleterre : le conflit avec la fiscalité exaspérante des Stuarts, qui succédera à l'administration discrète et prudente des Tudors, conflit au cours duquel on cherchera à baser ses droits sur des théories; enfin l'esprit protestant d'individualisme qui inspirera la philosophie nouvelle.

Le *Treatise on civil Government* de Locke, composé d'ailleurs pendant l'exil en Hollande, apparaît, à peine les Stuarts renversés (1689). Il représente les idées pour lesquelles on a combattu et triomphé et connaît un grand succès ([29]).

Très vite cependant il se trouve des penseurs pour saisir et démasquer la faiblesse radicale de l'argument de Locke, basant la propriété sur le droit au produit du travail.

Dans les cours qu'il donne à Cambridge, Thomas Rutherforth soumet la théorie de Locke à une critique, à notre avis définitive, qu'il

---

(29) Bien des auteurs reprennent ses idées, cfr Larkin, *op. cit.*, p. 90, entre autres un contemporain, William Wollaston (1659-1724), qui leur donne un tour proche de certains auteurs actuels : « Every man has in himself a principle of individuation which distinguishes and separates him from all other men in such a manner as may render him and them capable of distinct properties in things ».

publiera en 1754 dans ses *Institutes of Natural Law* (30). On ne tarde pas à remarquer aussi les contradictions dans l'attitude et les écrits de Locke, qui croit par son argument justifier toutes les formes de propriété existant en Angleterre et se montre particulièrement sympathique aux grands propriétaires fonciers, parmi lesquels il compte de nombreux amis. Or c'est bien là une forme de propriété qui n'est pas le résultat du travail, mais qui permet au contraire de prélever sur le travail d'autrui.

Réfutations et critiques n'empêchent pas ses idées de se répandre. Nous les retrouvons au XVIII[e] siècle sur le continent, en France chez les disciples des physiocrates et dans les milieux des encyclopédistes, alors que la scolastique maintient l'enseignement traditionnel des vieilles formules (de la *communio bonorum* de droit naturel) dans les formes les plus stéréotypées et les plus éloignées des courants novateurs de l'époque.

Les formules de saint Thomas ou de Lugo, toutes prêtes à être développées et enrichies dans le sens d'un rapprochement avec les idées nouvelles, ne sont ni utilisées ni même reprises, tandis qu'Isidore de Séville et les auteurs anciens font toujours autorité (31).

Avec l'argument de Locke s'introduit progressivement, dans la philosophie politique et sociale du XVIII[e] siècle, un argument, connexe sans doute, qui en est en quelque sorte un développement, mais absolument étranger celui-ci à la pensée médiévale et scolastique : c'est le droit de l'homme à se créer son destin par son travail et son initiative, ou, comme il sera énoncé plus prosaïquement par la suite, le droit de prévoir ses besoins et d'y pourvoir par son travail, et d'une manière stable par son corollaire : la propriété.

Il y a, à l'aube de la révolution industrielle, une exaltation de l'esprit de découverte et de création individuelle qui bouleverse les perspectives médiévales. On pressent, dans tous les domaines de la pensée

(30) « A man's labour may mean either the personal act of working, or the effect which is produced by that act. In the first sense, it must be allowed that a man's labour is properly his own;... but it does not follow that the effect of his labouring is properly his own. To prove that, one would have to show that the materials worked on belonged exclusively to the individual and that cannot be unless others have agreed to separate ownership. To prove that even in a « state of nature » a man had a right to the effects of his labour it would be necessary to show that the labour of one man can overrule or set aside the right of others ». *Institutes of Natural Law*, American ed., 1833, p. 26, cité par Larkin, *op. cit.*, p. 102.

(31) Cfr Laymann, *Theologia Moralis*, fréquemment réimprimé au XVIII[e] siècle, notamment dans le *Cursus Wirceburgensis* : « Ut Isidorus testatur... et S[tus] Thomas, II[a] II[ae], qu. 66, a.2, iure naturali ac primaevo, communis erat rerum possessio atque dominium... atque per se decens et ad humani generis dignitatem ac magnificentiam magis pertinens est, ut huius mundi bona communiter possideantur. Verum in statu naturae lapsae... ». Laymann, *Theologia Moralis*, Wirceburgi, 1748, lib. III, tract. I, cap. 5, qu. 3. Salmanticenses, *Cursus Theologiae Moralis*, Venetiis, Pezzana, 1734, tract. XII, *De iust. et iure*, caput 2, punct. 1 : « Igitur hanc rerum divisionem nec a iure divino, nec a iure naturali introductam fuisse asserimus, etc. ».

comme de l'industrie, des conquêtes possibles, des progrès à accomplir; ces conquêtes, seuls l'initiative et l'effort individuel sont capables de les réaliser : il faut seulement les libérer des cadres sociaux qui les gênent, des contraintes et règlements vexatoires d'un vieil édifice social. Il suffit d'affranchir les initiatives individuelles pour que toutes les conquêtes, tous les progrès soient possibles.

Mandeville pousse à l'extrême, et illustre dans sa « Fable des abeilles » (1714), l'idée, courante alors, que l'individu, en cherchant son bien propre, aboutit au bien de tous et que des vices mêmes de chacun doit résulter le bonheur de l'ensemble : le jour où les abeilles se mêlent d'être vertueuses, la ruche est ruinée et ne retrouvera sa prospérité que quand chacun reprendra ses vices.

La philosophie du progrès est liée à une philosophie individualiste. C'est en poursuivant son avantage personnel, la richesse et le luxe, que l'activité individuelle rapporte à la Société.

Ce que le riche possède, ce n'est plus, comme pour les médiévaux, un surplus qu'il détient au nom des pauvres et qu'il leur doit : « Cur tu abundes, ille vero esurit, nisi ut tua abundantia, illius inopiam sublevaris ». C'est le fruit légitimement sien de son activité et de son travail.

La pauvreté du pauvre témoigne de sa paresse ou de son ivrognerie ou de celle de ses ascendants. Il est juste que l'on jouisse de ses efforts et que l'autre soit puni de sa négligence.

Il faut réserver le droit de vote aux possédants comme à la « sanior pars communitatis »; l'accorder aux non-possédants, qui donnent du fait même une preuve de leur incapacité, serait mettre en danger la chose publique.

Riches et pauvres sont fourmis et cigales et les riches peuvent légitimement entamer avec les pauvres le dialogue de la fable.

Rarement philosophie pourra aussi rapidement façonner législations et sociétés.

Elle s'inscrira, au XVIII[e] siècle même, dans une série de constitutions et de déclarations des droits de l'homme qui en forment le préambule ([32]). Le droit de propriété, ainsi proclamé droit sacré par le législateur, va enfin définitivement être reconnu droit naturel par le moraliste chrétien.

---

(32) Cfr Aulard et Mirkine-Guetzevitch, *Les déclarations des droits de l'homme*, Paris, Payot, 1929.

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen adoptée par l'assemblée nationale constituante, le 26 août 1789 : art. 2 « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ». Déclaration des droits de l'homme et du citoyen votée par la convention nationale, le 23 juin 1793 : « Le peuple Français, convaincu que l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes des malheurs du monde a résolu d'exposer dans une déclaration solennelle ces droits sacrés et inaliénables... art. 1. Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles. Art. 2. Ces droits sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété.

La révolution française, qui proclame le nouveau principe dans sa législation, bouleverse en Europe monastères et séminaires.

Lorsqu'après la tempête l'enseignement ecclésiastique se remet en marche à tâtons, on constate que les formules répétées pendant dix siècles ont été oubliées; la scolastique, qui a cessé d'être une tradition vivante, doit être progressivement redécouverte et ressuscitée. Le premier après la tourmente de la révolution, le Père Taparelli d'Azeglio, suivi bientôt de son confrère Liberatore, compose un traité catholique de droit naturel ([33]) et fait entrer définitivement dans la doctrine la thèse de la propriété de droit naturel, avec les deux arguments devenus courants :

— prévoyant, l'homme doit pourvoir à sa conservation, non seulement dans l'usage présent des choses mais dans le futur, et doit donc pouvoir s'en assurer possession stable;

— industrieux, il a le droit au produit de son travail, qui est comme le prolongement de sa personne; ce qui entraîne même la propriété des biens-fonds; car « qu'est-ce que la terre sans les travaux d'amendement, de drainage, les puits, les rigoles ? »...

« Le travail assidu de l'homme, son industrie, ses soins, ses fatigues, l'homme confie tout cela à la terre qu'il cultive; c'est par là

(33) Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale appogiatto sul fatto*, Palerme, Muratori, 1840; les réimpressions se succèdent aussitôt à Naples, Livourne, Rome, et les traductions : française du P. Onclair, Casterman, Tournai, 1857; de l'abbé Ozanam, 1863; allemande : Ratisbonne, 1845; espagnole: Orty y Lara, Madrid, 1866. Liberatore: *Ethicae et iuris naturae elementa*, Neapoli, 1846. Il se peut que nous trouvions déjà la thèse chez l'un ou l'autre abbé philosophe du XVIII[e] siècle, à l'influence superficielle et éphémère. Il reste certain qu'avec Taparelli la thèse de la propriété de droit naturel fait son entrée solennelle et définitive dans la littérature néo-scolastique et dans l'enseignement catholique. Ses lettres au Père Général Beckx témoignent qu'il ne se connaît aucun devancier et n'a sous la main, pour l'inspirer, que les manuels non-catholiques de l'époque; il n'a connu la scolastique qu'assez tard et mal et semble être resté toujours dans l'ignorance de la tradition scolastique en matière de droit naturel. Par contre il a été, pour les milieux catholiques, l'initiateur au succès immédiat et fulgurant qui leur donne une philosophie politique et sociale, et dont l'œuvre comme en témoigne la série des rééditions et traductions se répand dans toute l'Europe et inspire par la suite toute la littérature catholique sur le sujet. « Je fus élevé dans les doctrines modernes : Soave, Genovesi, Storchenau, Sarti et autres du même genre, tels sont les manuels dans lesquels j'étudiais » (*Lettre au P. Beckx*, citée par R. Jacquin : *Taparelli*, Paris, Lethielleux, 1934) : « Le *Saggio* n'est le fruit ni d'études approfondies ni de beaucoup de lectures. Jusqu'à 50 ans je n'avais jamais songé à être professeur ni écrivain. Arrivé à cet âge, je fus envoyé en Sicile pour enseigner le droit naturel et on me mit entre les mains ce tristissimo Burlamaqui mal corrigé par un adorateur du pouvoir civil. Ainsi pendant la première année, je ne fis que corriger Burlamaqui. L'année suivante, je fis observer à mes supérieurs qu'enseigner de cette façon était trahir les jeunes gens plutôt que les instruire. Ils me répondirent d'écrire moi-même mon cours. Ainsi naquit le *Saggio*, qui dans sa forme même se montre improvisé » (Id., *ibidem*, p. 169). Dans une autre lettre au P. Beckx il dit du *Saggio* : « Je l'ai écrit principalement pour enlever des mains des jeunes gens, si Dieu m'aide, Burlamaqui, Romagnosi, Bentham et autres poisons semblables » (*ibid.*, p. 168).

qu'il acquiert sur elle un droit incontestable, un droit permanent, et ce droit n'est qu'une conséquence de sa nature » (34). Taparelli, pas plus que Liberatore, ne semble avoir soupçonné les positions scolastiques.

Quand Taparelli s'en prend à la théorie de Montesquieu que : « Les hommes ont renoncé à la communauté des biens pour vivre sous les lois civiles » (35), il n'y reconnaît pas la formule de Vasquez et de nombreux scolastiques contemporains. Quand Liberatore (36) s'en prend aux protestants, Heineccius, Grotius et Puffendorf, il ne semble pas se douter que c'est aux formules les plus traditionnelles de la scolastique qu'il s'attaque. Comme nous pouvons nous en rendre compte par ses lettres, Taparelli a été novateur sans vouloir consciemment modifier la tradition, mais en appliquant simplement un bon sens chrétien dégagé de toute tradition à la philosophie moderne de son époque; il dégage ainsi de l'héritage du XVIII^e^ siècle (où il ne reconnaît même plus les éléments d'origine scolastique) ce qui, à son jugement, est assimilable par un enseignement chrétien.

Sa thèse de la propriété de droit naturel, consacrée par les encycliques, fait désormais partie de la doctrine.

Ses arguments, par contre, souvent repris au XIX^e^ siècle ne paraissent plus satisfaisants.

La très abondante littérature catholique sur ce sujet est visiblement à la recherche d'autres arguments, sans avoir pu encore en produire de décisif, capable d'emporter toutes les adhésions (37). Déjà, en ef-

(34) Taparelli, *op. cit.*, éd. Tournai, 1857, liv. II, c. 4, p. 229.

(35) *Ibid.*, t. I, p. 227.

(36) Liberatore, *Ethicae et iuris naturae elementa*, Naples, 1851, p. 64 : « Heineccius, Grotium et Puffendorfium secutus, existimavit ex intentione conditoris omnia in negativa quadam communione posita esse... Sed cum leges divinae affirmativae exceptionem ob necessitatem admitterent, hinc factum esse ut eiusmodi conditoris constitutio ab hominibus immutaretur... Hinc a primitiva illa rerum communione homines recesserunt divisione et dominiis invectis ». Liberatore eût mieux fait d'écrire « Heineccius, traditionem scolasticam sicut Grotius et Puffendorf secutus... ».

(37) Les PP. Castelein et Valensin ont voulu donner une tournure quasi métaphysique à l'ancien argument de l'homme prévoyant et pourvoyant à ses besoins personnels. Sic Castelein : « L'homme est un être personnel, c'est-à-dire un être intelligent et libre, maître de lui et ayant une fin en Dieu, dont il n'est responsable d'une manière absolue que devant Dieu. Il suit de là qu'il ne dépend dans l'ordre de sa fin que de Dieu seul. Ayant le devoir absolu de tendre à sa fin, il a le droit absolu d'approprier à cette fin les biens dont Dieu a manifestement fait les moyens pour atteindre cette fin » (Castelein, *Socialisme et droit de propriété*, Bruxelles, 1896, p. 512). Valensin : « La nature exige que l'homme, devenant, sous la direction de la loi éternelle et sous le gouvernement universel de la providence divine, sa propre loi et pour ainsi dire sa providence, choisisse les choses qu'il estime les plus aptes à pourvoir à ses besoins non seulement présents mais futurs, et que, non satisfait d'étendre sa souveraineté sur les produits de la terre qu'il peut consommer de suite, il puisse encore étendre sa souveraineté sur la terre elle-même, qu'il prévoit devoir être pourvoyeuse de l'avenir » (Valensin, *Droit naturel*, Paris, Spes, 1925). Ces formules prouvent à la fois trop et trop peu et peuvent tout aussi **bien renverser la thèse qu'elles prétendent défendre : s'agit-il d'un droit don-**

fet, Thomas Rutherforth avait mis en évidence la faiblesse interne de l'argument de Locke. Cet argument, comme il le montre bien, suppose résolu le problème de structure et ne peut en décider. Ce n'est que celui-ci résolu en faveur de la propriété que ce principe, comme le principe connexe du droit de l'homme à prévoir et pourvoir à ses besoins, peut devenir d'une application intéressante; et cela seulement à certains stades de l'évolution économique et sociale, comme base de répartition des biens ou de détermination de l'étendue des propriétés.

Ces principes donnent en effet une base de répartition idéale des propriétés à un stade agricole encore primitif ou, au point de vue industriel, à un stade artisanal, cela dans une société très simple, sans superstructure hiérarchique compliquée, sans édifice de classe.

Ainsi ces principes s'appliquent assez bien à première vue à certaines communautés agricoles d'Afrique ou de Mélanésie, qui laissent à chacun autant de terre qu'il en peut cultiver et autant qu'il en requiert pour assurer ses besoins et ceux de sa famille. Ils ne s'appliquent déjà plus dans une société polynésienne ou une autre société africaine, pourtant au même stade économique, mais beaucoup plus

---

né à chacun de choisir les choses qu'il estime les plus aptes... c'est remettre perpétuellement en question toute propriété. M. le chan. J. Leclercq dans un ouvrage récent (*Leçons de droit naturel*, Namur, Wesmael-Charlier, 1937, vol. IV, p. 81-170) reprend l'argument du droit au produit du travail : « Les philosophies antérieures au XVII[e] siècle se mettent au point de vue des avantages sociaux de la propriété (p. 91)... Locke corrige l'opinion traditionnelle (p. 103) qui tire la propriété de l'occupation et la fonde sur le travail. Un demi-siècle auparavant, Grotius, résumant la tradition, faisait résulter la propriété d'un certain accord entre les hommes, se manifestant explicitement par un partage, ou tacitement par occupation... Pour établir (p. 113) la doctrine du droit de propriété, il faut donc, joignant les deux aspects de la propriété, partir de la communauté de nature des ressources naturelles... ensuite vient le droit de l'homme au fruit de son travail : Lorsque l'activité de l'homme a transformé un objet au point de lui conférer une utilité qu'il n'avait pas par lui-même, l'homme a le droit de *bénéficier de son travail*. C'est de ce droit-là qu'on parle lorsqu'on dit que la propriété est de droit naturel. En troisième lieu, vient l'aménagement des biens naturels en vue d'en obtenir le meilleur rendement : ici se place la propriété privée dont parlaient les philosophes anciens, répartition des biens naturels entre les particuliers » celle-ci n'est plus de droit naturel mais de convention entre les hommes. En mettant prudemment « droit de bénéficier de son travail » M. Leclercq évite les objections décisives contre l'argument habituel mais pour aboutir à une formule que tous (même les communistes) seront prêts à signer, et en laissant la question ouverte : n'y a-t-il qu'un droit naturel à un salaire et à des biens de consommation qu'aucun régime ne contestera au travailleur, ou peut-on aboutir au droit naturel à la propriété de biens stables et d'instruments de production ? M. Leclercq croit devoir écrire (p. 107) : « Il a fallu un demi-siècle depuis l'encyclique *Rerum novarum* pour que nous arrivions enfin actuellement à posséder une doctrine à peu près complète de la propriété ». Cette remarque a heureusement disparu de l'édition de 1946. Nous croyons devoir dire qu'à l'encontre du droit naturel au produit du travail, c'est la propriété basée sur l'occupation, selon la conception scolastique, qui est de droit naturel et que vers cette formule convergent et en elle se concilient la tradition scolastique et la philosophie de Locke et du XVIII[e] siècle.

hiérarchisée, où des classes gouvernantes et militaires ne voient leur existence assurée, ainsi que leurs services, que par un droit au produit du travail d'autrui.

Quand on y regarde de près on s'aperçoit que, même dans les cas les plus favorables, ces principes ne s'appliquent que très imparfaitement dans les communautés agricoles d'abord citées : la maison par exemple où s'établira un nouveau marié et qui sera sa propriété sera l'œuvre d'un travail collectif, et réciproquement il sera fait appel à son travail pour établir un nouveau ménage.

En réalité, ces principes qui, à l'énoncé, paraissent répondre de façon harmonieuse aux exigences de la nature humaine ne peuvent s'appliquer que partiellement, même dans les sociétés à l'état social et économique le plus rudimentaire, où l'homme taille lui-même son arc, sa flèche ou sa lance. Nous avons vu que ces principes étaient tout à fait étrangers à l'organisation et à l'esprit de la société médiévale, qui ne songeait pas à assurer à chacun le produit de son travail, mais s'efforçait d'assurer et de pourvoir, par le produit du travail de tous, au sort de chacun dans une hiérarchie sociale complexe.

En réalité, dès qu'une société prend forme, nous voyons à l'œuvre ce principe que l'homme travaille à satisfaire les besoins d'autrui, comme il voit les siens satisfaits par le travail d'autrui; le principe d'autonomie individuelle ne trouvant qu'une application limitée.

Le XVIII[e] siècle, à l'aube de la révolution industrielle, exaltant l'esprit d'initiative et d'entreprise personnelle, où il découvrait la source de tout progrès, a cru pouvoir proclamer des principes d'individualisme absolu, et confier tout le sort de la société à l'initiative individuelle libérée de toute entrave sociale; il l'a fait, on l'a souvent remarqué, avec une inconséquence complète dans l'application pratique, consacrant, au nom du droit au produit du travail, toutes les formes de propriété (celles même qui ne se présentaient que comme prélèvement), les affranchissant des charges et contre-prestations, dont la société médiévale les avait grevées, et livrant par là la masse des non-possédants à la merci des possédants.

L'essor économique, ainsi permis et stimulé, a contribué à créer une société, où ces principes même font plus que jamais figure d'archaïsme, où les liens de solidarité sont plus étroits, plus enchevêtrés, plus complexes que jamais.

Comment parler encore du droit au fruit de son travail dans une société industrielle où le travail de chacun ne prend de valeur que dans un flot de collaborations, au sein desquelles il se perd ? Que serait cet effort individuel sans les multiples collaborations dans l'appareil compliqué de la société industrielle, sans les multiplicateurs de cet effort que sont les machines et inventions de toute sorte, que l'homme hérite de ses devanciers au sein de la société ? Comment déterminer les droits du directeur, des ingénieurs, contremaîtres, ou-

vriers, veilleurs de nuit, sur le produit de l'usine et quel intérêt auraient-ils à garder une part de propriété dans la locomotive ou le tank qui en sort ?

Nous ne pouvons donc plus parler que d'un droit de rémunération du travail dans l'œuvre collective, et nous n'avons pas établi par conséquent un droit de propriété proprement dit, c'est-à-dire un droit de propriété stable.

Il en va de même de l'argument basé sur le droit individuel de prévoir et pourvoir à ses besoins. Ces fonctions de prévoyance, objectera-t-on, l'individu ne peut les exercer, dans la société actuelle, que dans une mesure très limitée ; la collectivité seule est à même de prévoir : les prix comme l'épargne sont à la merci d'événements qu'elle seule est en mesure de prévoir et d'influencer. Faut-il alors maintenir un droit naturel à exercer une fonction incomplète et imparfaite, une certaine mesure de prévoyance, un fragment de fonction ?

Cet argument, dans une société où il est question de plus en plus de prévoyance sociale, de sécurité sociale, ne prend-il pas aussi l'allure d'un archaïsme ? Bref, ces deux arguments du droit au fruit du travail et du droit de prévoir et pourvoir à ses besoins n'ont jamais pu être que des principes de valeur et d'application très limitée et ne sont certainement pas des principes déterminants de structure.

*
* *

La thèse s'est donc imposée malgré la faiblesse des arguments, faiblesse perçue dès l'origine comme elle l'est aujourd'hui. Et elle s'est imposée en contradiction flagrante avec les principes contenus dans les arguments. On a noté déjà plus d'une fois l'incohérence entre la théorie de Locke et son attitude pratique.

C'est que la thèse tire sa force d'ailleurs : elle est l'expression d'une foi en une vérité fondamentale, que la philosophie sociale du XVII[e] et du XVIII[e] siècles a conscience de découvrir et d'appliquer, vérité qu'elle est capable d'appliquer en pratique, comme cela arrive souvent, sans pouvoir pour autant en donner un bon énoncé théorique.

Cette vérité fondamentale, nous allons essayer de la dégager et de la définir. Ce qu'elle a d'éternel nous appartient et, sans rien contredire, ne pourra que s'adapter harmonieusement aux éléments de pérennité de la tradition antérieure. Cette vérité, dans la sphère de la pensée comme dans celle des activités économiques, est *celle de la valeur éminente de la saisie individuelle*, du domaine individuel sur la nature, ou inversement l'imperfection du domaine collectif ou de la saisie collective de l'univers. Il y a là, croyons-nous, une vérité définitive. L'histoire humaine, dont les perspectives nous sont mieux connues qu'aux penseurs du XVIII[e] siècle, vient en témoigner : *il n'y a pas et il n'y a pu y avoir de saisie collective de l'univers*, du moins ni saisie

parfaite, ni saisie progressive. De cette saisie progressive seul l'individu est éminemment capable.

Nous parlons ici en même temps de saisie-mise en valeur et de saisie-domaine. On verra en effet que le domaine individuel est lié, dans une certaine mesure en tout cas, à la saisie utile, progressiste des biens terrestres.

En fait, c'est la saisie individuelle de la nature qui, au cours de l'histoire, a conduit la civilisation de progrès en progrès. La saisie collective de la société primitive, où le territoire et ce qu'il porte, à quelques exceptions près, est encore propriété collective, est si inchoative qu'elle en mérite à peine le nom : l'homme vivant, au stade de la cueillette et de la chasse, doit se contenter de ce que la nature lui offre sans pouvoir rien lui arracher; il n'est pas devenu son maître.

A mesure qu'une entreprise s'exerce, que l'homme passe du stade de la simple cueillette à celui de l'élevage, de l'agriculture, puis de l'industrie, nous voyons s'affirmer davantage la saisie individuelle : emprise et appropriation se développent de pair. La collectivité, incapable de saisie et de domaine progressif, n'abandonne pas (pour abandonner il faut posséder), mais reconnaît tacitement le domaine qui s'exerce.

Comme le constate l'histoire, le développement de la société et de la civilisation est le fait, non d'initiatives collectives, mais, de plus en plus, d'initiatives individuelles, qui approfondissent et accroissent le domaine de l'homme sur la nature, rejetant dans le passé le maigre bagage collectif de philosophie populaire, de science et de littérature folklorique. C'est conquise par l'individu que la nature entre par lui dans le domaine collectif; la collectivité, la société est l'héritière des individus, et la civilisation, le don que lui font les initiatives individuelles.

Qu'est-ce au fond qu'une civilisation comme la nôtre ? Ce n'est pas une conquête collective et homogène, mais un énorme ensemble et l'héritage le plus disparate d'efforts et de créations individuelles, où le hasard de tel ou tel génie individuel pousse le domaine humain infiniment plus loin dans une branche que dans les autres, lançant, si l'on peut dire, des tentacules de longueurs très inégales à la conquête de l'univers.

Alors que savoir et folklore primitif sont souvent collectifs et anonymes, notre littérature a un nom fixé sur chaque œuvre et la science moderne un nom attaché au moindre de ses pas; son développement est tel qu'elle ne peut être participée par tous dans toutes ses branches.

A dessein, pour mettre en valeur ce qu'il y a de vrai dans le principe qui inspire la philosophie individualiste du XVIII[e] siècle, nous donnons ce schéma évolutif un peu sommaire et rapide. Il faudrait bien des retouches pour le mettre en harmonie avec les données bien

plus complexes de l'ethnologie. S'il est vrai que la société a progressé dans la mesure où elle libérait l'individu, c'est dans les derniers siècles, à partir de cette philosophie du XVIII[e] siècle, que cette vérité s'est vérifiée. Nous voudrions ici remettre en lumière une notion essentielle pour les scolastiques dans la question de la propriété, notion complètement abandonnée après eux, à tort croyons-nous, car elle peut encore éclairer les faits.

Il s'agit de la distinction du *status naturae integrae*, où toutes choses devaient être communes, et du *status naturae lapsae*, où, l'homme corrompu étant devenu égoïste et paresseux, l'appropriation est devenue pratiquement (et non strictement pour les scolastiques) nécessaire.

Ne faut-il pas, au lieu de l'accident de simple corruption morale, mettre en lumière dans la chute quelque chose de beaucoup plus profond : la rupture du domaine de l'homme sur l'univers, domaine qui ne peut plus désormais être restauré par une initiative collective, rupture de domaine qui s'accompagne d'une rupture de solidarité ?

La communauté, qui n'a pas domaine sur la nature, n'en a pas davantage sur les activités de ses membres qu'elle ne peut diriger. Il y a donc quelque chose de plus profond que cette corruption morale, qui, selon les scolastiques, rend l'homme « intentus ad propria, negligens communia » et par là désireux de propriété ; il y a la conscience que toute initiative collective, toute directive de la collectivité est imparfaite et inefficace et que l'homme doit être laissé à son initiative et autonomie pour établir plein domaine sur la nature.

Les possibilités de communion et d'initiative collective données immédiatement à l'homme ne sont-elles pas d'ailleurs très limitées ? Ne nous trouvons-nous pas dès les origines, non devant *une* collectivité humaine, mais devant une multiplicité de communautés fragmentaires, basées sur les liens du sang (clans, tribus) et au sein desquelles l'unité de communion économique se réduit encore bien souvent à la famille individuelle ?

Ce n'est qu'au terme d'une longue histoire et de longs efforts que des collectivités plus vastes et plus complexes parviennent à s'édifier, et cela sous la forme de communautés politiques, c'est-à-dire ne mettant en commun que des intérêts limités, ce qu'on appelle les intérêts supérieurs : ordre, défense commune et donc un nombre d'initiatives très limité.

Ce n'est qu'exceptionnellement, par des moyens violents et dans l'instabilité, que cette communauté politique peut tenter d'imposer son plein domaine et refuser de se dessaisir d'une part d'initiative (surtout économique) au profit de communautés plus réduites, clans ou familles.

Il y a donc un schème d'évolution plus complexe que ne l'imaginait l'individualisme du XVIII[e] siècle : il n'y a pas d'abord une saisie

collective, d'où se dégagerait, pour la remplacer, une saisie individuelle, mais bien plus une saisie individuelle parvenant à s'exercer de mieux en mieux au sein d'une communion elle-même en progrès.

Il n'en reste pas moins vrai qu'il n'y a, à chaque étape, qu'une capacité de saisie ou d'occupation très imparfaite dans la collectivité et que seule la saisie individuelle vient établir pleine mise en valeur, pleine occupation.

Or cette occupation individuelle doit être comprise, dans une certaine mesure en tout cas, comme fondant un droit au domaine individuel. En effet, la rupture de la solidarité humaine ne permet plus d'escompter une communauté de biens tellement parfaite, qu'elle assure la saisie intimement individuelle qui est désormais à la base de toute utilisation fructueuse, progressive de l'univers.

La conscience qu'a l'homme universellement de la nécessité de son autonomie vis-à-vis d'autrui pour établir plein domaine sur la nature est donc parfaitement justifiée. Le vrai fondement du domaine individuel n'est pas le développement ou la finalité de la personne humaine, ni son droit au fruit du travail, ni non plus le fait qu'il est égoïste et paresseux sans le secours de l'intérêt, mais bien le manque de solidarité humaine, qui désormais ne permet plus la mise en valeur, l'occupation du monde sinon grâce à la saisie-domaine individuelle.

S'il en est bien ainsi, l'ancienne synthèse scolastique vient encadrer solidement la nouvelle thèse de la propriété de droit naturel. De même que le mode primordial d'acquisition de la propriété est l'occupation ([38]) ou saisie, la capacité d'occupation en est le titre : elle ne réside pleinement que dans l'individu.

(38) L'occupation ou saisie est une réalité juridique qui naît et s'affirme essentiellement dans la conscience humaine : affirmation de domaine exclusif de la part de l'individu ou groupe propriétaire et reconnaissance concomitante de la part de la société. Aucun acte extérieur n'est essentiel. Suivant les conceptions de Grotius, Puffendorf et des scolastiques, elle naît par partage ou *consensus communitatis*, c'est-à-dire que l'initiative vient soit de la société soit de celui qui affirme un domaine, initiative reconnue alors par la société. A tort, croyons-nous, on a voulu y ajouter de nos jours la connotation « signata » (occupatio signata), laquelle rappelle trop le champ marqué de bornes ou les formes civilisées d'enregistrement.

Depuis les recherches de Speck, l'appropriation s'est révélée bien plus constante et plus précise qu'on ne le soupçonnait, même dans les sociétés à l'économie très primitive : sociétés vivant de la chasse ou de la cueillette, ou pasteurs nomades, où notre ignorance seule nous laissait croire à des droits collectifs : nous y trouvons territoires de chasse répartis et délimités, propriétés de familles ou groupes de chasse, territoires dont les limites, marquées parfois d'un bouquet d'arbres, d'un buisson, le plus souvent de repères topographiques insignifiants pour l'européen, sont connues et reconnues de tous. C'est le cas des Bushmen, où même les sources sont propriétés de familles. Là où nous ne voyons qu'un désert uniforme, il y a pour l'indigène toute une géographie juridique, dont le détail est dans toutes les têtes. De même le pasteur n'est pour l'observateur superficiel que l'homme qui erre avec ses troupeaux. Il est en réalité un homme qui se rend à des paturages saisonniers très précis et délimités par des itinéraires rigoureux et qui ne peut s'en écarter qu'après négociations et paiement de droit de passage au propriétaire et dont la situation juridique est souvent complexe. Cfr Herskovits, *The economic life of primitive people*, New York, Knopf, 1940, ch. XII, p. 291.

Partons de la donnée initiale incontestée, commune aux scolastiques et aux modernes : la communauté négative des biens à l'origine ; les ressources de la nature sont offertes indifféremment à tous, destinées à tous. Mais ainsi offertes, elles sont encore hors du domaine de l'homme ; elles doivent être par lui saisies, réintégrées à ce domaine, fonction dont l'individu est éminemment capable.

Nous pouvons donc remplacer dans la fameuse argumentation de la IIª IIæ, q. 66, art. 2, les arguments de convenance par des arguments de nécessité : Quant au pouvoir d'acquérir et d'administrer, il est nécessaire de droit naturel que l'individu possède des choses en propre, parce que c'est ainsi seulement qu'est restauré et affermi le légitime domaine de l'homme sur la nature, qu'on remédie à l'incurable incapacité d'occupation de la collectivité et que l'on arrive enfin à la communauté des biens quant à l'usage.

Toute la tradition scolastique converge en effet, comme nous le disions, vers cette solution qu'appropriation et communauté des biens sont toutes deux de droit naturel « sed aliter et aliter » : l'appropriation étant le moyen de passer de la communauté négative à la communauté positive des biens. Ce qui est la pensée de saint Thomas dans l'ad 2 (qu. 66, a. 2) : « Dicendum quod ille qui praeveniens ad spectacula praepararet aliis viam, non illicite ageret ; sed ex hoc illicite agit quod alios prohibet ; et similiter dives non illicite agit, si praeoccupans possessionem rei, quae a principio erat communis (39), aliis etiam communicet ; peccat autem, si alios ab usu illius rei indiscrete prohibeat ». L'effet premier de la saisie ou occupation et de tout travail subséquent est en effet de restituer au domaine de l'homme, et par là de l'humanité dont il est membre, une nature étrangère.

En ce sens, on peut dire — et ceci nous fait avancer vers un complément important de notre thèse — que, du fait même de la saisie-appropriation, un premier pas est fait vers la mise en commun : ce que la société (puisque tout homme vit en société) possède dans un de ses membres est, d'une certaine manière, encore imparfaite et inchoative peut-être, possédé par elle. A partir de la saisie-appropriation, se pose le problème ultérieur de la communion ou communication des biens.

L'initiative dans la saisie a comme corrollaire le droit de garder l'initiative dans la communication des biens : l'individu, agent éminent de saisie, reste l'initiateur par excellence de la mise en commun : seul peut parfaitement communiquer qui peut parfaitement saisir.

Du fait de la saisie par un de ses membres, l'humanité tout entière se voit donc restituer un domaine. Mais celui-ci n'est pas toujours — nous verrons d'après quelles lois — communiqué ou communié immédiatement et parfaitement. Parce que la saisie est un processus

(39) « communis » negative : c'est la communauté négative des origines conformément au schème scolastique.

historique de perfectibilité indéfinie, la communion ne suit pas immédiatement et peut rester même indéfiniment différée : mais c'est en raison de l'imperfection même du don qu'il est différé; le domaine de l'homme ne s'établit que progressivement; tant qu'il n'est pas au terme, il n'est qu'imparfaitement acquis et exige le travail individuel qui mettra les choses en valeur. Il ne peut se communiquer totalement qu'au terme. Tant qu'il n'est pas à ce terme, il reste exclusif. *C'est donc le travail personnel qui reste à accomplir, non le travail accompli qui justifie l'appropriation* (40).

Parmi les multiples sociétés que l'homme forme avec ses semblables on est convenu, depuis la division tripartite de saint Augustin, de distinguer trois principales : la société religieuse, la société politique et le groupement basé sur les liens du sang. Nous disons volontiers : l'Eglise, l'Etat, la famille. Ces sociétés, dont les contours se confondent facilement dans leurs formes primitives, se distinguent bien nettement dans nos communautés civilisées.

Les scolastiques les avaient divisées en parfaites et imparfaites, selon un point de vue qui les intéressait particulièrement : celui de la plénitude du pouvoir législatif.

Au point de vue, que nous traitons ici, de la mise en commun, il y a une distinction plus essentielle à faire selon le degré de perfection d'unité de ces sociétés : « De ratione cuiuslibet communitatis est unitas, alioquin communitas non esset » (41).

Ecartons l'unité toute factice et extérieure imposée par la violence, pour ne considérer que les facteurs spontanés qui entrent en jeu pour former ces sociétés, leur donnant l'unité morale, ce *vinculum unitatis* qui est essentiellement *vinculum caritatis*.

Nous constatons qu'une mise en commun a tendance à s'effectuer spontanément dans la société familiale et dans la société religieuse, parce qu'il y a là communion morale plus complète.

C'est l'application de la formule d'Aristote, toujours actuelle : κοινὰ τῶν φίλων : la communion des biens ne se réalise que dans la mesure de la communion des esprits et des cœurs et n'en peut être que le résultat. Nous pourrions donc distinguer les sociétés en :

— Sociétés de communion parfaite ou immédiate, où la communion des biens n'est pas contre nature, mais au contraire, selon la formule scolastique « id ad quod per se natura inclinat ». Nous pourrions y grouper, malgré la diversité de principe et de perfection de leur communion morale (union amoureuse de la chair et des cœurs

(40) L'œuvre parfaite et définitive, l'œuvre d'art où il n'y a plus rien à ajouter est de plein droit du domaine commun. Avec raison on a d'instinct ignoré longtemps le droit d'auteur et la législation bien tardive qui a créé la fiction du droit d'auteur n'a pas reconnu une propriété absolue, mais la nécessité d'une rémunération.

(41) Jacques de Viterbe, *De regimine christiano*, éd. Arquillière, Paris, 1926, p. 107.

d'une part, union complète des esprits dans un même idéal spirituel d'autre part), la famille et la société religieuse, l'Eglise (plus exactement, en son sein, la communauté religieuse).

— Sociétés de communion imparfaite ou *in fieri*, dont le type essentiel est la société politique, qui se développe en société de droits et de libertés; libertés intellectuelles et morales et libertés économiques, ne maintenant qu'un minimum de communion immédiate, pour mieux hériter des conquêtes des initiatives individuelles ainsi libérées. Nous l'appelons société à communion différée ou en devenir, parce que la mise en commun est le terme d'apports individuels incessamment renouvelés et d'une histoire dont chacun est appelé à être l'initiateur et l'ouvrier.

On voit ainsi comment le domaine saisi par une initiative individuelle se communie ou se communique conformément au κοινὰ τῶν φίλων d'Aristote. C'est le fil d'Ariane qui nous permet de suivre, sous tous les détours, l'unité d'inspiration sous-jacente à toute la tradition catholique, où scolastiques et néo-scolastiques ont mis l'accent sur les pôles opposés d'une même synthèse.

Si les premiers ont vu dans la communauté des biens l'état idéal voulu par la nature, « id ad quod per se inclinat », c'est, comme nous l'avons dit, par contagion de l'idéal religieux à la société civile, qui ne fait pour eux que doubler la société religieuse d'un bras séculier; son rôle de protectrice de la foi apparaissant comme l'essentiel de sa mission; elle doit garder rigoureusement l'unité morale et intellectuelle de ses membres et aider l'Eglise à mener l'homme à ses fins dernières; la science par excellence est la théologie, toutes les autres n'en sont que les auxiliaires et les servantes.

Toute la perspective historique du penseur médiéval l'enfermait dans ces vues d'un devenir et d'un destin uniquement religieux; il n'avait pas pris conscience comme nous des longues et lointaines étapes de l'humanité primitive, pas plus que des conquêtes modernes de la science, et l'idée d'une reconquête progressive du domaine de l'homme sur l'univers ne pouvait s'imposer à lui comme elle s'impose à nous. Il n'avait devant les yeux qu'une histoire religieuse de l'humanité; aussi loin que la Bible et l'héritage de la littérature antique lui permettait de porter les yeux, à part les conjectures de Lucrèce, il ne pouvait voir qu'immobilité : l'élevage depuis Abel, l'agriculture depuis Caïn, la métallurgie depuis Tubal-Caïn, « père des forgerons », avaient été inventées une fois pour toutes, don spécial de Dieu comme les tables de Moïse.

La seule histoire de l'humanité était religieuse; les grands événements : la création, la révélation, l'incarnation et la propagation de la foi.

De même que l'histoire humaine est tout entière d'ordre surnaturel, la perfection religieuse est le but essentiel et unique de la vie (pour

les autres le *multiplicamini*) et la perfection de l'unité chrétienne est le but de la vie sociale. Aussi, la communauté primitive de Jérusalem, « ubi maxime erat cor unum et anima una », puis les monastères où s'est réfugié ensuite cet idéal de parfaite communion des cœurs et des biens, sont-ils donnés indifféremment en modèle de société religieuse ou de société civile par les auteurs scolastiques.

Après la tourmente révolutionnaire, la société civile émerge à l'avant-plan, émancipée, toute-puissante et bientôt laïcisée; avec elle triomphent les idées de liberté et d'émancipation individuelle. Le communisme dès lors ne se présente plus au nom d'un idéal religieux, d'une nostalgie de l'*anima una et cor unum*, mais avec des arguments de solidarité matérielle et économique, dénonçant la propriété comme un moyen d'exploitation et cherchant à imposer un totalitarisme matérialiste. La discussion se fait au seul point de vue d'une société purement civile ou politique : celle-ci est devenue « la société », les autres ne sont pas évoquées au débat. Les auteurs catholiques, se laissant acculer à ce point de vue étroit (42), dans le champ de discussion rétréci de leurs adversaires, seront aussi unilatéralement orientés vers l'affirmation unique de la propriété de droit naturel, qu'ils l'étaient aux siècles scolastiques vers la communauté des biens de droit naturel. Ils négligent, malheureusement, de mettre en évidence l'affirmation complémentaire d'une communion des biens d'exigence tout aussi naturelle, mais qui ne peut se faire que librement dans des conditions d'unité sociale déterminées.

Ainsi ne sera pas mise en évidence la complexité de la solution chrétienne, qui doit répondre à la complexité d'une trame sociale où des formes de communion des biens fort diverses devront coexister avec l'appropriation et s'établir librement à partir d'elle.

Ainsi ne se distingue qu'imparfaitement la véritable frontière entre marxisme et doctrine catholique, qui est celle de la liberté, et leur opposition, qui est essentiellement opposition de deux processus : l'un spirituel et libre, respectueux de la complexité du réel, l'autre matérialiste et violent, simplification de primaire, qui force les faits et les consciences dans un lit de Procuste et réduit l'histoire à une caricature : l'exploitation de l'homme par l'homme.

En fait, si le domaine individuel comporte, comme tout pouvoir, possibilité d'abus et d'exploitation, il est avant tout possibilité de don : lui seul permet à l'homme d'entrer dans la société avec sa pleine stature et de lui faire apport complet de tout son génie. La civilisation léguée et l'histoire objective viennent témoigner qu'il y a eu autant d'usage que d'abus. Enfin en s'arrêtant à une formule partielle on a

(42) Et n'étant pas en possession des solutions traditionnelles. Au moment où Taparelli écrit, la scolastique n'est pas encore ressuscitée et il n'a sous les yeux, comme en témoignent ses lettres, que les ouvrages des « adorateurs du pouvoir civil ».

craint d'exposer la tradition ancienne et de mettre en évidence une opposition de thèses qui aurait pu être troublante.

Et de même que nous avons rencontré la falsification aux premiers siècles de la tradition, nous la retrouverons ici.

Nous avons vu que quelques esprits bien intentionnés, Rufin d'Aquilée et d'autres peut-être, pour qui la communion des biens était la formule édifiante à pratiquer par tout chrétien, ont cru contribuer à la bonne cause en mettant cette doctrine sous le nom de Pères ou de Pontifes de l'Eglise; les textes ainsi fabriqués ont fait autorité et influencé la tradition médiévale.

De même à partir du XIX^e^ siècle, dès que la propriété de droit naturel est devenue la formule orthodoxe, on s'efforce de montrer que c'est ce que la tradition a toujours dit et tenu unanimement.

Il n'est plus question sans doute de fabriquer des textes ou des traités à mettre sous le nom de saint Basile ou saint Clément pape. Il y a moyen, par des citations choisies et partielles, de faire dire aux auteurs le contraire de ce qu'ils ont dit en réalité ou de conclure, par des citations choisies dans un ou deux auteurs, à toute la tradition. C'est parfois ainsi que nous paraît agir le P. Th. Meyer, dans ses *Institutiones Iuris Naturalis* (43). La plupart des auteurs se bornent à passer cette tradition sous silence, méthode également regrettable. Nous espérons avoir pu montrer que tout ce que la tradition apporte de divergences et de richesses, sans atteindre en rien l'unité de cette tradition et l'unité de la doctrine, lui donne une complexité qui lui est nécessaire pour répondre à un problème et à un réel fort complexes; qu'il n'est pas nécessaire de manipuler cette tradition et de faire dire aux auteurs ce qu'ils auraient dû dire selon nous pour rendre la tradition édifiante et instructive; elle l'est éminemment par elle-même. La nouvelle thèse inaugurée par Locke et la philosophie du XVIII^e^ siècle, introduite définitivement chez nous par Taparelli, ne vient pas la supplanter, mais la compléter et l'enrichir.

Il nous faudrait encore montrer que, même ainsi enrichies de l'apport du XVIII^e^ siècle, nos formules n'atteignent pas encore toute la complexité actuelle du problème de structure sociale et qu'elles ont encore à s'enrichir d'une part des idéologies contemporaines, sans rien abandonner d'ailleurs de l'héritage du passé.

Il serait trop long d'aborder ici en détail ce nouveau problème; nous nous bornerons à l'esquisser.

Nous avons posé en principe que, si la saisie est individuelle, conformément au κοινὰ τῶν φίλων d'Aristote la mise en commun se fera librement, dans la mesure de l'union morale et de la charité, comme elle tend à s'établir spontanément dans la société religieuse et la famille et même, si nous entendons le principe au sens large, dans

(43) Fribourg, Herder, 1900, vol. II, Thèse XXVII, p. 172 et sq.

tout groupement né du libre jeu de l'amitié ou d'une communauté d'intérêt. La doctrine ecclésiastique a d'ailleurs toujours encouragé toute mise en commun, toute forme de coopération libre et spontanée.

Mais nous avons vu aussi que, par un effet paradoxal de l'impulsion même donnée par l'idéologie du XVIII[e] siècle et les énergies individuelles par elle libérées, était née une société à solidarité matérielle et interdépendance plus étroite que jamais.

Les multiples inventions, qui ont exigé dans cette société la coordination étroite des activités, la rendent en même temps possible : une autorité centrale, qui jadis ne pouvait faire sentir son impulsion à quelque distance que moyennant de longs délais, peut désormais faire parvenir instantanément partout ses impulsions et ses directives.

Il semble bien que, de l'héritage même d'une ère d'initiatives individuelles, la collectivité actuelle recueille la possibilité de se saisir directement de certains domaines économiques. Cette saisie collective est désormais une exigence non plus de l'unité morale, de l'« anima una et cor unum » des philosophes anciens et des théologiens, mais une exigence de l'unité matérielle, du « corpus unum » oserions-nous dire et de ses besoins d'activités immédiatement coordonnées.

Il y a désormais possibilité et même nécessité de domaine collectif, là où auparavant le domaine individuel s'imposait; certaines activités ne devant plus être considérées comme des conquêtes confiées à la libre aventure de l'initiative individuelle, mais immédiatement comme des services à rendre. D'ailleurs, à notre époque, conquêtes et progrès ne sont plus pressentis et espérés, comme au XVIII[e] siècle, de la libération des initiatives individuelles, mais ils ne sont espérés et ne semblent possibles, dans bien des domaines économiques et bien des secteurs de la recherche scientifique, que d'un effort collectif et d'une collaboration très étroite.

Mais il y aurait exagération et même erreur, nous semble-t-il, à partir de là pour réduire, avec l'école personnaliste de M. E. Mounier ([44]), la propriété à un « secteur personnel », défini par des exigences, assez vagues d'ailleurs, de la personne à une « propriété humaine » ou « propriété du suffisant » ([45]).

Il y a là erreur de perspective : la propriété n'est pas un isolant qui doive accorder à l'homme son petit secteur privé à côté de la vie sociale, mais au contraire elle est ce qui doit lui permettre de donner son maximum dans les relations sociales. De l'avis des économistes et sociologues compétents, c'est une entreprise vouée à l'insuccès de maintenir ainsi un secteur personnel stable en marge d'une vie éco-

(44) Em. Mounier, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, Paris, Desclée, 1936.
(45) G. Renard et Trotabas, *La fonction sociale de la propriété*, Recueil Sirey, 1930.

nomique exclusivement socialisée. Enfin c'est renoncer assez vite, en faveur de formules un peu simples, à tout rôle de l'initiative et du domaine personnel dans les activités sociales. Ce rôle devra être réduit sans doute, mais n'en exige pas moins sa place. Au sein de la saisie collective devenue possible, la saisie individuelle restera irremplaçable.

Ne voyons-nous pas, là où des tentatives de socialisation sont engagées avec une prudence relative comme en Angleterre, jouer déjà cette loi de dessaisie de la société politique invoquée plus haut : le domaine socialisé est confié à des corporations semi-autonomes (Boards) ; cette semi-autonomie, si elle veut signifier quelque chose, devra évoluer vers une vraie autonomie, bien que limitée, formule qui a été et sera celle de nombreux domaines individuels. Il semble qu'il faille s'acheminer vers des formules de compromis, où domaine collectif et domaine individuel devront entrer en coopération étroite, sans que l'un des deux puisse s'affirmer totalement au détriment de l'autre et le supplanter.

Louvain et Londres. Léon DE SOUSBERGHE, S. I.