

Limiter la propriété, ou se battre contre des moulins ?

Jean-Gabriel PIGUET

Éditorial

« Il te fallait donc placer mon argent chez les banquiers : à mon retour, j'aurais recouvré mon bien avec un intérêt. »
(Matthieu 25,27)

Un constat s'impose à la lecture des encycliques sociales depuis Jean-Paul II : l'appropriation privée des « moyens de production » y est systématiquement décrite comme un droit, mais toujours comme un droit conditionnel. *Laborem exercens* le rappelle explicitement : « la tradition chrétienne n'a jamais soutenu ce droit comme un droit absolu et intangible » (§14). François le reformule avec netteté : la propriété privée ne saurait être qu'un « droit naturel *secondaire* et *dérivé* du principe » plus fondamental « de la destination universelle des biens¹ ».

Il n'est pas difficile de comprendre ce qui, dans les Écritures, motive cette insistance sur les limites de la propriété. Comme l'indique Olivier Artus dans ce numéro, « en interdisant la libre consommation des fruits d'un arbre particulier », la loi de *Genèse* 2,16-17 pose d'emblée « une limite au désir d'appropriation des humains, et affirme que ceux-ci ne sont pas pleinement propriétaires du monde dans lequel ils habitent [...] »². Au commencement, la domination de l'homme était douce, à l'image de « la création pacifique qui procède de la parole efficace de Dieu », et structurellement contenue. La Chute lui a fait perdre cette conscience immédiate de ses limites et de sa condition de créature. Sans cesse, YHWH doit rappeler aux membres de son peuple qu'il est le seul propriétaire de la terre, et qu'ils ne sont que des « étrangers résidents et hôtes de passage » (*Lévitique* 25,23). Ils ne sont que les « usufruitiers » de la création. De même que le chrétien dans l'attente du Royaume est un *oikonomos* (*Luc* 12, 42 ; 16, 1), un intendant qui ne peut céder à la passion de « l'avoir-plus » (*pleonexia*) sans se tromper sur ce qui est à l'origine de sa vie et, par la même occasion, la perdre (*Luc* 12, 15).

Il n'est guère moins facile de percevoir ce qui, depuis les années 1980, a nourri le regain de critique de la propriété au nom de la « destination universelle des biens », comme le met en lumière

1 FRANÇOIS, *Fratelli tutti*, §120, nous soulignons.

2 Voir ci-dessous Olivier ARTUS, « La question de la propriété dans les traditions de la Torah », p. 17.

Éditorial ● Jacques-Benoît Rauscher³ pour les lecteurs de *Communio*.

À mesure que l'*homo œconomicus* étend la logique de propriété à presque tout – ressources naturelles, corps, jusqu'aux enfants à naître –, sans voir qu'il s'épuise en consommant la terre, son *hubris* rend elle-même inévitable le retour de la limite. Comment éviter dans ce contexte de borner la propriété, restaurer des communs, et réaffirmer la distinction entre les choses et les personnes ?

La « tradition chrétienne » défend-elle un droit naturel à la propriété ?

Encore faudrait-il que l'on sache au juste quelle conception positive de la propriété opposer à cet absolutisme – et c'est ici que se fait sentir la nécessité d'une clarification. *Fratelli tutti* affirme que la propriété correspond dans la tradition chrétienne à un droit, et même un droit « naturel » individuel qui serait « dérivé de la destination universelle des biens ». Or, on aurait tort de croire que cette conception des choses serait purement et simplement « celle de toujours ». Comme le rappelle Olivier Boulnois⁴, la pensée chrétienne n'a conféré aucun fondement naturel à la propriété pendant plus d'un millénaire. Par exemple, « commentant la parabole où le père dit à son fils aîné : “*tout ce qui est à moi est à toi*” (*Luc 15, 31*), Augustin demande : n'est-ce pas injuste vis-à-vis de l'autre fils, qui semble être ainsi déshérité ? La réponse est fulgurante : “pour les parfaits [...] chaque chose est à tous et toutes choses sont à chacun (*omnium singula et omnia singulorum*)”⁵. Pour Augustin, la propriété n'a pu apparaître qu'après le péché, dont les principales conséquences sont la convoitise et le désir de dominer (*libido dominandi*)⁶. » Sans en contester l'existence dans l'imparfaite cité terrestre, Augustin considère bien que « ce que chacun possède », il le possède « par un droit humain. Car, de droit divin, “*la terre est au Seigneur (Dominus) avec tout ce qu'elle renferme [Psaume 23, 1]*”. » « [...] Enlève les droits des empereurs », demande-t-il, « qui osera dire : “cette ferme est à moi ; cet esclave est à moi ; cette maison est à moi ?”⁷ ». Loin d'être isolée, la position d'Augustin trouve de nombreux échos dans le droit canon et le Décret de Gratien.

3 Voir ci-dessous Jacques-Benoît RAUSCHER, « La propriété et le capitalisme – Observatoires des évolutions de la doctrine sociale de l'Église », p. 51.

4 Voir ci-dessous Olivier BOULNOIS, « Du *dominium* médiéval à la propriété moderne », p. 33.

5 AUGUSTIN, *Questions sur les Évangiles* II, q. 33, §7.

6 Voir ci-dessous Olivier BOULNOIS, *Ibid.*, p. 33.

7 AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean* VI, 25 (BA 71, 398-401).

Il faut attendre Thomas d'Aquin pour que la possession propre commence à être considérée comme une « expression du droit naturel », et que le *dominium* de l'homme sur les choses extérieures soit conçu comme une conséquence de sa nature libre et rationnelle. Mais ne nous y trompons pas : si l'administration privée des biens terrestres incite selon lui à une gestion attentive des biens, évite la confusion et favorise la paix, il n'en reste pas moins que la propriété privée relève à ses yeux du droit positif, lequel parachève un droit naturel largement indéterminé⁸. Quant à l'usage, il doit rester commun.

Bien des siècles plus tard, et dans un tout autre contexte polémique, *Rerum novarum* marque sans doute un autre tournant majeur dans la tradition chrétienne⁹. Léon XIII n'en a sans doute qu'une conscience limitée. S'inscrivant dans le sillage des manuels thomistes de son temps, ce dernier entend avant tout rappeler les arguments de l'Aquinat en faveur de la propriété privée dans un contexte marqué par la tentation collectiviste. Il entérine pourtant, de fait, trois inflexions dans la conception du droit de propriété par rapport à celle de Thomas – inflexions qui ne manqueront pas de susciter un certain embarras parmi les héritiers du « pape des ouvriers ». La propriété n'est plus simplement une invention de la raison humaine compatible avec le droit naturel. Elle fait désormais intégralement partie des « droits naturels des individus » (§5). Elle correspond à un « *ius sanctum* » (§46) aussi « inviolable » que la loi divine (§11). De surcroît, écrit Léon XIII, « de même que l'effet suit la cause, ainsi est-il juste que le fruit du travail soit au travailleur » (§10). Chez Thomas, c'était plutôt *pour* pouvoir être travaillée que la terre gagnait à être possédée de façon exclusive et non *parce qu'*elle avait fait l'objet d'un labeur. Surtout, selon l'évêque de Rome, l'individu en jouit avant son « entrée dans la société civile [...] » car, ajoute-t-il, « l'État est postérieur à l'homme » (§7), ce qui suppose qu'il ne soit pas d'emblée inscrit dans une communauté politique. Une telle perspective paraît difficilement compatible avec l'héritage thomasiens.

8 Du moins lorsqu'il tente de répondre à l'objection patristique selon laquelle « la possession des biens n'est pas naturelle à l'homme » (THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIa-IIae, q. 66, art. 2). Ailleurs, Thomas soutient que la propriété privée appartient bel et bien

au « juste naturel » non pas « absolument » mais du point de vue des conséquences (*Somme, op. cit.*, IIa-IIae, q. 57, a. 3).

9 Voir ci-dessous Jean-Gabriel PIGUET, « *Rerum novarum* est-il un texte libéral malgré lui ? », p. 65.

Éditorial ● À la recherche de « l'absolutisme libéral »

Prendre conscience que la conception de la propriété comme droit naturel individuel opposable à l'État et comme prolongement du travail personnel est le fruit d'une série d'évolutions nous oblige à affronter une seconde équivoque majeure de la critique catholique de « l'absolutisme ». Qui vise-t-elle, ou plutôt qui atteint-elle véritablement ? La question peut étonner : que pourrait-elle viser sinon la conception libérale de la propriété qui structure le capitalisme contemporain, héritée de « l'individualisme possessif » lockéen et reprise par tant de disciples, d'Adam Smith à Robert Nozick, dont certains soufflent aujourd'hui à l'oreille de Donald Trump ?

Pourtant, les trois inflexions que nous avons mises en évidence révèlent une convergence objective entre l'encyclique de 1891 et le *Second Traité du gouvernement civil* de Locke¹⁰, et pas seulement sur la « naturalisation » du droit de propriété. L'idée de Léon XIII selon laquelle le travail est « cause » de la propriété et que le travailleur y laisse comme une « empreinte » de sa personne fait écho aux §§25-26 du *Second Traité*, où Locke considère que les choses qu'une personne transforme par son travail lui appartiennent *de jure* au motif que ces dernières deviennent comme une extension d'elle-même et que les personnes s'appartiennent (ce qu'on appelle « *mixing-labour argument* »). Nul besoin pour le pape de reprendre la conception lockéenne de « propriété de soi » (sinon comme simple « maîtrise de ses actes¹¹ ») pour faire sienne l'idée d'une marque de la personne sur les choses qui justifierait l'appropriation. Ce dernier n'est pas non plus très loin du « *labour-value argument* » utilisé par le philosophe anglais (§§40-44), lorsqu'il écrit que le cultivateur s'approprie légitimement non seulement le fruit direct de son travail mais la terre qui le rend possible¹² parce que la terre serait « inféconde » sans le travail (et donc sans valeur utile pour les hommes¹³). Enfin, la thèse commune à Locke et au Pape selon laquelle l'individu jouirait de la propriété *avant* son entrée dans la société civile ne prend de sens que dans la fiction de l'état de nature qui dessine l'horizon de pensée de tous les jusnaturalistes modernes.

Le libéralisme et le jusnaturalisme modernes exercent donc une forme d'attraction sur la doctrine sociale, en particulier lorsqu'il s'agit de prévenir des dangers du collectivisme. Selon Jacques-Benoît Rauscher, cette attraction ne cesse pas après le pontificat

10 John LOCKE, *Second Traité du Gouvernement civil*, trad. J.-F. Spitz, PUF, Paris, 1994.

11 *Rerum novarum*, op. cit., §7.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*, §10.

léonin. Pie XI se moule encore dans une *forma mentis* libérale lorsqu'il distingue « l'aspect individuel » et « l'aspect social » de la propriété comme deux réalités complémentaires (le bien de l'individu n'étant donc plus compris dans le bien commun). Aujourd'hui, en qualifiant la propriété de droit naturel – fût-il secondaire – le pape François se fait l'écho d'une conception qu'il partage objectivement avec les libéraux.

Cette convergence serait particulièrement embarrassante si les prémisses du libéralisme impliquaient *nécessairement* une doctrine absolutiste de la propriété. Or, depuis les années 1960, la relecture contextualiste de Locke tend à montrer le contraire. Ce dernier plaçait l'appropriation à l'état de nature sous le signe des limites de la loi naturelle et décrivait l'abolition de ces limites par l'invention de la monnaie comme la cause des dissensions qui forcent la sortie de l'état de nature¹⁴. Dans ses *Pensées sur l'Éducation*, loin de faire la louange de l'individualisme possessif, il écrivait que « l'amour de la domination » qui s'exprime chez les enfants « pour jouir du pouvoir que la propriété semble leur procurer, et pour avoir le droit de disposer des choses qui leur appartiennent, comme bon leur semble » fait précisément partie des « sentiments » que l'éducation doit corriger, car « ces derniers sont à la source de presque toutes les injustices et de presque toutes les luttes qui troublent la vie humaine¹⁵ ».

Force est de reconnaître par ailleurs que l'individualisme libéral a développé des motifs propres de limitation de la propriété. Nombre de libéraux soutiennent aujourd'hui que l'égalité des individus implique l'existence d'un État social, chargé de permettre à l'individu de devenir véritablement propriétaire de lui-même, notamment par la régulation et la redistribution du capital¹⁶. Non que l'interprétation absolutiste du droit de propriété moderne soit une pure fiction. Au XVII^e siècle, le théologien Richard Baxter défend ainsi, à rebours de la tradition, qu'il existe « un devoir de mourir plutôt que de prendre le bien d'autrui [...] sans son consentement¹⁷ » – et on peut penser avec Max Weber qu'il a bel et bien contribué à forger un certain « esprit du capitalisme ». De même, le juriste John Selden recommandait à ceux

14 Voir sur ce point James TULLY, *Locke. Droit naturel et propriété*, Paris, PUF, 1992, p. 223.

15 John LOCKE, *Quelques pensées sur l'éducation* (1693), trad. G. Compayré, PUF, 2007, §105.

16 On pense sur ce point à Jean-Fabien Spitz en France, ou, dans le monde anglophone, à John Rawls.

17 Richard BAXTER, *Chapters from a Christian Directory or a Sum of Practical Theology and Cases of Conscience*, Londres, Bell and Sons, 1825, IV, 18, p. 280.

Éditorial ● qui sont trop pauvres pour survivre de se vendre comme esclaves pour recevoir leur subsistance de leurs maîtres¹⁸. Plus récemment, le libertarien Nozick mobilise la « clause lockéenne » pour dénoncer toute fiscalité redistributive comme un vol. Ces positions, toutefois, sont contestées de l'intérieur même du libéralisme. Il est donc permis de douter que le christianisme puisse faire entendre sa spécificité en se contentant d'invoquer un « sens des limites ».

Cohérence de la doctrine sociale contemporaine

En parcourant ce numéro, certains considéreront sans doute que la doctrine entretient « virtuellement » l'absolutisation de la propriété qu'elle prétend combattre¹⁹. Ce n'est cependant pas la conclusion qui s'en dégage. Malgré les tensions qui ont jalonné son cheminement, l'Église a bien élaboré une conception cohérente de la propriété, qui ne se compromet guère avec l'affirmation d'un droit sans origine supérieure ni devoir corrélatif.

D'une part, l'affirmation du droit inaliénable de chacun à disposer des fruits de son travail pour pourvoir à ses besoins et à ceux de ses proches n'implique nullement que *tout* ce qu'il a reçu ou acquis soit sa propriété exclusive – quel que soit le rôle qu'on confère à l'État, aux corps intermédiaires ou à l'individu dans la « communication » du « superflu ». D'autre part, c'est indépendamment de tout nominalisme qu'émerge « l'idée que le sujet-agent, parce qu'il a une volonté libre, se possède lui-même et devient propriétaire des choses²⁰ ». Il est donc peu probable qu'on doive faire table rase de cet héritage pré-moderne pour combattre les dérives du capitalisme contemporain.

Plus encore, Jean-Paul II offre, selon Jacques-Benoît Rauscher, un appui décisif pour clarifier ces enjeux, au-delà de son insistance sur le primat de la destination universelle des biens. En délaissant le projet d'une « science sociale catholique » cher à Pie XI, le pape polonais opère un recentrage déterminant de la critique du « capitalisme » sur le terrain anthropologique et éthique. Ce déplacement permet d'écarter les allusions à l'état de nature²¹ et de donner un critère de discernement plus précis aux chrétiens, car s'il existe peu de

18 John SELDEN, *Opera Omnia*, Londres, 1726, vol. 1, cols 637-638.

19 C'est le cas en particulier des disciples de Léo Strauss et Michel Villey. Voir Ernest L. FORTIN, « "Sacred and Inviolable": *Rerum novarum* and

Natural Rights », *Theological Studies*, 53-2, 1992, p. 203-223.

20 BOULNOIS, *op. cit.*, p. 33.

21 On n'en trouve plus à notre connaissance depuis *Mater et magistra* de Jean XXIII (p. 19).

théories explicitement absolutistes de la propriété, il existe en revanche des anthropologies économiques classiques et néo-classiques qui légitiment ouvertement un *éthos* de « l'avoir-plus ».

Ce n'est pas la protection juridique de la propriété qui induit fatalement cet *éthos*, mais l'ensemble des décisions qui orientent sa gestion comme son usage. Gardons-nous de voir dans tous les aspects de la vie économique des démocraties libérales et capitalistes une extension du « paradigme de la propriété » qui briserait par avance la possibilité d'une éthique individuelle et collective. Rien n'empêche, ainsi, d'investir dans une logique éthique visant à « offrir à un peuple l'occasion de mettre en valeur son travail », plutôt qu'à s'en approprier le fruit, comme le suggère Jean-Rémi Lanavère²² ; de même qu'il est possible de donner son corps en partage sans céder à une logique de réification, ainsi que le propose Marie-Victoire Barthélémy²³ en s'inspirant de la philosophie du don de Jean-Luc Marion. En aucun cas le droit de propriété ne retient le chrétien d'agir sur les structures du capitalisme qui, assurément, nous incitent à un tout autre usage de ce que nous possédons en propre.

« Avant d'être une doctrine, l'économie chrétienne a peut-être été une scène : celle où le don ouvre le ciel – et où Dieu lui-même désigne ses “banquiers” », soutient Nicolas Blanc²⁴. Avec le secours de la grâce, il ne tient sans doute qu'à nous de « devenir de bons usuriers » comme nous y exhorte Ambroise, « prêtant au Seigneur » en donnant l'aumône aux pauvres, et confiants dans ce fait décisif : ici-bas, l'Évangile est la « caution » qu'il nous a laissée²⁵, et il restera le seul investissement profitable au-delà.

Jean-Gabriel Piguet, né en 1990, marié et père de quatre enfants, fait partie du comité de rédaction de Communio. Il a dirigé le présent numéro sur la propriété et rédigé une thèse sur Locke (La prudence hors la loi. Fondements et limites du droit de résistance chez John Locke, 2023). Il est chercheur associé et chargé de cours à l'université de Fribourg en philosophie morale (Suisse).

22 Voir ci-dessous Jean-Rémi LANAVÈRE, « Un investissement financier peut-il être éthique ? La vision de l'investissement financier dans la doctrine sociale de l'Église », p. 109.

23 Voir ci-dessous Marie-Victoire BARTHÉLÉMY, « Le statut juridique du corps humain en droit français –

Objet limite du droit de propriété ? » p. 95.

24 Voir ci-dessous Nicolas BLANC, « Les voix de l'économie – Nouveaux regards sur le christianisme antique et patristique », p. 81.

25 AMBROISE DE MILAN, *De Tob.*, 16, 55 (V. Toneatto, 2012, p. 168).