Le prêt à intérêt face à la religion et au droit : Imbrication et séparation aux premiers moments d'une histoire longue

André Lapidus

▶ **To cite this version:**

André Lapidus. Le prêt à intérêt face à la religion et au droit : Imbrication et séparation aux premiers moments d'une histoire longue. Laurie Bréban; Séverine Denieul; Élise Sultan-Villet. La Science des moeurs au siècle des Lumières. Conception et expérimentations, Classiques Garnier, p. 87-116, 2021, 978-2-406-11901-2. hal-03381719

HAL Id: hal-03381719
https://paris1.hal.science/hal-03381719

Submitted on 17 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le prêt à intérêt face à la religion et au droit : Imbrication et séparation aux premiers moments d'une histoire longue

André Lapidus*
Mars 2020

1. Introduction

On peut regarder la science des mœurs comme un dispositif à deux temps dans un processus d'évolution du savoir dont l'héritage contemporain serait représenté par les sciences sociales et, parmi elles, l'économie. Ce dispositif prend successivement deux formes différentes.

La première correspond à l'émergence et au développement de la science des mœurs à l'époque des Lumières, où elle s'impose par une approche renouvelée de l'homme, abordé non plus à travers une investigation portant sur son essence, mais à travers ses mœurs, tels qu'ils ressortent de l'observation et de l'expérience. La diversité des textes et auteurs concernés (de Montesquieu à Condorcet en France, par exemple ; ou, en Ecosse, de Hutcheson à Ferguson) rendent illusoire la recherche d'un invariant analytique qui les caractériserait. En revanche, leur proximité méthodologique est mieux affirmée : elle procède de la transposition au domaine de la morale d'une méthode fondée sur l'observation et l'expérience que Newton avait privilégiées pour aborder les phénomènes naturels. Cet accent placé sur une méthodologie conduirait à retenir celui qui en fut le représentant le plus éminent – David Hume, dont le *Traité de la nature humaine* (1739-40) affirme explicitement dans son sous-titre qu'il est une « tentative d'introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux ».

La deuxième forme se laisse plus aisément cerner puisque la science des mœurs y apparaît à travers un effort spécifique : celui réalisé par Lévy-Bruhl (1903) pour l'émanciper de la morale. Cette émancipation procède de l'éviction des déterminants individuels et de la dimension normative que moralistes et théologiens lui reconnaissaient, au profit d'une mise en relation avec l'ensemble des phénomènes sociaux. Comme en écho à ce qui s'était déjà produit au XVIII^e^ siècle, de même que le fait religieux, avec Durkheim (1912), échappe à la compétence du clergé, le fait moral, avec Lévy-Bruhl, échappe à celle des moralistes. Ceci est obtenu par un glissement dans ce qui représente la primitive de l'analyse : il s'agit désormais du fait moral et non plus de ce qui le fonde – pour les uns, la raison ; pour les autres, la volonté divine, le sentiment ou encore l'intérêt : la singularité de la science des mœurs, cette fois, n'est plus de méthode mais d'analyse.

Si on la rapporte aux modalités du discours économique qui en dérive, cette dualité du dispositif dont émerge la science des mœurs, centré dans un premier temps sur le XVJJJ^e^ siècle des Lumières et, dans un second temps, sur un début du XX^e^ siècle durkheimien, couvre la diversité des conceptions économiques qui nous sont aujourd'hui familières. La singularité méthodologique de la science des mœurs au XVIII^e^ siècle offre sans doute, pour cette raison, le spectre le plus large. À côté de la

* *PHARE*, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne – Maison des Sciences Economiques - 106-112, boulevard de l'Hôpital - 75647 Paris Cedex 13 - France. E-mail : andre.lapidus@univ-paris1.fr.

Physiocratie et de l'économie smithienne, les questions économiques s'invitent de manière plus ou moins systématique chez la plupart des auteurs (ainsi, Hume, Condillac, Galiani ou Condorcet), soit qu'ils s'opposent à l'une ou l'autre soit, plus simplement, qu'ils s'en différencient. À l'inverse, la singularité analytique de la science des mœurs chez Lévy-Bruhl ouvre la voie à des prolongements économiques moins divers. Le même mouvement qui écartait l'interrogation sur l'origine et la nature de la morale s'accompagne du refus de ce qui apparait comme des généralités psychologiques au profit de l'histoire et de la sociologie. Elle conduit alors à une économie cohérente avec une sociologie durkheimienne dans laquelle Lévy-Bruhl s'inscrivait explicitement. Une économie dont pourraient se revendiquer, aujourd'hui, les approches institutionnalistes.

D'un côté, cette double construction de la science des mœurs en deux étapes successives témoigne de sa fécondité : l'économie qui en a émergé est plurielle dans ses configurations théoriques. Elle est telle que nous la connaissons encore, quand bien même l'une ou l'autre de ces configurations serait devenue dominante. Mais, d'un autre côté, elle ne dit rien sur les conditions qui ont permis cette émergence. Expliquer l'apparition dans le paysage intellectuel occidental, à travers deux moments successifs, d'une science des mœurs d'abord singulière méthodologiquement puis singulière analytiquement, ne présume pas d'une économie qui se constitue, dans son prolongement, en savoir autonome.

Comprendre cette autonomisation du savoir économique demande que l'on insère cette histoire courte de la science des mœurs (à peine plus de deux siècles) dans une histoire plus longue qui s'attacherait à repérer la manière dont les questions économiques se sont articulées à celles relatives aux mœurs. Je m'attacherai à deux étapes anciennes de cette histoire longue. Chacune d'entre elles est caractérisée par la conjonction d'une perspective normative (théologique pour la première, juridique pour la seconde) et de questions économiques qui lui sont subordonnées. D'une manière différente, l'une et l'autre montrent, à partir d'une question économique singulière – celle du prêt à intérêt – comment un savoir économique a émergé de la perspective normative à laquelle elle était subordonnée.

La première étape fut celle des années 1268 à 1272 : c'est à cette époque que Thomas d'Aquin, de retour à l'Université de Paris, rédige la *secunda secundae* de la *Somme théologique* et l'essentiel de ses *Commentaires* sur la philosophie morale et politique d'Aristote. La seconde étape occupe les années 1622 à 1625 : Hugo Grotius, réfugié en France, y publie le *Droit de la Guerre et de la Paix*, dédié au roi Louis XIII.

Je ne sous-estime pas ce que ces deux étapes ont d'arbitraire : Pourquoi Thomas plutôt que son maître Albert Le Grand ? Pourquoi Grotius, plutôt que Samuel Pufendorf dont l'œuvre devait irriguer l'Europe du Nord et la France jusqu'au Royaume-Uni ? Je n'ai pas d'arguments décisifs pour défendre ce choix. Mais aussi discutables soient-elles, ces étapes font apparaître des manières successives et différentes dont une question économique comme celle du prêt à intérêt, s'articule avec la perspective normative dont elle dépend : d'abord sur le mode de l'*imbrication* comme chez Thomas d'Aquin, où les questions économiques font l'objet d'un traitement systématique, mais sans pour autant qu'il soit possible de les restituer en évitant de revenir de façon récurrente à la perspective théologique dans laquelle elles s'intègrent (section 2) ; puis, sur le mode de la *séparation* chez Hugo Grotius où, en dépit de leur insertion dans une perspective juridique, il devient possible d'en faire abstraction afin d'en rendre compte (section 3).

On comprend que non seulement la nature de la relation entre la perspective normative et le savoir économique, mais également la présence ou l'absence de cette perspective normative, jouent un rôle crucial dans l'autonomisation du savoir économique. Au cours des étapes anciennes, marquées par les écrits de Thomas d'Aquin puis de Grotius, la perspective normative est présente, permettant à un savoir positif sur l'économie de s'affirmer, d'abord imbriqué à, puis séparé de, la perspective normative. Lorsqu'avec les Lumières, alors même que les siècles précédents avaient préparé son avènement, la science des mœurs se déploie dans ses multiples versions, elle le fait à travers une orientation méthodologique qui se revendique des sciences de la nature telles que Newton les approche : l'observation et l'expérience, cette fois, évincent par principe une perspective normative. Si bien que lorsqu'au début du siècle dernier Lévy-Bruhl se donne pour objet le fait moral, en ignorant délibérément ce qui pourrait le fonder normativement, l'opération va de soi. La science des mœurs, qui s'était d'abord dessinée autour d'une méthodologie, peut aussi s'organiser autour de son objet d'analyse. Elle a échappé aux contraintes que lui imposait une perspective normative. Et ce faisant, elle permet dès Adam Smith au savoir économique de se cristalliser en savoir autonome, de devoir son existence aux sciences de la société et non plus à une continuation, aussi élaborée soit-elle, de la religion et du droit.

2. L'imbrication : théorie de l'intérêt et doctrine de l'usure chez Thomas d'Aquin

L'imbrication chez Thomas d'Aquin entre des questions très spécifiques de nature économique, comme le prêt à intérêt, et une perspective normative de nature théologique, peut être vue comme un effet de la diffusion au XIII^e^ siècle, dans l'Occident chrétien, des traductions latines de la *Politique* et de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Si ces traductions eurent pour effet, selon le mot d'Albert le Grand, de rendre Aristote « intelligible aux latins », elles nourrirent également ce mouvement que Pierre Abélard avait amorcé au siècle précédent : accorder à la raison et à la nature une place éminente dans l'explication de ce qui auparavant était du ressort de la foi. Dans la question 9 du *Quodlibet* 4 portant sur la puissance intellective, après avoir, dans le *respondeo* de l'article 3, envisagé sous l'angle rhétorique le problème du choix entre l'argument de raison et l'argument d'autorité en fonction du public auquel on s'adresse (les Juifs, les Manichéens ou les Grecs), Thomas conclut en abordant la façon dont une dispute doit se dérouler, cette fois au sein des Écoles entre des gens qui partagent la même foi. Il observe alors :

> [I]l existe une dispute magistrale dans les écoles, non pas pour enlever l'erreur, mais pour instruire les auditeurs afin qu'ils soient amenés à l'intelligence de la vérité à laquelle ils croient. Et alors, il faut s'appuyer sur des raisonnements qui cherchent la racine de la vérité et permettent de savoir comment ce qui est dit est vrai. Autrement, si un maître tranche une question par de simples autorités, l'auditeur sera assuré que telle est [la vérité], mais il n'acquerra aucune science ni intelligence et se retirera vide. (*Qdl* 4, q. 9, a. 3, resp.)[1].

[1] Les traductions d'extraits de la littérature primaire en latin rejoignent, à chaque fois où cela semblait acceptable, celles qui sont indiquées en bibliographie. Les références sont données, selon l'usage, par des renvois aux éléments de la structure interne du texte plutôt qu'à des numéros de pages.

La distance pourrait nous inciter à minimiser l'enjeu de cette position. Nous aurions tort. Le caractère indirect des traductions de la *Politique* ou de l'*Éthique*, venues de l'arabe et non du grec dont la connaissance s'était érodée, rendait palpable le risque encouru alors par l'Église : celui-là même qui avait traversé l'Islam et menaçait maintenant la formation de ses clercs. Par l'intermédiaire, en particulier, d'un maître de la Faculté des Arts de Paris, Siger de Brabant, les thèses du philosophe arabe Averroës (Ibn Rashid) avaient pénétré les écoles parisiennes. La menace qu'elles faisaient peser tenait à la doctrine dite de la « double vérité » : vérité de la foi et vérité de la raison. Entre les deux, Averroës imposait une séparation radicale. Alors même que des dénominations identiques étaient parfois sources de confusions, elles différaient tant par leur objet que par leur méthode. Ainsi, l'âme que connaît le croyant est-elle immortelle tandis que, pour le philosophe, elle est mortelle. Mais ce qui était en germe au-delà de ces précautions c'est que si on dispose de deux vérités, il y en a une dont on pourrait se dispenser. Et aussi effrayante que parut cette éventualité, cela pouvait être la vérité de la foi…

En 1277, Thomas d'Aquin est mort depuis trois ans seulement. C'est l'année ou Etienne Tempier, alors évêque de Paris, promulgue un décret par lequel il condamne deux cent dix-neuf thèses dites « averroïstes » enseignées à l'Université de Paris. Ceux que l'on a nommé depuis les « averroïstes latins », comme Siger de Brabant et Boèce de Dacie, sont visés. La condamnation de 1277 prolonge et amplifie une condamnation antérieure, en 1270, à laquelle Thomas s'était alors associé en rédigeant son *De unitate intellectus contra averroistas*. Pourtant, à travers le décret de 1277, c'est l'enseignement de Thomas d'Aquin lui-même qui se trouve mis en cause. Alors même qu'il avait rejeté la doctrine de la double vérité. Car ce rejet n'est pas sans contrepartie. La raison devait trouver sa place, installée dans le projet de fonder la foi en raison, de faire reposer la religion sur la science, et le dogme de l'Église lentement édifié depuis les *Évangiles* sur la philosophie d'Aristote.

Le résultat change le rapport au savoir : en demandant à la raison de fonder la foi, on s'oblige à reconnaître à la nature sa spécificité d'être régie par des lois accessibles à l'entendement humain. De sorte que la société et les rapports entre les hommes deviennent perméables à une autre connaissance que celle qui découlerait de la seule révélation des lois divines qui la régissent. Bien sûr, ceci n'est pas la double vérité, mais la vérité de la raison s'est durablement installée dans la manière dont nous connaissons le monde.

Les effets de cette perspective se retrouvent dans la façon dont Thomas aborde les questions économiques (voir Chaplygina et Lapidus 2016). Ces questions ne sont certes pas centrales dans son œuvre et l'espace qui leur est dévolu est minime : quelques pages dans le *Commentaire de la Politique* et dans celui de l'*Ethique* ; un opuscule de deux pages qui aborde les opérations à terme (*De emptione et venditione ad tempus*) ; un article de la question sur l'avarice du *De malo*, demandant si l'usure est un péché mortel ; et, surtout, deux questions de la *Somme théologique* dont on serait tenté de dire, aujourd'hui, qu'elles traitent respectivement du prix et du prêt à intérêt. Ma restriction vient de leurs intitulés : « De la fraude que l'on commet dans les achats et les ventes » (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 77) et « Du pêché de l'usure que l'on commet dans les prêts » (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 78). La fraude et le péché d'usure : difficile d'y voir quelque chose dont une stricte investigation économique pourrait rendre compte, alors même que l'économie les constitue. La situation de ces deux questions dans la *Somme* le confirme. Elles prennent place à l'intérieure d'une division du texte consacrée

à la Morale (*Summa theologiae*, IIa). À l'intérieur de cette division, elles entrent dans une subdivision qui, à la suite de celle qui s'intéresse à la Morale générale, est consacrée à la Morale particulière (IIa-IIae). Puis, au sein d'un ensemble concernant les vertus cardinales – la prudence, la tempérance, la justice et la force – (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 47-170), elles relèvent d'un Traité sur la Justice (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 57-122). Enfin, considérées comme un ensemble au sein du Traité de la Justice, les deux questions, qui ont en commun de traiter « des péchés que l'on commet dans les échanges volontaires » (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 77, pro.), renvoient à des péchés d'une espèce particulière, puisque Thomas précise que « les péchés qui se commettent dans les autres échanges volontaires ne sont pas des espèces de péchés qui se distinguent du vol ou de la rapine » (*Ibid*.). C'est donc à travers une réflexion sur la morale et sur la justice en tant que vertu cardinale, par un type de péché spécifique, que se singularisent d'abord ces deux catégories économiques que sont le prix et le prêt.

Je m'attacherai particulièrement à la question du prêt à intérêt et à la prohibition de l'usure qui traverse les trois religions monothéistes (voir R. Ege 2014). L'Occident chrétien – et, évidemment, Thomas – construit sa compréhension de l'intérêt à partir des sources habituelles de la Scolastique : l'enseignement traditionnel de l'Église, fondé sur les *Écritures* et sur les contributions de ses clercs, d'une part ; la philosophie morale et politique de celui que l'on appelait « le Philosophe » – Aristote – d'autre part. Le point de vue de Thomas ressort des quatre articles de la question 78 de la IIa-IIae de la *Somme théologique*, de l'article 4 de la question 13 du *De malo*, des leçons 7 et 8 de son commentaire du livre I de la *Politique* et, enfin, de l'opuscule *De emptione et venditione ad tempus*, qui réunit les réponses à trois lettres qui lui étaient adressées, concernant le caractère éventuellement usuraire de transactions à terme.

Au premier abord, la question a été amplement discutée – au moins sous l'angle de la prohibition de l'usure et de ses effets. La structure de l'argument de Thomas, devenu l'argument classique dans la pensée scolastique, est cependant moins apparente en dépit de travaux incontournables aujourd'hui encore sur l'intérêt et l'usure (Noonan 1957, Langholm 1984). Celle-ci peut être restituée de la manière suivante.

La base de l'argument peut être reformulée de façon immédiatement intelligible aujourd'hui pour un économiste. En invoquant là encore l'autorité d'Aristote dans la *Politique* et bien avant les économistes classiques, elle voit dans toute opération d'échange une amélioration de la situation des deux partenaires ; ce qui peut s'entendre comme la reconnaissance de l'existence d'un surplus de l'échange, c'est-à-dire de quelque chose en plus qui se trouverait partagé entre l'un et l'autre :

> [L]'achat et la vente apparaissent institués pour l'utilité commune des deux parties [*emptio et venditio videtur esse introducta pro communi utilitate utriusque*], chacune d'elles ayant besoin de ce que l'autre possède (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 77, a. 1, resp.).

L'opération de prêt ou ses multiples substituts apparaissent comme des variantes intertemporelles de l'échange donnant lieu de ce fait elles aussi à un surplus. On peut alors comprendre l'intérêt comme une clé d'allocation de ce surplus : lorsqu'il est nul, la situation du créditeur est inchangée et tout le surplus va au débiteur ; à l'opposé, lorsqu'il est suffisamment élevé pour que le débiteur soit indifférent entre accepter l'opération de prêt et y renoncer, c'est le créditeur qui s'approprie la totalité du surplus de l'échange. La difficulté vient de l'introduction d'un point de vue normatif concernant

l'allocation de ce surplus entre les deux parties. Alors qu'on pouvait imaginer n'importe quelle modalité de partage, c'est une règle de justice qui vient lever l'indétermination :

> [C]e qui est institué pour l'utilité commune ne doit pas être un plus grand fardeau pour l'un que pour l'autre. Il faut donc établir le contrat en fonction de l'égalité de la chose (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 77, a. 1, resp.).

Ce principe d'« égalité de la chose » qui égalise les fardeaux supportés par chaque partie est en effet une application de la justice commutative qui, pour Thomas comme avant lui pour Aristote s'agissant de la justice dite réciproque ou d'échange, régit les relations entre les individus comme parties de la société, indépendamment de leurs places respectives dans la hiérarchie sociale (voir *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 61). Or, l'archétype du prêt monétaire, tel qu'il se dégage bien avant que l'Occident chrétien recueille l'héritage aristotélicien, raconte une histoire indéfiniment répétée, où le créditeur s'approprie la quasi-totalité du surplus de l'échange, laissant au débiteur juste ce qu'il lui faut pour survivre. On trouve ainsi, au IV^{e} siècle, chez Grégoire de Nazianze ou chez Jean Chrysostome, l'histoire d'un prêt à la consommation dans lequel un prêteur riche et puissant imposerait son pouvoir de négociation à un emprunteur misérable et mourant de faim. La pertinence factuelle de ce récit exemplaire apparaîtra bien fragile. Il reste qu'il renvoie à une situation où l'égalité requise est rompue, où l'accord volontaire entre les parties n'offre pas de garantie suffisante, parce que le prêteur est coupable du péché d'usure. C'est ainsi que l'on s'éloigne d'une analyse initiale dans laquelle, au vocabulaire près, un économiste se retrouverait : ce n'est pas seulement un point de vue normatif général qui s'est inséré dans la compréhension du prêt à intérêt, mais le point de vue de la morale religieuse.

Ignorer cette dimension religieuse et la manière dont elle s'articule avec des considérations économiques rend opaque, voire contradictoire, l'ensemble du dispositif relatif à l'intérêt et à l'usure. La nature même de ce péché – un péché d'intention comme l'expliquait Guillaume d'Auxerre dans la *Summa aurea* (t.48, c.1, q.1) – compromet son identification par la seule matérialité de la transaction. Si l'absence de tout revenu supplémentaire perçu par le prêteur garantit le caractère non-usuraire de l'opération de prêt (si le pouvoir de négociation est du côté du prêteur et si celui-ci ne perçoit aucune rémunération au-delà du remboursement de son prêt, on peut en conclure à l'absence d'intention usuraire), la seule existence de ce revenu à l'avantage du prêteur ne permet pas de trancher. Dès lors, selon la position adoptée relativement à la gravité que l'on confère au péché d'usure, selon la croyance en l'existence de situations où le pouvoir de négociation serait distribué différemment, selon également la compréhension qui prévaut des effets sociaux de transactions usuraires, théologiens et canonistes parviendront à des conclusions différentes – même si, au fil du temps, la sévérité de la condamnation de l'usure ait semblé s'atténuer.

L'attachement au récit fondateur, l'intransigeance face au péché d'usure se retrouvent aussi bien chez des théologiens pré-thomistes, comme Guillaume d'Auxerre, que chez le pape Clément V en 1311 lorsqu'il promulgue une décrétale au concile de Vienne accusant d'hérésie ceux-là même qui soutenaient que l'usure ne serait pas un péché. Dans ce cas, l'aversion face à l'usure est tellement puissante qu'aucune opération de prêt ne justifie la perception d'un revenu spécifique. Et cela, non parce que ce revenu serait en soi injustifiable mais parce qu'on ignore s'il est justifié – parce qu'il est inacceptable de prendre le risque d'entériner une transaction usuraire dont on n'aurait pas reconnu la nature. En revanche, dès l'instant où cette rigueur initiale est atténuée, où

l'aversion face à une éventualité de l'usure s'affaiblit, non seulement les conséquences pratiques mais aussi les répercussions analytiques sont remarquables. Et c'est là que Thomas joue un rôle essentiel.

Il permet en effet de reconnaître, parmi les justifications apportées à un prêt à intérêt, celles dont le caractère usuraire est attesté non par le fait qu'elles donneraient immédiatement à voir la faute morale du prêteur, mais parce qu'elles constituent une faute contre la raison qui, lorsqu'elle est revendiquée, ne saurait avoir d'autre origine que l'intention usuraire qu'elle dissimule. La faute contre la raison opère ici comme révélateur de la faute morale : les justifications que ce dispositif conduit à écarter sont celles qui voient l'origine de l'intérêt dans le prêt lui-même – ce qui les rapproche de ce que l'on désignerait aujourd'hui comme une conception monétaire de l'intérêt. Le résultat de cette opération est de distinguer, parmi les interprétations de l'allocation du surplus entre le prêteur et l'emprunteur, celles qui reposent sur le prêt lui-même et recouvrent donc une intention usuraire et les autres interprétations, qui pourraient tout-à-fait être non-usuraires. D'une manière surprenante, l'effet de la confrontation à la morale religieuse sera alors de mettre en place un processus de discrimination entre des théories alternatives.

L'argument de Thomas, devenu l'argument scolastique classique contre l'usure, combine des considérations

i) *juridiques*, issues du droit civil, relatives à la continuité de la propriété ;
ii) *ontologiques*, modifiant une conception reconnue dans le droit canonique pour fournir des conditions permettant à un bien de donner naissance à un revenu ;
iii) *épistémologiques*, à travers l'emprunt à Aristote de sa compréhension de l'usage propre de la monnaie.

Les considérations juridiques sont relatives à la forme du contrat de prêt, le *mutuum*. Celui-ci est un contrat à titre gratuit qui transfère à la fois la propriété d'un bien et son usage, alors même que le droit romain connaissait pourtant un contrat de même nature mais à titre onéreux : le *foenus*. Significativement, lorsque dans le prologue de la question 78 dont est extrait son intitulé, nous lisons que Thomas parle du « pêché de l'usure que l'on commet dans les prêts », le « prêt » dont il s'agit est bien le *mutuum* et non le *foenus*, comme en témoigne le texte latin : « *Deinde considerandum est de peccato usurae, quod committitur in* mutuis [souligné par moi] » (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 78, pro.).

La portée ontologique de ce choix de vocabulaire pourrait ne pas apparaître immédiatement, mais ce que montre Thomas, ce n'est pas que si le contrat de prêt a la forme d'un mutuum, alors il ne peut autoriser le versement d'un intérêt en raison de lui-même – ceci découlerait immédiatement de la nature du mutuum et ne prêterait pas à discussion – mais qu'*en raison de la nature de la monnaie qui fait l'objet du prêt, il ne peut avoir d'autre support juridique que celui du* mutuum. Pour cela, Thomas s'écarte dans son analyse de la thèse soutenue dans un canon faussement attribué par Gratien à Jean Chrysostome (*Ejiciens* ; voir Noonan 1957, p. 54-55) concernant la manière dont un stock peut donner naissance à un flux de revenu. L'argument développé dans *Ejiciens* est illustré par trois types d'actifs : la terre, une maison et la monnaie. Et la conclusion s'appuie sur l'idée selon laquelle c'est la détérioration physique d'une

grandeur qui a la dimension d'un stock qui légitime la perception d'un revenu à partir de celui-ci :

> L'usage épuise progressivement la terre, détériore la maison, tandis que la monnaie prêtée ne subit ni diminution ni vieillissement (*Decretum*, dist.88, can.11, *Ejiciens*).

C'est précisément ceci que Thomas d'Aquin remet en question en fondant épistémologiquement son argument sur l'usage propre de la monnaie tel que le conçoit Aristote (voir le *Commentaire sur la Politique*, I, lec. 7). Si bien que c'est maintenant, à l'inverse d'*Ejiciens*, l'absence de détérioration physique d'un stock à travers son usage qui justifie un revenu spécifique et, au contraire, comme dans le cas de la monnaie, sa détérioration par l'usage qui l'interdit :

> [I]l faut savoir qu'il y a des choses [dont la monnaie] dont l'usage est leur consommation ; ainsi, nous consommons le vin dont nous faisons usage pour notre boisson et nous consommons le pain dont nous faisons usage pour notre nourriture. Dans ces circonstances, on ne doit donc pas compter séparément l'usage de la chose et la chose elle-même ; quand on en concède l'usage, on en concède par là-même la propriété et c'est pour cela que dans ce cas, le prêt [*mutuum*] transfère la propriété. [...] Il y a d'autres choses dont l'usage n'est pas la consommation même de la chose. Ainsi, l'usage d'une maison consiste à l'habiter, non à la détériorer. C'est pourquoi dans ce cas on peut séparer les deux choses, comme quand on [...] donne à quelqu'un l'usage d'une maison et qu'on s'en réserve la propriété. C'est pourquoi on peut licitement recevoir un prix pour l'usage d'une maison [...]. Mais la monnaie, selon le Philosophe [Aristote], a été principalement inventée pour faire des échanges. Ainsi l'usage propre et principal de la monnaie est sa consommation ou sa dissipation, puisqu'on l'emploie pour les ventes et les achats. Et c'est pourquoi il est en soi illicite de recevoir un prix pour de la monnaie prêtée [*pro pecuniae mutuatae*]. (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 78, a.1, resp. ; l'argument est développé, de façon presque identique, dans le *De Malo*, q. 13, a. 4, resp.).

La contrepartie de l'argument classique sur l'usure est que, puisqu'il écarte l'explication de l'intérêt qui le ferait procéder du contrat de prêt lui-même, il ouvre la voie à des explications alternatives. Chez Thomas d'Aquin comme chez d'autres auteurs traitant du prêt à intérêt, l'objectif est alors de sélectionner, parmi les explications théoriquement acceptables de la manière dont le surplus est alloué entre le prêteur et l'emprunteur, celles qui sont le mieux à même d'évincer les comportements engendrés par une intention usuraire.

D'un point de vue institutionnel, ce que l'on désigne comme des « titres extrinsèques » (extrinsèques au contrat de prêt) fournissent une explication à travers ce qu'on reconnaitrait aujourd'hui comme le coût d'opportunité du prêt consenti par le prêteur, c'est-à-dire la compensation de la jouissance à laquelle le prêteur a dû renoncer pour consentir au prêt. Ce coût d'opportunité peut concerner une consommation ou même une opération profitable. Lorsqu'il est attaché à un défaut de remboursement à l'échéance du prêt (*poena conventionalis*), il fait l'objet d'une acceptation assez générale. Chez Thomas, le principe en est bien établi lorsqu'il affirme qu'on « est tenu à restituer le dommage qu'on a causé à quelqu'un » (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 62, a. 4, resp.), quand bien même la compensation d'une absence de profit est envisagée avec plus de circonspection en raison de l'incertitude qui lui est attachée : si indemnité il y a, elle ne saurait atteindre la totalité d'un gain qui n'est pas certain et doit tenir compte du statut du prêteur. Cette différence de traitement entre les deux objets possibles de la compensation (consommation ou profit) est encore plus tranchée lorsque le coût d'opportunité couvre le renoncement à une jouissance pendant la durée du prêt. S'il

s'agit du renoncement à une consommation (*damnum emergens*), Thomas accepte le paiement d'une indemnité et rend explicite qu'il s'agit d'une répartition d'un surplus de l'échange :

> [L]e prêteur peut, sans aucun péché, stipuler une indemnité à verser pour le préjudice qu'il subit en se privant de ce qu'il doit posséder : ce n'est pas vendre l'usage de l'argent mais recevoir un dédommagement. Il se peut d'ailleurs que le prêt évite à l'emprunteur un préjudice plus grand que celui auquel s'expose le prêteur. C'est donc avec son bénéfice que le premier répare le préjudice du second. (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 78, a. 2, ad 1 ; voir encore *De Malo*, q. 13, a. 4, ad 14).

En revanche, lorsqu'il s'agit du renoncement à une opération profitable (*lucrum cessans*), la possibilité supposée accrue d'une intention usuraire et de sa réalisation compromet la perception d'une telle indemnité plus encore que lorsqu'elle découlait d'un retard de remboursement à l'échéance. Le passage précédent, dans la *Somme*, se poursuit en effet ainsi :

> Mais on n'a pas le droit de stipuler dans le contrat une indemnité fondée sur cette considération que l'on ne gagne plus rien avec l'argent prêté ; car on n'a pas le droit de vendre ce que l'on ne possède pas encore et dont l'acquisition pourrait être compromise de bien des manières. (*Ibid.*).

Les titres extrinsèques associés au *mutuum* ont ainsi fourni le cadre analytique au moyen duquel une norme d'allocation du surplus moralement acceptable se faisait jour. Toutefois, comme le cas du *lucrum cessans* le suggérait déjà, ils n'annulaient pas complètement les effets de l'inobservabilité de l'intention usuraire. D'un côté, ils étaient aisément manipulables : le prêteur pouvait, par exemple, imposer une échéance dont il savait que l'emprunteur ne pourrait la respecter. Et, d'un autre côté, ils se heurtaient à la concurrence d'instruments financiers (la *societas*, le *census*, le triple contrat, le prêt maritime, etc…) qui avaient la particularité de ne pas être directement des prêts monétaires, mais d'en constituer d'excellents substituts. Si bien que la question se trouvait déplacée d'une opération impliquant exclusivement des transferts monétaires vers une multitude d'opérations complexes, se présentant par exemple comme un partenariat dans le cadre du commerce maritime, ou encore la réalisation combinée d'une vente au comptant et d'un rachat à terme d'un bien productif comme un troupeau de bovins. Si bien que la question demeurait ouverte de l'éventualité d'une intention usuraire dissimulée derrière une indemnité perçue à la suite d'une consommation à laquelle on a dû renoncer, ou derrière un contrat de société où l'un apporte son industrie et l'autre son argent.

Il n'y eut pas de réponses entièrement satisfaisantes. Certaines conduisirent, dès lors que des substituts marchands à un prêt monétaire étaient en cause, à utiliser la théorie du juste prix comme révélateur d'une possible intention usuraire (voir chez Thomas d'Aquin, l'autorisation d'une diminution de prix concédée par le vendeur dans le cas d'une vente anticipée : *Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 78, a. 2, ad 7). D'autres consistèrent à prendre la propriété comme critère de sélection en s'assurant que les revenus perçus, quelle qu'en fût la forme, étaient tous attachés à une propriété continue qui les justifiait. Cependant, la propriété était elle-même une information plus privée qu'il n'y paraissait dans le cadre, par exemple, des multiples variantes envisageables pour un contrat de société. Si bien que la revendication d'un droit de propriété requérait, elle-aussi, un critère de légitimité. Ce fut l'acceptation du risque, dont le principe remontait au moins au début du XIII^{e} siècle chez Robert de Courçon (*De Usura*, p.73),

qui remplit cette fonction de légitimation de la propriété – son refus compromettant une revendication de propriété dont découlerait un revenu spécifique. Le cas du contrat de *societas* est caractéristique. En droit romain, il autorisait une situation dans laquelle l'un des associés apporterait de la monnaie mais ne supportait aucun risque en ce qu'il participait aux profits sans avoir à supporter les pertes éventuelles. Le Moyen-Âge vit se réduire la variété des situations acceptables dans le cadre de la *societas*. Là encore, Thomas d'Aquin fut exemplaire. Dans l'article 2 de la question 78, il revient sur le *mutuum* et introduit le risque (*periculum*) que l'emprunteur et non le prêteur doit supporter comme la raison qui fait que l'interruption de propriété pendant la durée du prêt interdit la perception d'une rémunération. C'est cette même raison qui est étendue à la *societas* afin de sélectionner les contrats non usuraires :

> [C]elui qui confie une somme de monnaie à un marchand ou à un artisan au moyen de la *societas*, ne leur cède pas la propriété de sa monnaie qui demeure la sienne ; de sorte qu'il participe à ses risques au commerce du marchand et au travail de l'artisan ; voilà pourquoi il sera en droit de prétendre à une part du profit qui en dérive comme une chose lui appartenant. (*Summa theologiae*, IIa-IIae, q. 78, a. 2, ad 5).

De nombreux autres exemples, comme celui du prêt maritime (*foenus nauticum*) témoignent du rôle majeur joué par l'acceptation du risque dans la sélection de transactions non usuraires (Lapidus 1991).

Un lecteur contemporain pourra ainsi percevoir dans les textes que Thomas d'Aquin consacre au péché d'usure les éléments constitutifs d'une théorie de l'intérêt. Celle-ci a néanmoins une particularité qui ressort des efforts nécessaires pour la reconstituer : d'un côté, elle donne des fondements analytiques à l'explication de l'intérêt en reconnaissant un surplus de l'échange dont, dans une relation bilatérale, l'allocation dépend des pouvoirs de négociations respectifs du prêteur et de l'emprunteur ; mais, d'un autre côté, cette allocation elle-même fait l'objet d'une évaluation relevant d'une morale religieuse qui vient ainsi modeler le reste de la construction qui se greffe sur la conception initiale de l'intérêt. La possibilité d'un savoir économique n'est donc pas compromise. Mais dans cette *imbrication* entre la raison et la foi, si la première l'autorise, la seconde en détermine le contenu. D'un point de vue plus général, il s'agit là d'un mode de mise en rapport d'un savoir économique et d'une exigence normative. Ce mode, celui de l'imbrication, n'est cependant pas la seule manière d'envisager la relation entre l'un et l'autre. Trois siècles et demi plus tard, les écrits d'Hugo Grotius en témoigneront, actant désormais cette autonomisation d'un savoir sur la société dont naîtra la science des mœurs.

3. La séparation : l'intérêt sans l'usure chez Hugo Grotius

Si fonder la foi en raison contenait déjà le germe d'un savoir qui aurait échappé au contrôle de la religion, ce germe fut long à parvenir à maturité. Le début du XIV^e^ siècle vit une éclipse relative d'un réalisme aristotélicien (la *via antiqua*) dont Thomas d'Aquin fut l'un des plus éminents représentants au profit d'une *via moderna*, illustrée par le nominalisme de Guillaume d'Occam (Gilson 1944, p. 712). Il fallut attendre le XVI^e^ siècle pour voir ses écrits occuper de nouveau le devant de la scène, à l'Université de Salamanque, pour alimenter intellectuellement la Contre-Réforme. Le trait saillant de cette Seconde Scolastique, fut la substitution de la *Somme théologique* au *Livre des Sentences* de Pierre Lombard comme référence de base dans la formation des clercs. Les

questions économiques relatives au prix, à la monnaie, à l'intérêt et à la concurrence, y prirent suffisamment d'importance pour qu'en dépit des divergences, on put se croire en droit d'y reconnaître les traits constitutifs d'une *école* – l'« École de Salamanque » (M. Grice-Hutchinson 1952). L'influence des théologiens espagnols se retrouva chez le Jésuite belge Léonard Lessius, qui suivit à Rome l'enseignement de Francisco Suarez qui fut l'une des figures marquantes de Salamanque. Et Hugo Grotius, juriste protestant, fut lui-même l'élève de Lessius.

La filiation qui va de Thomas à l'un des fondateurs des théories modernes du droit naturel n'est pas de pure forme. Les Prolégomènes par lesquels débute l'ouvrage majeur de Grotius, *Le Droit de la Guerre et de la Paix*, combinent les références au droit romain et aux auteurs anciens. Parmi ceux-ci, on retrouve Aristote dont l'autorité est confirmée (Grotius 1625, Prol. 42). S'y ajoutent les théoriciens de Salamanque comme Vitoria, Covarruvias et Vasquez, qu'il cite et discute (Grotius 1625, Prol., 37, 55) et, plus généralement, les Scolastiques auxquels il rend hommage en dépit des oppositions religieuses :

> [I]ls offrent un louable exemple de modération, luttant entre eux avec des arguments et non – ainsi que la coutume a commencé récemment à s'introduire pour le déshonneur des lettres – avec des injures, fruits honteux d'un esprit impuissant à se contraindre. (Grotius 1625, Prol., 52).

Cette référence revendiquée accomplit cependant la séparation dont l'émergence à venir se laissait déjà deviner dans la condamnation, déjà évoquée, de l'averroïsme latin en 1277 – une séparation qui reconnaît le savoir sur l'homme et la société comme suffisamment mûr pour que l'autorité religieuse, celle de la foi et de la révélation, puisse en être écartée. C'est avec une infinie prudence oratoire, que Grotius annonce, après avoir indiqué comment s'articulent deux conceptions, étroite et large, du droit naturel :

> Ce que nous venons de dire aurait lieu en quelque sorte, même si nous devions concéder, ce qui ne peut être concédé sans un grand crime [*etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit*], qu'il n'y a pas de Dieu, ou que les affaires humaines ne sont pas l'objet de ses soins. (Grotius 1625, Prol., 11).

Certes, la radicalité apparente de l'« hypothèse impie » (l'éventualité de l'inexistence de Dieu ; Crowe 1976) fut minimisée par de nombreux commentateurs – au premier rang desquels le premier traducteur français de Grotius, Jean Barbeyrac – et il serait déplacé d'y voir l'expression d'un parti-pris athée. Sa mise en perspective écarte même l'éventualité d'une inspiration profane en faisant apparaître son origine dans la Seconde Scolastique, particulièrement chez Vasquez (Saint Leger 1962).

Il reste qu'à reconnaître ainsi l'existence de lois de la nature implantées dans la raison et le cœur des hommes, on rendait désormais superflu le recours à la foi pour en rendre compte. Ces lois naturelles non écrites que revendique Grotius s'imposent à nous dans la pire des situations, celle où on pouvait penser qu'aucune loi ne subsistait, dans l'état de guerre où les lois civiles s'interrompent (« Qu'elles se taisent donc, les lois, au milieu des armes, mais seulement les lois civiles » Grotius 1625, Prol., 26), annonçant ce qui deviendra pour nous l'objet de la science des mœurs. Et ce n'est pas à la religion mais à la raison que nous en devons la connaissance. Un effet immédiat est que ce savoir, dans sa dimension économique, n'est plus imbriqué dans des considérations relevant de la morale religieuse. Ce n'est cependant pas pour autant qu'il se trouve dégagé de toute normativité, même si celle-ci s'exprime à présent différemment.

La place des questions économiques dans l'ouvrage de Grotius permet de le faire apparaître. Celles-ci se trouvent pour la plupart regroupées dans le livre II de l'ouvrage, qui traite des causes de la naissance de la guerre et, plus particulièrement, dans son chapitre 12. C'est en discutant ces causes que Grotius aborde la propriété collective et privée, son acquisition et son transfert. Et c'est à l'occasion de l'examen juridique des obligations qui dérivent de la propriété qu'est introduit le chapitre sur les contrats (Grotius 1625, II, 12) dont la majeure partie est consacrée aux analyses portant sur le prix, le commerce, la monnaie et le prêt à intérêt.

Ancrées dans une perspective juridique, ces analyses s'appuient sur une approche critique de catégories issues du droit romain. Elles relèvent pour la plupart des « actes commutatifs » (*permutatorii*) qui s'opposent aux « actes de bienfaisance » (*benefici*) (Grotius 1625, II, 12.2), quand bien même certaines pourraient être vues comme procédant des actes de bienfaisance dits « avec obligation réciproque » parmi lesquels Grotius place, par exemple, le prêt à usage, le mandat ou le dépôt (*Ibid.*). Les actes commutatifs, à leur tour, sont divisés en actes qui « séparent les intérêts » des parties et actes qui « produisent une communauté d'intérêt » (Grotius 1625, II, 12.3.1). Typiquement, les actes qui produisent une communauté renvoient à des entreprises à travers, par exemple, le contrat de société (Grotius 1625, II, 12.4), tandis que les actes qui séparent les intérêts recouvrent la plupart des modalités de l'échange telles que nous avons l'habitude de les concevoir (Grotius 1625, II, 12.3). Distingués conceptuellement, ces deux types d'actes sont cependant des actes commutatifs, ce qui invite déjà à reconnaître la continuité qui s'établit entre l'échange et l'organisation comme méthodes alternatives d'allocation.

Ceci montre aussi que le raisonnement juridique s'économicise chez Grotius, quitte à traverser les catégories juridiques qu'il mobilise. Un autre témoignage en est donné par la manière dont il introduit l'échange (*commutatio*). Celui-ci émerge de la critique de la distinction issue du droit romain entre des contrats dits « nommés », qui seraient les plus anciens, et des contrats « innommés », plus récents : Grotius rapproche ainsi « le troc » (*permutatio*) de « l'achat et la vente » (*emptio ac venditio*) en soulignant que bien que « nommé », le second (où les marchandises s'échangent contre de la monnaie) est plus récent que le premier (où les marchandises s'échangent les unes contre les autres). Si bien que les lois naturelles nous inviteraient à regarder de la même manière l'ensemble des contrats (nommés et innomés) que l'on appellerait d'échange (les « actes commutatifs », dans la terminologie de Grotius), dans lesquels le « donner » ou le « faire » d'une partie rencontre le « donner » ou le « faire » de l'autre partie (Grotius 1625, II, 12.3.3) dans une combinatoire qui, d'un point de vue économique, pourrait prétendre à l'exhaustivité. Ainsi, s'agissant des contrats dans lesquels une partie *donne* pour que l'autre partie donne également, le *troc* désigne le donner d'une chose pour qu'une autre chose soit donnée ; la *vente*, le donner d'une chose pour que de la monnaie soit donnée ; le *change*, le donner de monnaie pour que de la monnaie soit donnée ; la *location* (*locatio*), le donner de l'usage d'une chose pour que de la monnaie soit donnée (Grotius 1625, II, 12.3.4). Lorsqu'on complète ce tableau avec les contrats où l'une des parties *fait* pour que l'autre donne ou fasse, on introduit encore le *louage* (Grotius utilise de nouveau le terme *locatio*) ou l'*assurance* – dont il signale la faveur récente. Enfin, Grotius introduit la possibilité d'actes « mixtes » qui combinent des actes simples, commutatifs ou de bienfaisance (Grotius 1625, II, 12.3.5).

Cette typologie est remarquablement efficace, puisqu'elle recouvre ainsi la multiplicité des transactions bilatérales. Ainsi, le même *foenus nauticum*, le prêt

maritime déjà rencontré à propos des écrits de Thomas et dont le caractère possiblement usuraire avait fait l'objet d'innombrables débats dans les siècles précédents (Lapidus 1991, p. 32-4), devient une simple combinaison, au sein d'un acte mixte, entre deux actes simples : un *mutuum* où on donne de la monnaie contre la rétrocession ultérieure de la même quantité de monnaie et une *assurance* dans laquelle on donne de la monnaie contre la compensation d'un péril s'il survient (Grotius 1625, II, 12.3.5). L'un des effets de cette représentation est d'ailleurs de dépasser les interdits sur l'usure.

La question du prêt à intérêt et de l'usure est abordée frontalement dans les sections 20 à 25 de ce même chapitre 12 du livre II. Certains développements pourraient conduire à retrouver sous sa plume au moins les conclusions, sinon les raisonnements, de ses prédécesseurs médiévaux. Ainsi, après avoir, dans la section 20, multiplié les arguments qui discréditent la position scolastique sur l'usure, telle qu'elle fut par exemple illustrée par Thomas d'Aquin, il considère en s'appuyant sur l'*Ancien Testament* que l'interdiction de l'usure est « sinon nécessaire, du moins moralement honnête » (Grotius 1625, II, 12.20.3). À l'intérieur d'une section qui discute la question de savoir en vertu de quelles lois – les lois civiles ou les lois naturelles –, l'usure serait interdite, la référence à la nécessité et à l'honnêteté morale ne contribue pas à éclaircir les enjeux. D'autant plus qu'une note de bas de page de Barbeyrac dans sa traduction de 1724 signale qu'il s'agit là d'un point sur lequel Grotius devait revenir ultérieurement et qui n'entraîne pas que l'usure contredise le droit naturel. Ceci indique sa répugnance à l'égard du prêt à intérêt. Une répugnance qui s'impose avec moins de force que chez ses prédécesseurs, avec plus de nuances terminologiques à l'égard du vocabulaire de son temps et de son évolution supposée, mais qui n'en est pas moins assumée. Ainsi explique-t-il dans une note de bas de page :

> Si nous voulons parler comme les jurisconsultes de droit romain, le nom « *foenus* » est odieux, mais pas celui d'« *usura* ». […] Mais comme la plupart des gens ont abusé de l'*usura*, ce mot a commencé à être pris en mauvaise part, et on y a substitué, en un bon sens, le mot d'*interest* (Grotius 1625, II, 12.21 n.).

Toutefois, cette répugnance ne s'inscrit pas dans le dispositif analytique qui, chez Thomas d'Aquin, servait de support à la fois à l'explication d'un revenu spécifique associé à un prêt à intérêt et à la prohibition de l'usure. Au contraire, Grotius rend manifestes les éléments qui permettent de dissocier le mécanisme du prêt à intérêt de son appréciation normative.

Il n'est pas nécessaire de solliciter exagérément le texte de Grotius pour faire apparaître le prêt à intérêt comme une opération relevant d'un échange particulier susceptible d'être, par nature, à l'avantage des deux parties – ce que recouvre l'idée d'« opposition » de leurs intérêts. L'existence d'un surplus de l'échange en résulte et la répugnance que l'on a notée, de la part de Grotius, à l'égard du prêt à intérêt fait écho, mais sur un mode mineur, à l'aversion parfois extrême que l'on observait chez les auteurs scolastiques, dès lors que la répartition de ce surplus pouvait être soumise à une intention usuraire. Cependant, non seulement le dispositif sophistiqué qui avait vocation à écarter les transactions usuraires est absent, mais ses éléments constitutifs sont tous neutralisés :

i) la nature de la monnaie ;
ii) l'argument classique sur l'usure ;
iii) les réserves sur les titres extrinsèques ;

iv) l'encadrement des substituts au prêt à intérêt.

La spécificité de la monnaie, stérile par nature dans une perspective aristotélicienne, est ainsi remise en question – quitte à invoquer, dans une note de bas de page, l'autorité du *Digeste* – en s'appuyant sur l'idée d'un dépassement des déterminations de la nature par l'activité humaine :

> Il ne s'impose pas plus que, par sa nature en elle-même, la monnaie soit stérile. Car l'industrie des hommes a rendu fructueuses les maisons et d'autres choses par nature infécondes (Grotius 1625, II, 12.20.1).

Cependant, l'élément décisif est la déconstruction, juridique, de l'argument classique de Thomas d'Aquin sur l'usure, selon lequel la nature même de la monnaie exige que le prêt transfère la propriété en même temps que l'usage, de sorte qu'il ne pouvait, en raison, être compris autrement que comme un *mutuum*. En invoquant là encore l'autorité du *Code Justinien* en note de bas de page, l'argumentation de Grotius s'appuie sur l'analogie entre le *mutuum*, qui transfère l'usage et la propriété à titre gratuit, et le *commodatum*, contrat de prêt qui transfère le seul usage à titre gratuit :

> Ce qu'on dit du *mutuum*, qu'il est gratuit, on peut en dire autant du *commodatum*, quoique pourtant il ne soit pas illicite d'exiger un prix pour l'usage de la chose, et que cela ne fasse que changer le nom du contrat (Grotius 1625, II, 12.20.1).

Ce qui revient à dire que si on accepte l'idée qu'un bien qui fait l'objet d'un *commodatum* puisse tout aussi bien être soumis à une *locatio* qui elle, transfère également l'usage mais à titre onéreux, on peut aussi accepter l'idée qu'un bien qui fait l'objet d'un *mutuum* puisse de la même façon donner lieu à un *foenus* qui, lui, transfère à la fois l'usage et la propriété, mais cette fois à titre onéreux. Il reste à montrer que ce glissement, du *mutuum* vers le *foenus*, est non seulement possible mais également fondé, comme est fondée la rémunération du prêteur qui en découle. L'argument est développé au paragraphe suivant, dans lequel Grotius revient sur la possibilité de séparer l'usage de la monnaie de sa propriété dans le cadre d'un prêt monétaire, et donne de premières indications sur la raison du revenu perçu par le prêteur. En soutenant que l'absence de séparation entre l'usufruit et la propriété lorsqu'il s'agit de biens périssables, vient de la manière dont on comprend le mot « usufruit » lui-même, il en permet une compréhension élargie dans laquelle l'usufruit seul peut devenir l'objet de la transaction, même dans le cas de la monnaie. Et Grotius fait apparaître immédiatement la conséquence de la disparition de l'argument classique sur l'usure. Si le prêteur conserve la propriété de la monnaie dont il n'a cédé que l'usage, il est fondé à demander une compensation en raison de cette cession elle-même – une compensation dont Grotius saisit pleinement qu'elle dépend de la durée du prêt et qu'elle est intrinsèquement liée à la profitabilité des éventuelles opérations réalisées au moyen de ce prêt :

> [S]i on cède un tel droit [l'usufruit élargi] à son propriétaire, on peut exiger à ce titre un paiement monétaire. De même, le droit de ne rendre de la monnaie ou du vin prêtés qu'après un certain temps, est quelque chose de susceptible d'estimation, car celui-là paie moins qui paie plus tard. Aussi, dans l'*antichrèse* [le gage immobilier], l'usage de la monnaie est compensé par les fruits du fond [le revenu tiré du bien immobilier] (Grotius 1625, II, 12.20.2).

Il est remarquable que cette analyse n'établisse pas de rupture entre une explication de l'intérêt fondée sur la préférence pour le présent (on paie moins quand on paie plus tard – la valeur actuelle d'un paiement à terme d'un an est inférieure à la valeur au comptant du même paiement réalisé aujourd'hui) et une explication fondée sur un profit (les fruits du fond – la valeur au comptant d'une somme disponible aujourd'hui est inférieure à la valeur au comptant dans un an du fond obtenu en faisant fructifier cette somme). De sorte que la distinction ancienne entre les prêts destinés à la consommation et ceux qui permettent de financer une entreprise commerciale ou manufacturière s'efface derrière un traitement identique. Et il en va de même des réserves plus ou moins prononcées à l'égard des titres extrinsèques, telles qu'on les a déjà rencontrées chez Thomas d'Aquin. C'est à l'occasion d'une discussion du « prix commun », située en amont des passages strictement dévolus au prêt à intérêt, que Grotius, envisageant la possibilité d'un écart entre la mise à disposition d'un bien et son paiement, établit sans ambiguïté la possibilité de

> […] prendre en considération le dommage ou la privation de profit [*damni aut lucri cessanti*], qui naissent du paiement retardé ou anticipé (Grotius 1625, II, 12.14.2).

Le même argument est ensuite repris pour absoudre ce qui pourrait avoir l'apparence de l'usure dans un cadre qui est explicitement désigné comme celui du *mutuum*, si bien que le commentaire concerne clairement les titres extrinsèques :

> [P]ourtant, observe Grotius, ce sont des conventions d'un autre genre : ce qui est stipulé, par exemple, comme compensation du dommage [*damnum*] subi par celui qui a prêté de la monnaie [*qui pecuniam dat mutuam*], parce qu'il en sera longtemps privé, ou bien parce qu'il perdra, à cause du prêt, l'occasion de réaliser un profit [*item de lucro ob mutui dationem cessante*] […]. […] et pour le danger de perdre le capital [*pro periculo amittendae sortis*], lorsqu'il n'est pas donné de caution suffisante, ce n'est pas véritablement de l'usure (Grotius 1625, II, 12.21).

Sans que les titres extrinsèques soient expressément désignés, ce sont bien eux qui se trouvent débarrassés de toute suspicion. Désormais, c'est de manière légitime que *poena conventionalis*, *damnum emergens*, et même *lucrum cessans* ou *ratio incertitudinis*, pourtant frappés par la méfiance des auteurs scolastiques, peuvent constituer les supports d'un revenu spécifique du prêteur.

La même démarche conduit à neutraliser le dispositif qui encadrait chez Thomas les substituts au prêt à intérêt en faisant dépendre leur caractère usuraire d'un critère de propriété puis de risque. La manière dont Grotius traite du contrat de *societas* est exemplaire. Là où Thomas d'Aquin sélectionnait dans le détail des dispositions de ce contrat ce qui pouvait écarter la suspicion d'une intention usuraire (ce qui le conduisait à n'admettre que certaines configurations seulement d'un contrat de *societas* qui, dans le droit romain, pouvait prendre les formes les plus variées), Grotius parvient à en légitimer analytiquement l'essentiel.

Il envisage ainsi les différents types de combinaison entre des partenaires disposant alternativement les uns et les autres de monnaie, ou d'industrie (*opera*), ou de monnaie pour l'un et d'industrie pour l'autre, soit à égalité, soit en proportions inégales. Le critère de propriété fonde ici le revenu, comme ce fut le cas chez ses prédécesseurs, puisque la propriété d'une fraction d'un stock donne droit à une même fraction du profit (*lucrum*) ou fait obligation à supporter une même fraction de la perte (*damnum*), y compris pour le partenaire qui aurait apporté uniquement de la monnaie (Grotius 1625,

II, 12.24.1). Cette analyse conduirait à voir un prêt à intérêt dans l'opération réalisée par le partenaire qui apporte de la monnaie, si ce n'est que ce dernier participe également, et dans les mêmes proportions, à la perte.

Qu'il s'agisse-là d'une manière de redoubler le critère de la propriété par celui du risque est rendu évident lorsque Grotius, s'appuyant sur les écrits de théologiens de Salamanque comme Navarro ou Covarruvias et sur l'autorité de son maître Léonard Lessius, précise son analyse en distinguant les deux manières d'introduire de la monnaie dans un partenariat : soit comme un stock, soit comme l'usage de ce stock (dont le principe ne soulève désormais plus d'obstacles) (Grotius 1625, II, 12.24.2). Ceci le conduit à distinguer entre les risques supportés par le partenaire qui apporte de la monnaie ou son usage et par le partenaire qui apporte son industrie, en relevant encore que la situation qu'il décrit est semblable à celle du prêt maritime. Et c'est toujours en invoquant l'autorité de Navarro, de Covarruvias et de Lessius qu'il écarte habilement le type-même de contrat de *societas* qui suscitait la réprobation de Thomas : celui où l'un des partenaires participerait aux profits mais pas aux pertes (Grotius 1625, II, 12.24.3). Grotius utilise ici la même méthodologie qui l'avait conduit à construire des « actes mixtes » à partir des « actes simples ». C'était le cas, comme on l'a vu, pour le *foenus nauticum* qui combinait le *mutuum* et un contrat d'assurance (Grotius 1625, II, 12.3.5). De même, si un contrat où l'un des partenaires participe aux profits sans participer aux pertes n'entre pas dans la nature de la *societas*, c'est parce qu'il ne s'agit pas d'une simple *societas,* mais d'un contrat mixte combinant la *societas* avec un contrat d'assurance – l'un et l'autre donnant naissance à des revenus spécifiques ici confondus.

La portée normative des écrits de Grotius sur des questions économiques n'est pas moindre que celle de Thomas. Toutefois, là où la pensée économique du premier reste *imbriquée* dans la pensée religieuse, celle du second parvient à se *séparer* d'une pensée juridique avec laquelle elle s'articule. L'identification de lois dont la vérité ne serait pas révélée par une autorité divine mais découverte par la raison conduit à une déconstruction du dispositif thomiste. On voit ainsi disparaître ce qui procédait de la nature particulière de la monnaie, l'argument classique sur l'usure et l'encadrement des substituts au prêt à intérêt. Une évolution concernant le droit a permis que le prêt monétaire puisse être aussi bien gratuit qu'onéreux, et ainsi de reconnaître dans un décalage temporel la condition de l'existence d'un surplus de l'échange d'où provient l'intérêt perçu par le prêteur. Les questions économiques ne se constituent pas pour autant en savoir autonome, quelle que soit la sophistication des analyses qui en rendent compte. Mais elles ont échappé à ce qui venait les contraindre, à ce qui obligeait à d'incessants allers et retours entre les explications du prêt à intérêt et une perspective normative. Une *séparation* entre perspective normative et questions économiques a succédé à ce qu'on avait désigné comme une *imbrication* : on ne peut restituer la théorie de l'intérêt qui émerge des écrits de Thomas d'Aquin en faisant abstraction du péché attaché à l'intention usuraire ; mais on peut restituer la théorie de l'intérêt de Grotius en omettant de mentionner et de discuter leur conformité au droit naturel.

4. Conclusion

Une lecture rapide pourrait conclure que sur une question économique emblématique comme celle du prêt à intérêt, les choses n'avaient pas tant changé de Thomas d'Aquin à Hugo Grotius. Les trois siècles et demi qui les séparent, et même la mutation introduite par le *etiamsi daremus* de Grotius, semblent devoir s'effacer face à

la persistance d'une approche normative. Le droit aura simplement remplacé la théologie. Les litiges face à une transaction porteront le citoyen justiciable devant un magistrat au lieu d'amener le paroissien devant un prêtre. Et il n'est même pas sûr que de l'un à l'autre, la répugnance face au prêt à intérêt se fût véritablement amoindrie. Comme si la « morsure », dont R. Ege (2014) avait montré comment de l'Antiquité au Moyen-Âge elle traversait les trois monothéismes, pouvait du même élan traverser les siècles.

Cette lecture demeurerait toutefois superficielle, ignorante des changements dans les modalités de l'association entre la théologie ou le droit d'un côté, et l'économie de l'autre. Il suffit, pour s'en convaincre, de se livrer à cette expérience de pensée : expliquer d'où vient l'intérêt, d'où il ne vient pas et ce qui en détermine le montant. Si l'on s'appuie pour cela sur les écrits de Thomas d'Aquin, cette explication ne peut pas s'en tenir aux seules considérations économiques en contournant ce qui relève de la théologie : on ne peut éviter de parler de l'usure comme péché ; de la volonté du prêteur qui écrase celle de l'emprunteur et vient biaiser le montant de sa rémunération ; de l'impossibilité d'admettre, en raison, que l'intérêt puisse tirer son origine du prêt lui-même, si bien que soutenir le contraire rend manifeste une intention usuraire ; du partage, parmi les substituts au prêt à intérêt, entre ceux qui seraient non usuraires et ceux que l'on soupçonnera d'usure. Non seulement les préoccupations religieuses ont une préséance sur les questions économiques, mais les unes et les autres demeurent imbriquées. Rien de tel si l'on s'efforce de réaliser la même expérience de pensée chez Grotius. Les préoccupations juridiques n'en ont pas moins la préséance sur les questions économiques en déterminant celles qui sont dignes d'être posées. Mais après cela, au lieu de demeurer imbriquées, elles s'en séparent, laissant l'argumentation économique se développer de façon autonome. Loin d'être accessoire, ce changement dans la manière dont on aborde la relation entre ce qui est (le prêt à intérêt) et ce qui doit être (sa conformité ou son opposition au droit naturel) rend possible le même type d'opération qui permettra beaucoup plus tard de reconnaître dans les faits moraux un objet de savoir.

Elle la rend possible, mais elle ne s'y réduit pas encore. Il serait hâtif de conclure de l'expérience de pensée suggérée ci-dessus qu'avec Grotius quelque chose comme la science des mœurs serait né, au sein de laquelle on reconnaîtrait déjà l'économie politique. Nous sommes encore à ce tournant de l'évolution qui y conduit – même si la route semble tracée. Il y manque la rupture avec les normativités qui en ont permis l'émergence – avec le droit comme, auparavant, avec la théologie – et le regroupement de ces parcelles de savoir (sur l'intérêt, les prix, le commerce, la monnaie, les monopoles…) en un savoir cristallisé, qui vaut d'être étudié pour lui-même et non pour ce qui détermine sa place. Il s'en faut encore d'un siècle et demi (typiquement, avec Adam Smith) pour qu'au moment et chez ceux-là mêmes chez qui s'épanouit la science des mœurs, prenne place cette dernière rupture, ce regroupement de savoirs parcellaires. On a dit qu'il s'agissait d'une histoire longue – sept siècles et demi. Mais ce qui aujourd'hui nous paraît remarquable, c'est qu'elle est parcourue par un fil qui jamais ne fut interrompu (Lapidus 1986). On a vu que l'enseignement de Thomas d'Aquin allait se retrouver chez les théologiens de Salamanque et chez ceux qui, comme Lessius, s'y seront formés. C'est cette matière que Grotius s'approprie et transforme, et qui se retrouve, un demi-siècle plus tard, dans le *De Jure Naturae et Gentium* de Pufendorf, justifiant ainsi que Schumpeter (1954, p. 113) y voie quelque chose de « similaire aux traités scolastiques » et Hollander (1973, p. 31-32) la manifestation d'une « scolastique

protestante ». L'œuvre de Pufendorf eut une influence considérable en Europe du Nord. Traduite elle-aussi par Jean Barbeyrac (avant même celle de Grotius), elle influença le premier essor explicite d'une science des mœurs au sein des Lumières françaises. Mais surtout, on relèvera son introduction en Ecosse grâce aux traductions de Gershom Carmichael, dans lequel on reconnait aujourd'hui le fondateur de l'École de Glasgow. Francis Hutcheson devait lui succéder en 1729 comme Professeur de philosophie morale et David Hume, en dépit de ses efforts, ne parvint pas à y être nommé. Adam Smith eut plus de chance : ami du second jusqu'à en être l'exécuteur testamentaire, il succéda au premier qui avait été son maître. En 1776 fut publiée la *Richesse des Nations*. Le savoir économique y vaut pour lui-même et connait désormais l'extension que devait confirmer l'économie classique. Et même si l'on rencontre également, chez Adam Smith, un montant à partir duquel le taux d'intérêt serait usuraire, il n'est plus besoin de recourir ni à la théologie ni au droit pour l'expliquer.

Bibliographie

Chaplygina, Irina et Lapidus, André, 2016. Economic Thought in Scholasticism, in G. Faccarello et H. Kurz (éds.), *Handbook on the history of economic analysis*, Cheltenham (UK) / Northampton (USA) : Routledge, vol. 2, p. 20-42.

Crowe, Michael Bertram, 1976. The "Impious hypothesis": A Paradox in Hugo Grotius?, *Tijdschrift voor Filosofie*, 38. Reproduit dans Knud Haakonssen (éd.), *Grotius, Pufendorf and modern natural law*, Aldershot : Dartmouth, 1999.

Decretum. In *Corpus juris canonici*, vol. 1, Leipzig : B. Tauchnitz, 1879–81.

Durkheim, Emile, 1912. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2005.

Ege, Ragip, 2014. La Question de l'interdiction de l'intérêt dans l'histoire européenne : un essai d'analyse institutionnelle, *Revue Économique*, 65(2), p. 391-417.

Gilson, Etienne, 1944. *La Philosophe au Moyen-Âge*, 2 vol., Paris : Payot, 1976.

Grice-Hutchinson, Marjorie, 1952. *The School of Salamanca. Readings in Spanish monetary theory*, Oxford: Clarendon Press.

Grotius, Hugo, 1625. *Le Droit de la Guerre et de la Paix* [traduit par Paul Pradier-Fodéré, 1867], Paris : Presses Universitaires de France, 2012. [texte original : *De Jure Belli ac Pacis*, 3 vol. édités par W. Whewell, Cambridge : John W. Parker, 1853].

Guillaume d'Auxerre. *Summa Aurea*, Paris : Éditions du CNRS, 1986.

Hollander, Sam, 1973. *The Economics of Adam Smith*, Londres : Heinemann.

Hume, David, 1739-1740. *A Treatise of human nature*, édité par D.F. Norton et M.J. Norton, vol. 1, Oxford : Oxford University Press, 2007.

Langholm, Odd, 1984. *The Aristotelian analysis of usury*, Bergen/Oslo : Universitetsforlaget.

Lapidus, André, 1986. *Le Détour de valeur*, Paris : Economica.

Lapidus, André, 1991. Information and risk in the medieval doctrine of usury during the thirteenth century, in William Barber (éd.), *Perspectives on the history of economic thought*, 5, Londres : Edward Elgar, p. 23-38.

Lévy-Bruhl, Lucien, 1903. *La Morale et la Science des mœurs,* Paris : Presses Universitaires de France, 1971.

Noonan, John T. Jr, 1957. *The Scholastic Analysis of usury*, Cambridge, MA : Harvard University Press.

Robert de Courçon, *De Usura*. In G. Lefevre (éd.), *Le Traité « De Usura » de Robert de Courçon*, Travaux et Mémoires de l'Université de Lille, t.10, m.30, 1902.

Saint Leger, James, 1962. *The "Etiamsi Daremus" of Hugo Grotius: A Study in the origins of international law*, Rome : Pontificium Athenaeum Internationale "Angelicum".

Schumpeter, Joseph A., 1954. *History of economic analysis*, Londres : Routledge, 2006.

Thomas d'Aquin. *Summa theologiae*, vol. 6 (IIa-IIae, q. 57-140), Scotts Valley (CA) : Novantiqua, 2013.

Thomas d'Aquin. *Questions quodlibetiques* [bilingue], éditées et traduites par Jacques Ménard, <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/questionsdisputees/Quodlibet.htm>, 2006.

Thomas d'Aquin. *De emptione et venditione ad tempus* [bilingue], édité et traduit par Jacques Ménard, <http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/opuscules/66achatetventeatemps.htm>, 2011.

Thomas d'Aquin. *Questions disputées sur le mal (De Malo)* [bilingue], éditées par la Commission Léonine, traduites par les moines de Fontgombault, Paris : Nouvelles Editions Latines, 1992.

Thomas d'Aquin. *Commentaire du Traité de* La Politique *d'Aristote*, Paris : Docteur angélique, 2017.