



HAL
open science

Théologies économiques : comment le religieux contient la chrématistique

Édouard Jourdain

► **To cite this version:**

Édouard Jourdain. Théologies économiques : comment le religieux contient la chrématistique. Études Théologiques et Religieuses, 2022, Tome97, pp.41 - 48. 10.3917/etr.971.0041 . hal-04565492

HAL Id: hal-04565492

<https://hal.science/hal-04565492>

Submitted on 3 May 2024

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.

THÉOLOGIES ÉCONOMIQUES : COMMENT LE RELIGIEUX CONTIENT LA CHRÉMATISTIQUE

[Édouard Jourdain](#)

Institut protestant de théologie | « Études théologiques et religieuses »

2022/1 Tome 97 | pages 41 à 48

ISSN 0014-2239

DOI 10.3917/etr.971.0041

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2022-1-page-41.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Institut protestant de théologie.

© Institut protestant de théologie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Théologies économiques : comment le religieux contient la chrématistique

La démarche de cet article est double : d'une part, mettre au jour des origines d'ordre théologique ou religieuses qui fondent des catégories économiques aujourd'hui considérées comme des objets rationnels et naturalisés. D'autre part, montrer que le religieux a pu mettre en place des mécanismes d'« anticipation-conjuration » tout en se faisant dépasser par des processus de sécularisation auxquels il a pu aussi contribuer. Selon Édouard JOURDAIN, tout consiste aujourd'hui à repenser ces mécanismes de conjuration du capitalisme à l'aune d'une société se réappropriant la chose économique.*

Tous les concepts de l'économie moderne sont des concepts théologiques sécularisés¹. Il est pourtant devenu un lieu commun de considérer l'économie comme une science dont la rationalité trouve sa meilleure expression dans les mathématiques. Or c'est oublier que l'économie a des fondements d'ordre politico-religieux. Le linguiste Émile Benveniste déjà soulignait cette intrication, contre l'idée d'une économie dont la rationalité se réduirait à un rapport à la subsistance ou à la rareté :

Quand on croit que les notions économiques sont nées des besoins d'ordre matériel qu'il s'agissait de satisfaire, et que les termes qui rendent ces notions ne peuvent avoir qu'un sens matériel, on se trompe gravement. Tout ce qui se rapporte à des notions économiques est lié à des représentations beaucoup plus vastes qui mettent en jeu l'ensemble des relations humaines ou des relations avec les divinités ; relations complexes, difficiles, où toujours les deux parties s'impliquent².

* Édouard JOURDAIN est enseignant-chercheur en théorie politique, associé au *Centre d'études sociologiques et politiques Raymond Aron* (CESPRA – UMR 8036, EHESS) et post-doctorant à Polytechnique.

¹ Telle est la thèse que nous développons dans notre ouvrage *Théologie du capital*, Paris, PUF, 2021, dont cet article met en valeur certains aspects.

² Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1. *Économie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969, p. 202.

Envisager la généalogie de l'économie dans sa dimension religieuse renvoie à la nécessité de penser le capitalisme dans sa nature et ses origines. Le capitalisme est issu d'une construction social-historique qui prend forme au xv^e siècle dans la mesure où il transfigure l'ensemble des catégories de l'économie politique (faisant alors système) via une notion qui le précède et qu'Aristote nomme la *chrématistique*.

La chrématistique consiste en ce qu'« il n'y a aucune limite à la richesse et à la propriété³ ». Dans cette perspective, la recherche illimitée du profit soumet à la fois le temps et l'homme. Le temps dans la mesure où l'accumulation du capital n'est plus un moyen mais une fin. L'homme, parce qu'il a abdiqué la responsabilité de poser des limites pour conjurer toute démesure⁴. La chrématistique est une puissance qui détruit tout ordre sacré (qui suppose la division en ordres, en castes ou en hommes libres et esclaves) en égalisant les conditions par sa puissance d'abstraction et d'anonymisation (notamment par le marché et la monnaie) qui rend les individus équivalents et substituables les uns aux autres (à l'instar des marchandises). En cela, la chrématistique est ambivalente : elle émancipe tout en aliénant, elle brise les frontières tout en divisant. C'est lorsque la chrématistique vient transcender toutes les catégories de l'économie politique que l'on peut parler de capitalisme comme système, venant alors détruire tout ordre sacré et toute limite venant s'opposer à sa puissance et à sa force d'expansion. Le paradoxe propre au religieux a consisté à la conjurer bien qu'il la porte en elle.

En effet, la religion contient dans les deux sens du terme l'économie chrématistique. Le religieux, d'une part, recèle une forme d'illimité ou d'absolu lié à la volonté de puissance des dieux et des hommes, et que l'on repère dans les premières formes de l'économie, notamment via le sacrifice. Mais d'autre part, le religieux, lorsqu'il tient lieu de politique⁵, limite l'économie chrématistique par un ensemble de mécanismes de conjuration afin qu'elle ne détruise pas l'ordre naturel qui préserve la Cité. Inversement, l'économie

³ ARISTOTE, *Politique*, I, 9 (trad. Jules Tricot, Paris, Vrin, 1995).

⁴ Comme le souligne Marcel Hénaff, « le profit soumet le temps à sa loi. Pour Aristote, le seul temps humain concevable est le temps de la *praxis*, le temps de l'agent ; il n'y a pas de temps propre d'un instrument. Le profit transforme un instrument en agent. Mais c'est un agent imposteur puisqu'il lui manque la notion de son terme. Le temps du profit est un temps illimité qui n'est pas repris par un agent, parce qu'il n'est pas soumis au *telos* de l'action qui le limite. Le désir d'argent s'accorde alors à un temps illusoire, privé de terme. L'accumulation peut être indéfinie ; le citoyen y perd son identité. Le profit devient la ruine de la cité » (Marcel HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil, 2002, p. 125).

⁵ Il faut distinguer ici le religieux qui instruit l'ensemble du corps social et du gouvernement des hommes, de la simple foi religieuse qui est circonscrite à l'individu. Il est tout aussi possible de concevoir un État gouverné par des principes religieux sans population croyante qu'un État laïque dont la population est croyante.

chrématistique contient dans les deux sens du terme la religion dans la mesure, d'une part, où ses catégories sont empreintes d'une généalogie d'ordre religieux auquel elle tente de se substituer, et d'autre part parce que sa force de destruction des hiérarchies d'un ordre sacré a tendance à limiter la religion dans les retranchements de la sphère privée.

Nous nous attacherons dans notre démonstration à exposer succinctement deux catégories de l'économie politique qui structurent actuellement le capitalisme en retraçant brièvement leur généalogie théologique tout en esquissant à nouveaux frais leurs possibles mécanismes de conjuration dans une société sécularisée : en l'occurrence le marché et la propriété.

DU MARCHÉ ENCASTRÉ DANS LE RELIGIEUX AU MARCHÉ DIVIN

Les individus doivent obéir à la loi du marché comme ils doivent obéir à Dieu dans la mesure précisément où elle en est une émanation directe :

Puisque tous les événements en ce monde sont dirigés par la Providence d'un dieu sage, puissant et bon, nous pouvons être assurés quoi qu'il arrive que cela contribue à la prospérité et à la perfection du tout. Si nous-mêmes sommes pauvres, malades ou victimes d'une quelconque calamité, nous devrions alors nous tenir pour satisfaits de ce que l'ordre et la perfection de l'univers exigent que nous devons toujours demeurer dans cette situation⁶.

Comme le remarque justement François Dermange dans son étude sur Adam Smith, « la *main invisible*, qui était censée commuer l'injustice des maîtres en intérêt général, suit les logiques d'un "darwinisme" avant la lettre : le dessein de la nature, c'est l'ordre qui veut que les hommes suivent les contraintes extérieures et luttent entre eux pour que les mieux adaptés survivent⁷ ». Inégalités, divisions sociales, exploitations : les plus infortunés de l'ordre naturel peuvent néanmoins tirer des motifs de consolation en s'en remettant à la Providence dont les desseins les dépassent, mais dont ils savent au fond de leur cœur qu'ils visent la félicité universelle. Pour autant, le marché est loin d'avoir toujours eu le statut central qu'on lui prête aujourd'hui, au contraire. La majeure partie de l'histoire de l'humanité a connu des sociétés élaborant des mécanismes de conjuration afin de mettre à distance le marché,

⁶ Adam SMITH, *Théorie des sentiments moraux*, texte traduit, introduit et annoté par Michaël Bizou, Claude Gautier, Jean-François Pradeau, Paris, PUF, 1999 (1759), p. 375.

⁷ François DERMANGE, *Le Dieu du marché. Éthique, économie et théologie dans l'œuvre d'Adam Smith*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 177.

conçu comme un danger menaçant de dissoudre le corps social. Ainsi, dans les sociétés premières, s'il existe à la marge des échanges, il n'existe pas de marché à proprement parler dans la mesure où il n'existe pas de fixation d'équivalents qui induirait des relations égalitaires et l'homogénéisation d'un espace de circulation des marchandises. Ce qui prévaut est le partage, la dépense somptuaire et les relations asymétriques de don et contre-don qui s'inscrivent dans une cosmologie où chacun est hiérarchiquement à sa place.

La prévalence du religieux sur l'échange profane se retrouve déclinée (et dans une certaine mesure sécularisée) dans la cité grecque où doit prévaloir un bien commun en accord avec les dieux. Dans l'agora athénienne, par exemple, les prix n'étaient pas libres mais fixés par des conventions traditionnelles et sous la surveillance des magistrats.

Durant le Moyen Âge chrétien, la conception du marchand est différente dans la mesure où la relation à l'étranger n'est plus la même : le dieu des chrétiens est le même pour tous les hommes, et sa loi s'applique à tous. Dès lors, le marchand n'est pas suspecté *a priori* de venir corrompre l'ordre social. Toutefois, Thomas d'Aquin réitère le principe selon lequel ce n'est pas au marché de fixer les prix : « Le prix du denier varie donc selon les dispositions humaines. Il sera de prix nul si le roi ou la communauté décide qu'il ne vaut rien⁸. » En outre, le marchand et ses pratiques doivent rester cantonnés à un certain espace dédié qui n'empiète pas sur les autres, qui plus est lorsqu'ils relèvent du sacré : Jésus chassant les marchands hors du temple est une image qui demeure très prégnante dans le Moyen Âge chrétien. Il faut attendre les xv^e et xvi^e siècles pour que l'État accompagne la puissance de déterritorialisation du marché, en brisant le protectionnisme des villes pour créer un marché national homogène. Progressivement, ce n'est plus le territoire mais la propriété privée qui devient « le sol de la société atomistique⁹ ». Si le marché se désencastre du religieux et des coutumes qui le limitaient, c'est pour mieux les intégrer dans sa matrice. Il est nécessaire ici de mesurer l'ambivalence du marché : si dans les sociétés dominées par le religieux il constitue un danger dans la mesure où il menace l'ordre naturel, il est aussi une force d'émancipation pour les sociétés en voie de sécularisation. D'une part, par les échanges, via la monnaie, il impose un principe d'équivalence entre les choses et par extension entre les individus. D'autre part, en constituant un espace de libre discussion des prix, il conforte cette relation entre personnes qui ne sont

⁸ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du traité de la Politique d'Aristote*, I, 7, k (trad. Serge Pronovost, Avignon, Docteur angélique, 2017).

⁹ Pierre ROSANVALLON, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris, Seuil, 1999³, p. 112.

plus considérées selon ce qu'elles sont mais selon ce qu'elles ont (ce qui par essence fluctue). Enfin, les individus ont pour accéder au marché besoin de droits (au premier chef le droit de posséder et d'échanger quelque chose). Pour ces raisons, le marché est une puissance dont la tendance est de détruire les sociétés dont les statuts des individus sont fixés une fois pour toutes par le cosmos.

Pour autant, les sociétés prémodernes ne s'étaient pas dotées de mécanismes de conjuration du marché pour se contenter de protéger le privilège de quelques-uns. Elles y voyaient aussi à juste titre un danger pouvant potentiellement dissoudre la société, dans la mesure où il induit la concurrence de tous contre tous, la recherche du seul intérêt individuel, et surtout la recherche de l'argent pour l'argent – nous retrouvons ici le spectre de la chrématistique. À ce stade, il importe de distinguer différentes formes de marchés : s'il existe un marché capitaliste dont les fondements sont ceux de la propriété privée, il existe aussi la possibilité de marchés, c'est-à-dire d'espaces d'échange entre l'offre et la demande, où la propriété est encadrée dans le politique sans qu'il soit nécessaire de la réguler religieusement. Autrement dit, il existe des mécanismes de conjuration de la propriété privée capitaliste (marquée par sa dimension absolue) qui permettent, en poussant jusqu'au bout le principe de sécularisation, de réintégrer la propriété dans un espace à hauteur d'homme.

DE LA PROPRIÉTÉ SACRÉE À LA PROPRIÉTÉ ABSOLUE

Comme le montre bien Fustel de Coulanges dans son célèbre ouvrage *La Cité antique*, l'idée de propriété privée avait des fondements religieux chez les Anciens, et plus particulièrement chez les Grecs et les Romains : « Ce ne furent pas les lois qui garantirent d'abord le droit de propriété, ce fut la religion¹⁰. » La propriété reposait avant tout sur les dieux des foyers domestiques. Chaque famille avait son dieu s'installant dans sa demeure, prenant ainsi possession du sol. La famille est ainsi attachée à sa terre qui devient sa propriété sacrée, garantie par la bienveillance des dieux intérieurs que l'on appelle les *Penates* chez les Romains. Dans nombre de sociétés, par exemple à Sparte, il était formellement interdit de vendre ses terres. Lorsqu'une telle vente devient possible, c'est encore grâce à la religion dans la mesure où il devient nécessaire d'opérer un sacrifice aux dieux. Pour les mêmes raisons, l'expropriation pour dettes n'est pas concevable pour les Anciens. Le corps de l'homme répond de la dette, c'est pourquoi il peut devenir esclave. Mais sa propriété ne peut être aliénée, car elle appartient à sa famille.

¹⁰ Fustel de COULANGES, *La Cité antique*, Paris, Flammarion, 2009 (1864), p. 105.

Aux origines du christianisme, nous trouvons l'idée d'une possible critique radicale de la propriété, voire d'un recours à une certaine forme de communisme¹¹. Ainsi, dans les Actes des apôtres (2,44-46) :

⁴⁴ Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun. ⁴⁵ Ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, pour en partager le prix entre tous, selon les besoins de chacun. ⁴⁶ Unanimes, ils se rendaient chaque jour assidûment au temple ; ils rompaient le pain à domicile, prenant leur nourriture dans l'allégresse et la simplicité de cœur.

Mais déjà, au II^e siècle, le christianisme commençait à avoir un impact sur les classes possédantes. Il s'agissait alors de rendre compatible la religion avec leurs intérêts de manière à ne pas passer pour une secte trop radicale. Si Dieu est possesseur de la nature, il décide néanmoins d'en déléguer la responsabilité aux hommes, comme en témoignent les premiers versets de la Genèse (1,26) : « Dieu dit : "Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre !" » Cela va amener les théologiens à se poser la question suivante : comment combiner le titre de propriété de Dieu avec le droit naturel des hommes à s'approprier les choses ? Comme l'écrit Marie-France Renoux-Zagamé :

En le pensant comme le résultat d'une volonté de Dieu, les théologiens ont rendu légitime l'essentiel : le transfert au profit du domaine humain, des caractéristiques du domaine divin. Mais en le pensant comme inscrit par le créateur dans l'ordre de la nature et comme lié à l'essence même de l'homme, en accentuant ainsi ses assises dans le monde de l'ici-bas, ils se sont donné les moyens de mettre Dieu, d'une certaine manière entre parenthèses, tout en préservant la figure du domaine conçu comme participation au domaine divin¹².

Le droit de l'homme sur les choses devient ainsi au Moyen Âge l'objet d'une double justification : à la fois une concession divine et une prérogative naturelle. La domination qui lui revient de droit sur la nature suppose aussi une conception de la nature de l'homme : marqué par le péché originel, il doit concourir à l'œuvre de Dieu en utilisant ce qui a été mis à sa disposition et en travaillant. Deux éléments sont ici à prendre en compte : d'une part, cette

¹¹ Pour une étude circonstanciée, voir Jonathan CORNILLON, « La mise à disposition des biens de la communauté de Jérusalem et sa postérité aux trois premiers siècles du christianisme », *Études théologiques et religieuses* 96/2 (2021), p. 161-184.

¹² Marie-France RENOUX-ZAGAMÉ, « Retour sur les origines théologiques de la propriété », *Droits* 58 (2013), p. 62.

participation à l'œuvre divine est possible car l'homme est à la fois à l'image de Dieu et à l'image du monde, doté de raison et de liberté. Le domaine humain devient alors le prolongement du domaine divin, où le pouvoir de l'homme est à proprement parler un droit. D'autre part, l'homme est avant tout un être de besoin qui doit pouvoir exploiter les ressources de la nature de manière à pouvoir persévérer dans son être. La propriété va donc trouver sa source à la fois dans cette raison ou liberté, qui lui permet de maîtriser les choses, et dans la nécessité du besoin assouvi par le travail. Les révolutions modernes n'auront plus qu'à consacrer cette propriété qui va devenir absolue, entérinant alors les droits du propriétaire grâce au triptyque de l'*usus*, du *fructus* et de l'*abusus*. Cette consécration s'inscrivait alors dans une conception anthropologique marquée par la recherche de l'intérêt individuel, autrement dit l'*homo economicus*, sans considération sociale (la loi ne faisant que limiter au mieux une conception absolue de la propriété).

Or, comment reconcevoir la notion de propriété en la réencastrant dans une société sécularisée ? Par une réappropriation qui suppose la possibilité de déterminer collectivement les limites de sa finalité. Proudhon avait déjà formulé cette intuition : « Ce n'est ni dans son *principe* et ses *origines*, ni dans sa *matière* qu'il faut chercher la raison de la propriété ; à tous ces égards, la propriété, je le répète, ne peut rien nous offrir de plus que la possession ; c'est dans ses FINS¹³. » Autrement dit, il importe d'affecter la propriété non plus à un intérêt particulier mais à un intérêt commun, qui permette par sa socialisation de dissoudre sa dimension absolue. Ici les théories des communs, élaborées à nouveaux frais par Elinor Ostrom qui reçut le prix Nobel d'économie en 2009, peuvent constituer des pistes permettant de conjurer l'empire de la propriété. Il s'agirait par exemple de privilégier le droit d'usage en accordant des faisceaux de droits à des usagers sur la chose, ou encore de considérer celle-ci comme inappropriable en l'affectant à un intérêt commun dont les institutions collectives seraient les gardiennes (comme l'eau par exemple). De cette manière, la propriété s'inscrirait à nouveau dans la politique sans que cette politique soit synonyme d'État ou de théologico-politique.

Il ne suffit pas de se jeter dans la chrématistique pour pouvoir y échapper (comme chez Marx avec le capitalisme) mais il faut savoir composer avec elle. Dès lors, il ne s'agit pas tant de penser une immanence pure (comme plan où sont réduites à néant toutes les limites), ce qui en dernière instance n'est autre

¹³ Pierre-Joseph PROUDHON, *Théorie de la propriété*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1997 (1866), p. 128.

que le capitalisme réalisé par le déploiement de son essence chrématistique, mais de vouloir l'autonomie, c'est-à-dire dire la possibilité de penser la limite et l'équilibre des forces, autre nom de la justice, de manière à conjurer l'absolu et à le mettre à distance. Pour envisager cela, il importe de soulever le voile d'une sécularisation qui a instillé l'amnésie sur deux fronts : la généalogie religieuse des catégories de l'économie politique et les mécanismes de conjuration religieux du capitalisme.

Dans cette perspective, c'est tout notre rapport à l'histoire qui change : il devient tout aussi absurde de parler de légitimité des Temps modernes que de légitimité des temps antiques ou de légitimité du Moyen Âge. Les armes conjurant la chrématistique sont de tous temps, et peuvent être transformées afin qu'elles soient sources d'émancipation, non de conservation d'un ordre immuable. La chrématistique est également une puissance immémoriale qui, comme pulsion canalisée et orientée vers une finalité autre qu'elle-même, peut constituer une force nécessaire à la réappropriation politique de l'économie, et non une force qui détruit le politique. La dialectique entre la limite (conjuration) et l'illimité (chrématistique) est alors transcendée pour mieux les tenir en équilibre, ce qui nécessite une transfiguration des catégories de l'économie politique et donc un dépassement du capitalisme. Pour ce faire, il est envisageable à la fois de prendre au sérieux l'anthropologie religieuse qui avait mis en garde contre l'autonomisation de l'économie, et de séculariser les catégories de l'économie politique (comme la propriété aux attributs absolus ou le marché dont les mécanismes se calquent sur la divine Providence) en les encastrant dans le politique.

Édouard JOURDAIN