

UNIVERSITE LYON 2
CNRS-UMR 5611 LIRE

Thèse de doctorat
Philosophie

**L'EMERGENCE DE LA NOTION CONTEMPORAINE
DE PROPRIETE DANS LA DEUXIEME MOITIE DU
XVIIIe SIECLE**

Sous la direction du Professeur Juliette Grange.

LE 24 NOVEMBRE 2012.

Jury :

Monsieur Blaise BACHOFEN (Université de Cergy-Pontoise)

Madame Anne DENEYS (New York University)

Madame Juliette GRANGE (Université Nancy 2)

Madame Francine MARKOVITS (Université Paris-Ouest)

Monsieur Philippe REGNIER (CNRS – UMR LIRE 5611)

Madame Céline SPECTOR (Université Bordeaux III)

Monsieur Mikhaïl XIFARAS (IEP de Paris)

Monsieur Yves-Charles ZARKA (Université Paris 5)

UNIVERSITE LYON 2
CNRS-UMR 5611 LIRE

Thèse de doctorat
Philosophie

**L'EMERGENCE DE LA NOTION CONTEMPORAINE
DE PROPRIETE DANS LA DEUXIEME MOITIE DU
XVIII^e SIECLE**

Sous la direction du Professeur Juliette Grange.

LE 24 NOVEMBRE 2012.

Jury :

Monsieur Blaise BACHOFEN (Université de Cergy-Pontoise)

Madame Anne DENEYS (New York University)

Madame Juliette GRANGE (Université Nancy 2)

Madame Francine MARKOVITS (Université Paris-Ouest)

Monsieur Philippe REGNIER (CNRS – UMR LIRE 5611)

Madame Céline SPECTOR (Université Bordeaux III)

Monsieur Mikhaïl XIFARAS (IEP de Paris)

Monsieur Yves-Charles ZARKA (Université Paris 5)

A Félix, Émile et à tous les hommes heureux.

Remerciements :

Je tiens tout d'abord à remercier Madame le Professeur Juliette Grange, ma directrice de thèse, qui m'a accompagné tout au long de cette recherche et a fait preuve, à mon égard, d'un véritable soutien. Un modèle d'engagement intellectuel, de dynamisme et de courage, elle a su me laisser la liberté nécessaire à l'élaboration d'une pensée philosophique.

Merci à tous les membres du jury d'avoir bien voulu juger mon travail. Je suis reconnaissant aux Professeurs Francine Markovits et Céline Spector d'avoir accepté d'être les rapporteurs du manuscrit.

Dans un contexte difficile pour la recherche en sciences humaines et sociales, mon travail de recherche a été soutenu financièrement par l'institution académique, ce qui m'a permis de le mener dans de bonnes conditions matérielles.

Je remercie tout d'abord l'UMR-5611 interdisciplinaire LIRE et l'Ecole Doctorale de Lettres et Art de Lyon 2, de m'avoir donné la chance de bénéficier d'une allocation et d'avoir financé les différents colloques auxquels j'ai participé ou que j'ai organisés et qui m'ont permis de progresser dans ma démarche. Je remercie notamment Messieurs les Directeurs de recherche du CNRS Sarga Moussa et Philippe Régnier, le Professeur Olivier Bara, le Professeur Jean-Marie Roulin et, plus généralement l'équipe XVIIIe siècle et l'équipe XIXe siècle du LIRE qui m'ont donné l'occasion de formuler des idées même balbutiantes et de publier certains travaux. Je remercie également l'équipe Studi Francesi de Turin dirigée par Madame le Professeur Simone Messina et qui m'a permis, en début de recherche, d'exposer et de publier les premiers développements historiques de mon travail.

Toute ma gratitude va aussi au département de philosophie de Tours, notamment à son directeur d'alors, Monsieur Laurent Gerbier, sans oublier ses différents membres qui m'ont recruté en tant que moniteur pour deux ans et m'ont permis d'organiser un Atelier d'étude durant quatre après-midi en partenariat avec le Sophiapol de Paris-Ouest Nanterre. Tout cela m'a permis de faire mes premiers pas d'enseignement supérieur et m'a transmis le virus. Je profite également de l'occasion qui m'est faite pour remercier chaleureusement les étudiants.

Je remercie très vivement l'Université de Poitiers et l'Université d'Aix-en-Provence pour m'avoir permis d'approfondir l'expérience de l'enseignement et de la recherche en me recrutant comme ATER. Je dois notamment beaucoup au Professeur Patrick Savidan.

J'adresse mes remerciements à tous les enseignants-chercheurs qui ont su me prodiguer des conseils importants ou me venir en aide à différents moments de ma recherche. J'espère ne pas en oublier. Je remercie Monsieur le Professeur Mikhaïl Xifaras pour avoir eu la gentillesse de répondre à mes interrogations sur la propriété au tout début de ma recherche alors que je le contactais par e-mail, je le remercie aussi et surtout pour ses différentes travaux universitaires sur la propriété, qui ont largement initié et alimenté ma réflexion. Je remercie Madame le Professeur émérite Francine Markovits d'avoir accepté de me faire participer à plusieurs reprises à son séminaire – je la remercie aussi de m'avoir encadré lors de ma maîtrise et d'avoir été pour moi un modèle de rigueur et d'intégrité intellectuelle et morale. Je remercie Monsieur Tanguy L'Aminot et toute l'Équipe Jean-Jacques Rousseau du CNRS (Paris IV) pour m'avoir donné l'occasion de développer quelques unes de mes thèses au fur et à mesure de ma recherche et m'avoir offert la chance de les publier dans les Études Jean-Jacques Rousseau. Je remercie Monsieur Blaise Bachofen d'avoir été, depuis que je l'ai rencontré lors d'une conférence sur Rousseau, un exemple dans les études rousseauistes et un réel soutien. Ma gratitude va plus généralement aussi au Groupe Jean-Jacques Rousseau pour la qualité, la rigueur et l'importance de ses travaux.

Je dois aussi beaucoup au Sophiapol (Paris Ouest La défense) avec lequel j'ai mis en place beaucoup de projets. L'intérêt des recherches qui sont menées dans ce laboratoire m'ont été très importantes pour mener à bien mon travail. Je remercie notamment Monsieur le Professeur Christian Lazzeri. Mes remerciements vont aussi à Raphaël Chappé, doctorant au Sophiapol, dont les discussions et la rigueur m'ont été d'un grand soutien pour mes recherches et d'une grande importance pour les journées d'étude, les colloques et la publication que nous avons menés ensemble. Je lui dois aussi d'avoir regardé ce travail et de m'avoir prodigué quelques conseils. Je

remercie aussi Eva Debray, doctorante au Sophiapol et qui a été ma collègue à Tours, pour les échanges intéressants autour de Durkheim et de l'épistémologie de la sociologie que nous avons eus au début de mes recherches en particulier et qui a accepté de relire une partie de ce travail.

Je remercie également l'équipe des doctorants de Poitiers, notamment Naël Desaldeleer, Pauline Colonna d'Istria et Raphaëlle Théry avec qui j'ai mené un bout de chemin très enrichissant.

Je remercie Stéphanie Roza, ATER à Paris I et doctorante au CHSPM, pour le grand intérêt que j'ai eu à discuter avec elle des penseurs collectivistes de la fin du XVIIIe siècle et à organiser une journée d'étude sur la spécificité du républicanisme social français. Elle m'a permis de prendre très au sérieux la dimension contextuelle de l'évolution des idées. Je lui sais gré aussi d'avoir relu attentivement et d'un regard averti une partie de ma thèse.

Ma gratitude va aussi à Charles Girard, Christophe Miqueu et Christopher Hamel, déjà docteurs, ils ont tous été des modèles de rigueur intellectuelle. Je remercie aussi très chaleureusement Edouard Jourdain, docteur à l'EHESS, pour avoir relu mon travail et m'avoir donné des conseils.

Enfin, toute ma gratitude va à ceux qui m'ont soutenu et accompagné pendant ces longues années de recherche. D'abord à mes parents et à ma petite sœur Elise pour avoir traqué les fautes d'orthographe et pour leur soutien. Je remercie aussi ma grande sœur Anne – et sa moitié Paul-Albert – pour m'avoir prodigué des conseils, souvenirs de ses recherches en histoire. Je remercie aussi mon petit frère Rémi, de cinq ans plus jeune que moi, pour m'avoir découragé en obtenant sa thèse de mathématique à l'ENS Lyon, une année avant moi. Je remercie, enfin, mon grand frère Olivier, il est un modèle de courage dans le travail.

Toute ma gratitude va à Aude Lorriaux pour avoir relu dans le détail mon doctorat sans faiblir et avoir sacrifié une semaine et demie de vacances et pour m'avoir supporté dans les derniers moments de recherches. Je lui sais gré aussi de m'avoir fait profité de son esprit philosophique lors de nos discussions échevelées au détour desquelles je lui ai emprunté le concept d'autonomisation. Je remercie aussi Mathilde Péneau qui m'a accompagné patiemment au début de mon travail en m'aidant souvent à parfaire mes articles et mes communications orales.

Ma pensée va aussi vers tous ceux que je n'ai pas évoqués ici et dont la rencontre durable ou fugace m'a enrichi ou transformé, relançant toujours mon goût pour la connaissance approfondie.

Sommaire

PREAMBULE 12

INTRODUCTION : DE L'APOGEE DE LA PROPRIETE INDIVIDUELLE A L'HYPOTHESE D'UNE PROPRIETE REPUBLICAINE. 15

CHAPITRE 1 : L'INSTALLATION DU PARADIGME DE L'INDIVIDUALISME POSSESSIF. 39

I.1 L'EMERGENCE DE L'INDIVIDUALISME POSSESSIF : CAS DE LA LETTRE LXXXI DES LIAISONS DANGEREUSES DE LACLOS. 41

I.2 DU MONDE INFINI A L'UNIVERS CLOS : LES CLOTURES EN FRANCE. 59

I.3 LE COMMERCE DES GRAINS : LES PHYSIOCRATES, A LA SOLDE DES ACCAPAREURS ? 96

CHAPITRE 2 : PROPRIETE : L'AUTONOMISATION CONTESTEE D'UN CONCEPT. 134

II.1. LA PROPRIETE ENTRE VICE ET VERTU. DES DISPOSITIONS MORALES ET DE LA PROPRIETE. 136

II.2. LA TRADITION OCCAMO-LOCKIENNE : PROPRIETE, DROITS SUBJECTIFS ET INDIVIDUALISME. 184

II.3. LA TRADITION SUAREZIEENNE ET LE ROUSSEAUISME. 215

CHAPITRE 3 : PROPRIETE : DROIT NATUREL OU CONVENTION ? 243

III.1. CONTESTATION DU DROIT NATUREL : CE QUE LA PROPRIETE NOUS APPREND SUR LA VOLONTE GENERALE. 247

III.2 LA FONCTION ET LE STATUT DE LA PROPRIETE DANS LE CADRE CONTRACTUEL. 319

III.3. PROPRIETE : DROIT PERSONNEL, DROIT REEL. 369

CHAPITRE 4 : DOMINIUM ET IMPERIUM : AUX PRISES AVEC LA SOUVERAINETE. 403

IV.1 LE CONTRAT SOCIAL : UN CONTRAT DE FIEF ? 405

IV.2. L'IMPLICATION DE LA REMISE EN CAUSE DE LA DISTINCTION ENTRE DOMINIUM ET IMPERIUM : L'ACTION DE L'ÉTAT SUR LES BIENS. 474

IV.3. L'ÉTAT ET LA TERRE, L'ÉTAT ET LA GUERRE. 511

CONCLUSION 539

RESULTATS DE LA RECHERCHE. 540

LA REVOLUTION ET LA CONSECRATION DE L'INDIVIDUALISME POSSESSIF : ROBESPIERRE CONTRE SIEYES. 544

L'AFFIRMATION DU DOGME DE LA PROPRIETE AU XIXE. 553

LES PREMISSSES DE L'ÉTAT SOCIAL ET LA REMISE EN CAUSE DU DOGME DU DROIT DE PROPRIETE. 568

BIBLIOGRAPHIE : 587

TABLE DES MATIERES 632

Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, fut le vrai fondateur de la société civile¹.

¹ DI, OCIII, p.164.

Abréviations.

Nous utiliserons les abréviations suivantes pour renvoyer aux œuvres de Rousseau.

Pour les œuvres complètes, nous utilisons la Pléiade qui constitue encore l'édition de référence.

Œuvres complètes de J.-J. Rousseau, B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1959-1995, 5 vol.

Nous abrégeons comme suit : OC pour œuvres complètes, suivi de la tomaison en chiffres romains majuscules (I, II, III, IV, V), suivi du numéro de page (p.***). Par exemple OCIII, p.134.

Pour chacune des œuvres, nous présentons comme suit : CS (*Contrat social*) suivi du numéro de livre et de chapitre (par ex. CS I, 6) ; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (DI ou Second Discours) ; *Discours sur les sciences et les arts* (DSA) ; *Emile* (Emile) suivi du numéro de livre (e.g. Emile III), *L'Economie politique* (DEP) ; *le Manuscrit de Genève* (MsG) ; pour les autres écrits mentionnés, nous mettons le titre intégral suivi de la tomaison dans OC et du numéro de page.

Pour Laclos, *Les liaisons dangereuses* que nous citons longuement dans la première partie du premier chapitre, nous mettons seulement le numéro de la lettre étudiée.

Pour Locke, *Le second traité du gouvernement civil*, nous mettons le numéro de livre et de paragraphe (Nous avons utilisé la traduction de Gérard Mairet).

Pour Platon, *La République*, nous citons la traduction G. Leroux, et nous renvoyons à la pagination de l'Édition d'Henri Estienne (par ex. 483c).

Pour Aristote, *La politique*, nous citons la traduction de Pierre Louis, et nous à la pagination de l'Édition Bekker (par ex.,1432b).

Pour Saint Thomas, *La somme théologique*, nous mettons la partie et le numéro de la question (par ex. *Prima pars*, Q.95).

Préambule

Notre hypothèse est que la deuxième moitié de XVIIIe siècle est une période au cours de laquelle ce que Macpherson a proposé d'appeler l' « individualisme possessif » a connu, en France en particulier, un développement sans pareil – beaucoup plus avancé et clair, nous semble-t-il que chez les auteurs du XVIIe siècle anglais étudiés par Macpherson². On trouve des formulations d'un tranchant parfait chez les Physiocrates puis chez Sieyès³. Cette période est, en effet, celle d'une destruction de l'ancien et de la gestation du nouveau. Repoussant une féodalité devenue coquille vide, l'on s'y apprête à reconstruire la société et le pouvoir politique à partir d'individus pensés comme propriétaires absolus d'eux-mêmes, de leurs droits « inaliénables » et, par extension, de leurs biens mobiliers et immobiliers (« aliénables » quant à eux). C'est le résultat d'une histoire d'autonomisation progressive du droit de propriété vis-à-vis de toute considération juridique et politique supérieure, histoire au cours de laquelle la propriété finit par trouver en elle-même sa propre justification.

Dans ce cadre, la propriété joue un rôle décisif. Les premiers édits royaux pour favoriser les clôtures apparaissent, en France, à la fin des années 1750. Les édits pour favoriser la liberté du commerce, autrement dit, pour libérer la propriété de la limitation autoritaire des prix ou des potentats locaux sont publiés dès 1763-1764⁴. Si l'on ajoute à cela le premier Traité du domaine de propriété du juriste orléanais, Pothier, on dispose là d'un tableau cohérent qui peut être parachevé avec l'article 17 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 et l'article 544 du Code civil (1804) tous les deux portant sur la propriété et en offrant une définition originale et fondatrice.

L'Angleterre par le Bill of rights ou l'Habeas corpus avait, un siècle avant, introduit le principe l'individualisme possessif pour limiter les pouvoirs politique et judiciaire et leurs excès. La France de la deuxième moitié du XVIIIe siècle ira plus loin encore et s'efforcera de reconstruire l'intégralité de son système juridico-politique sur la base de ce principe. Marx formule parfaitement la transition à laquelle on assiste ainsi que ses effets. Pour lui, l' « individu du XVIIIe siècle est un produit, d'une part, de la dissolution des formes de société féodales, d'autre part, des forces productives nouvelles surgies depuis le XVIe siècle⁵ ». On assiste donc, selon lui, à la naissance d'un individu façonné par les rapports de production capitalistes. Depuis la captation

² Crawford Brough Macpherson, *La théorie de l'individualisme possessif*, de Hobbes à Locke, trad. M. Fuchs, Paris, Folio, 2004

³ Nous y reviendrons dans cette recherche.

⁴ « On peut se demander si Rousseau pouvait parler d' 'enclorre' un terrain, d' 'arracher' des pieux, de 'comblé' un fossé, en 1755, sans que ses lecteurs fissent le rapprochement entre son propos et la situation sociale actuelle. Et Rousseau pouvait-il ignorer cette situation ? Pour nous, il prenait parti délibérément », Renato Galliani, *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire, étude socio-historique*, Oxford, The voltaire foundation, 1989.p.302.

⁵ Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, dans *Philosophie*, Rubel, Paris, Gallimard, 1986, p.446.

par une minorité des moyens de production jusqu'à la vente, par une majorité de démunis, de leur force de travail, la propriété façonne profondément la nature du rapport à soi et du rapport aux autres.

De ce point de vue, Rousseau apparaît comme le visionnaire des mutations de la fin du siècle quand, en 1755, il commence la deuxième partie de son *Second discours* avec l'appropriation violente et unilatérale d'un terrain, en la présentant comme l'événement fondateur de la société civile et des relations de domination qui s'y déploient :

« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne⁶. »

Le Genevois est témoin de son temps et des métamorphoses qui s'y produisent⁷. L'œuvre de Jean-Jacques concernant la propriété comprend certes une pars destruens qui est la critique de l'individualisme possessif⁸ et de ses conséquences mais aussi une pars construens qui est, littéralement, son retournement politique : Rousseau refuse l'autonomisation du droit de propriété à l'égard de toute autre considérations juridiques ou politiques et cherche résolument à la maintenir assujettie à la loi. Pour lui, la garantie absolue de la propriété de chacun sur lui-même ne conduit pas à une suppression des rapports de pouvoir mais à leur transformation dans la forme des rapports de domination économique dans une société civile sans « supérieur commun » où règnent les déséquilibres et la servitude volontaire⁹. C'est pourquoi il ne voit dans l'individualisme

⁶ DI, OCIII, p.164.

⁷ De ce point de vue, les déclarations de Pierre Mathiot ou d'Yves Vargas doivent être prises au sérieux. « En ramenant la rigidité de la définition rousseauiste du droit politique à une de ses contraintes, à savoir l'affrontement avec la rationalité économique naissante, il est donc possible de comprendre les soubassements, et quelques-unes des motivations de l'édifice rousseauiste avec lesquelles nous n'avons toujours pas rompu, et qui appartiennent donc à nos présuppositions, voire à nos préjugés », Pierre Mathiot, « Politique et économie chez Jean-Jacques Rousseau », *Rousseau, anticipateur-retardataire*, Presse universitaire de Laval, L'Harmattan, 2000. p.33. « Rousseau est tout à fait au centre des questions qui agitent alors la pensée économique. Certes, il ne s'agit pas, comme on l'a dit, de positions 'morales' : sa ruade a un sens économique précis. », Yves Vargas, *Rousseau, Economie politique, 1755*, Paris, PUF, 1986, p.60.

⁸ Pour autant que l'on puisse utiliser ce terme concernant Rousseau tant il est vrai qu'il ne compte pas dans le vocabulaire du XVIIIe. Reste que la réalité normative désignée par l'étiquette « individualisme possessif » existe alors bel et bien, elle prend même son essor à cette période.

⁹ C'est un risque déjà bien perçu l'abbé Cournaud dès la *Déclaration des droits de 1791* : « La *Déclaration* porte article II : « le but de toute association politique est la conservation des droit naturels et imprescriptibles de l'homme; ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. »

Si l'assemblée nationale a voulu par cet article faire entendre que dans toute association politique chaque individu doit avoir une propriété garantie par la loi, et que, tous ayant les mêmes droits à la terre commune qu'ils habitent et qui les nourrit, cette propriété doit être la même pour chacun d'eux, elle a atteint le seul but que doive se proposer un législateur, celui de rendre tous les hommes heureux, et tous également heureux;; elle a accompli le chef-d'œuvre de la politique; elle a établi le gouvernement le plus parfait qui soit dans l'univers.

possessif qu'une mauvaise solution qui ne saurait garantir la liberté à sa racine. C'est pourquoi, il propose aussi d'assujettir la propriété particulière au « domaine éminent » du souverain plutôt que de donner une garantie absolue à la propriété individuelle et de limiter le poids du pouvoir politique sur elle.

Si au contraire elle avait prétendu déclarer que la loi prend sous sa sauvegarde le propriétaire actuel, et lui garantit la jouissance des biens qui l'occupe; c'est-à-dire, qu'un seul homme continuera de posséder pur son luxe et pour ses plaisirs ce qui suffirait à la subsistance de vingt familles, et qu'une poignée regorge de superfluités, tandis que la multitude manquera du nécessaire.» , S.N., *De la propriété ou la cause du pauvre, plaidée au tribunal de la raison, de la justice et de la vérité*, à Paris, Rue Jacob, 1791, p.2. « Tant que le principe de l'inaliénabilité de domaine qui doit assurer à chaque homme la subsistance et la véritable égalité ne sera pas la base de nos institutions sociales, tous les systèmes de gouvernement seront faux et imparfaits. Les lois, au lieu d'être justes, ne seront qu'un instrument de tyrannie et une perpétuelle injustice. Les législateurs feront de très beaux règlements; ils parleront avec chaleur des droits des hommes; ils peindront l'oppression sous les traits les plus hideux, et le bonheur sous l'image la plus riante; et cependant les trois quarts des hommes seront opprimés, abrutis, dépravés et malheureux. Une petite portion d'êtres privilégiés aura toutes les jouissances, et le lot de la multitude sera la peine, les privations et l'incertitude du bien-être, aussi affreuse souvent que le malheur même. Ils auront beau détruire des abus, il en renaîtra toujours d'autres à leur place. Ils multiplieront en vain les ateliers, les hôpitaux, les établissements publics, jamais la pitié, la charité même ne fera ce que doit faire la justice. Ils auront toujours dans leurs sociétés une inégalité qui ne sera pas celle du mérite, une dépendance arbitraire qui sera celle des hommes et non celle des lois. » (*ibid.*, p.41)

Introduction : De l'apogée de la propriété individuelle à l'hypothèse d'une propriété républicaine.

Le concept moderne de propriété a transformé l'anthropologie politique et la conception des rapports politiques, sociaux et économiques. Il ne s'agit pas de dire que le droit de propriété serait une invention moderne mais que, dans son acception individualiste, elle est nouvelle et appartient à un univers notionnel inédit dans lequel se restructure la pensée de l'individu et du politique. Comme nous l'a appris Macpherson, le concept de propriété a puissamment façonné l'individu moderne mais aussi la conception des liens socio-politiques¹⁰. Il n'est donc pas un concept neutre et froid mais plonge ses racines dans des considérations anthropologiques fondamentales.

Dans le cadre de cette recherche, nous donnerons une place privilégiée à Rousseau parce qu'il a su voir dès 1755, dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, que la propriété était bien un des concepts politiques principaux de son temps et qu'il était responsable d'une profonde transformation sociale. Aussi sa pensée nous servira-t-elle autant de contrepoint que d'éclaircissement dans la mesure où elle dénonce le contenu d'un concept qui s'affirme comme de plus en plus hégémonique à son époque, tout en y proposant une alternative.

Une « grande transformation ».

Pour mieux comprendre le sens de l'émergence du concept de propriété qui s'opère en même temps que la structuration de l'individualité et de la société modernes, il faut le rapporter, dans une perspective plus large à la transformation sociale et économique qui s'opère dès le XVI^e siècle. Nous montrerons ainsi comment le concept de propriété a accompagné la genèse de l'individu moderne en tant qu'instrument de distinction et de pouvoir, perspective dont nous nous efforcerons de montrer les limites au cours de notre réflexion.

¹⁰ C. B. Macpherson développe la thèse selon laquelle le XVII^e siècle anglais a vu naître un nouveau paradigme dans lequel le concept de possession joue un rôle structurant dans la pensée politique : « il serait imprudent d'affirmer qu'au XVII^e siècle les notions de liberté, de droit, d'obligation et de justice ne sont que l'émanation pure et simple du seul concept de possession : mais on peut prouver que celui-ci les a toutes puissamment façonnées. Nous verrons que les présupposés fondés sur la notion de propriété informent les deux grandes théories de l'obligation politique, celle de Hobbes et celle de Locke. » (C. B. Macpherson, *La théorie de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, trad. M. Fuchs, Paris, Gallimard, 2004, p.19) Nous reprenons pour nous cette thèse d'inspiration marxiste malgré les critiques que l'on pourrait lui faire pour l'appliquer au XVIII^e siècle français. Il est absolument notable que la deuxième moitié du XVIII^e siècle voit, en France, s'affirmer et se consolider une conception de l'individu propriétaire de lui-même comme atome des sociétés. Cette transformation anthropologique de la perception de l'homme et de son rapport à la société et à la politique se traduit dans des inflexions concrètes des modes d'appréhension de soi et dans des politiques publiques radicales, nous le montrerons dans le détail au cours de la première partie de notre recherche.

La question nous conduit à nous intéresser aux rapports entre la propriété et ce que Polanyi a appelé la « Grande transformation¹¹ » qui s'orchestre autour de la domination du marché dès le XVIe siècle. Le marché cesse notamment d'être le lieu encadré de la société où s'échangent des denrées, à des jours précis de la semaine et dans des lieux déterminés. Il devient la structure ubiquitaire dans laquelle s'articule et est pensée la société ainsi que l'individu¹². La propriété est l'élément essentiel de la structure propriété-marché¹³ et contribue à façonner profondément l'individualisme. Si cette « grande transformation » a pu être préparée au XVIIe siècle, c'est incontestablement au XVIIIe siècle et en particulier après 1750 que la rupture s'opère avec l'époque précédente. C'est sur cet arrière-plan théorique que se déploie le discours polémique de Rousseau. De ce fait, le propos de Rousseau éclaire le concept de propriété naissant et, réciproquement, le concept de propriété naissant permet de mieux comprendre le statut et l'originalité de la proposition théorique du Genevois. Face à l'autonomisation de la propriété à l'égard du pouvoir politique et de considérations morales supérieures, Rousseau rappelle, au contraire, sa dépendance à l'égard du contexte social et de la loi.

Les physiocrates sont certainement les principaux promoteurs de la « grande transformation » en France dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle ou du moins ceux qui en formalisent rationnellement l'émergence. Ils substituent vigoureusement au thème de la liberté et de l'autorité, celui de la propriété et de sa circulation. L'autorité et la liberté cessent d'être le cœur de la pensée politique mais tendent à devenir subalternes au profit de la propriété et de la circulation des biens. Une profonde métamorphose du gouvernement des hommes s'opère alors concentrée sur la production et l'échange des biens. Le droit de propriété devient l'avant-courrier de la liberté. Le protéger, c'est protéger l'essentiel. Garantir son développement, c'est assurer à l'homme tout le progrès qu'il peut espérer :

¹¹ Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983 : « La maîtrise du système économique par le marché a des effets irrésistibles sur l'organisation tout entière de la société : elle signifie tout bonnement que la société est gérée en tant qu'auxiliaire du marché. Au lieu que l'économie soit encadrée dans les relations sociales, ce sont les relations sociales qui sont encadrées dans le système économique [...] Le passage des marchés isolés à une économie de marché, et celui des marchés régulés au marché autorégulateur, sont une vérité d'importance capitale. », p.88.

¹² Nous suivons Karl Polanyi lorsqu'il souligne la connexion qui existe entre les formes économiques générales et en particulier celle de la propriété privée et de l'échange, avec les tendances de l'individu à se distinguer socialement : « L'homme agit, de manière, non pas à protéger son intérêt individuel à posséder des biens matériels, mais de manière à garantir sa position sociale, ses droits sociaux, ses avantages sociaux. Il n'accorde de valeur aux biens que pour autant qu'ils servent cette fin. Ni le processus de la production ni celui de la distribution n'est lié à des intérêts économiques spécifiques attachés à la possession de biens; mais chaque étape de ce processus s'articule sur un certain nombre d'intérêts sociaux qui garantissent en définitive que l'étape nécessaire sera franchie. Ces intérêts seront très différents dans une petite communauté de chasseurs ou de pêcheurs et dans une vaste société despotique, mais, dans les deux cas, le système économique sera géré en fonction de mobiles non économiques. », Karl Polanyi, *La grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983, p.75. Le fait que le sujet commence à poser son identité par la médiation unique de l'idée d'une propriété exclusive de soi nous semble constituer une rupture notable.

¹³ Jeremy Rifkin, *L'âge de l'accès*, trad. M. Rousselet, Paris, La découverte, 2005.

« Le premier pacte de la société, nous l'avons vu, fut le partage, et conséquemment à chacun la propriété de sa part.

La propriété donc est le premier et le plus sacré des engagements de la société, celui auquel se rapporte tous les autres, qui ne sont que des subdivisions relatives au maintien de ce pivot. Les hommes ne sauraient vivre sans s'aider mutuellement; ils peuvent ne s'aider qu'en vertu de conventions respectives : ils ne sauraient convenir de rien entre eux, qu'ils n'aient premièrement statué sur la propriété. Voilà la base.

Hors de cette base, la liberté, ce mot si cher à l'humanité, parce qu'il renferme un grand sens usuel, ou, pour mieux dire, la portion la plus délicate et la plus nécessaire de la propriété, ce grand mot la liberté, n'est plus qu'un être métaphysique et susceptible de définitions si vagues, fausses et dangereuses si l'on n'en fixe l'idée et l'objet. L'homme isolé de toute société, tourmenté par tous les besoins, livré à toutes les craintes, est le contraire d'un être libre. La société dans laquelle il s'engage, lui garantit la propriété de sa personne, de ses biens et de l'usage de la raison¹⁴. »

Le XVIIe siècle n'est pas encore le siècle de l'individu atomisé car il n'est pas celui de l'institution définitive et effective de la propriété. Nous sommes, sur ce point, en désaccord avec Macpherson¹⁵. Si on débusque dès cette époque l'amour-propre sous le masque de la vertu¹⁶, on ne fait pas, pour autant, de l'amour-propre une réalité moralement positive comme le fera Mandeville voyant la vertu publique dans les vices privés. On en reste bien souvent à la condamnation de l'amour-propre, à la recherche des conditions de sa subordination à la lumière naturelle de la raison. Les conditions de l'autonomisation parfaite de la propriété n'y sont pas encore réunies. L'âge classique ne fait donc pas de l'« individualisme possessif » une structure normale de l'organisation¹⁷. Mais un de ses enjeux essentiels est faire régner l'ordre et la raison contre la passion¹⁸.

C'est le deuxième XVIIIe siècle français, par l'influence grandissante du matérialisme certes,

¹⁴ Mirabeau, *Eléments de la philosophie rurale*, La Haye, Chez les libraires associés, 1767, « Discours préliminaire », p.viii-ix.

¹⁵ Macpherson a sans doute raison d'observer, au XVIIe siècle anglais, les prémises de l'individualisme possessif mais seul les formes économiques, sociales et politiques du XVIIIe en permettent le plein épanouissement. Nous sommes néanmoins tout à fait redevable à sa théorie pour les riches conséquences qu'elle permet de penser.

¹⁶ Pour s'apercevoir de cela suffit de faire référence à la première maxime supprimée des *Maximes* de La Rochefoucault, aux écrits des dévôts comme Fénelon ou Bossuet, voire, dans une moindre mesure Malebranche et, enfin, à la tragédie classique qui met en scène l'importance de l'amour-propre dans la réalisation de grandes actions. « L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens; il ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre. » (Dans la première maxime supprimée entre la première et la deuxième édition des *Maximes* et qui concerne l'amour-propre, La Rochefoucault se présente moins en critique des vices tels que peuvent l'être les dévôts, mais plutôt en anthropologue averti, capable de déceler les raisons cachées des comportements y compris les plus vertueux.)

¹⁷ Même si les penseurs protestants et notamment Pierre Bayle ouvre une brèche dans ce sens. Mais cela reste une formulation théorique sans traduction concrète et effective.

¹⁸ Hobbes souligne néanmoins que les passions et les désirs ne sont pas des péchés mais des structures normales de relations sociales, il reste que laissées à elles-mêmes, elles sont sans lois. Ainsi, la loi et le souverain qui les institue intervient pour maîtriser l'expression sans règle des passions : « Les désirs et les autres passions humaines ne sont pas en eux-mêmes des péchés. Par plus que ne le sont les actions engendrées par les passions, pour autant qu'il n'y a pas de loi faisant savoir qu'il est interdit de les accomplir. Tant que les lois n'ont pas été faites, on ne peut les connaître, et aucune loi ne peut être faite tant qu'on ne s'est pas mis d'accord sur la personne qui la fera. », Thomas Hobbes, *Le Léviathan*, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000, chap.13, p.226.

mais aussi par l'affirmation de l'autonomisation de la propriété, qui constitue l'entité individuelle comme fondement juridico-politique et donne une primauté à la partie sur le tout. La notion d'individualisation dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle est travaillée par une ambiguïté fondamentale : par l'« individualisme possessif », on cherche certes à protéger l'individu contre le pouvoir politique et l'emprise communautaire. Mais l'« individualisme possessif » sert aussi de vecteur positif de la jouissance de soi et d'une individualité capable d'imposer son pouvoir aux autres dans la sphère sociale.

Nous montrerons, dans le cadre de cette recherche, comment la constitution d'un tel paradigme implique la mise en place de théories rivales à sa périphérie et notamment le modèle républicain emprunté à Rousseau. Ce paradigme de la propriété individuelle nous servira également d'hypothèse herméneutique féconde pour comprendre avec acuité le sens et les enjeux de la thèse que le Genevois développe au sujet de la propriété. Nous souhaitons montrer que Rousseau, suivi par d'autres, propose une conception de la propriété qui ne sert pas d'instrument pour séparer l'individu de la société et du pouvoir politique, mais, au contraire, pour l'y assujettir davantage non en mettant sa liberté en péril, mais en donnant une dimension civique à son émancipation. Il nous semble que cette conception républicaine et civique de la propriété est la source et le fondement d'une tradition de pensée historiquement bien repérable. Cette tradition de pensée refuse une indépendance du pouvoir économique qui pourrait menacer la liberté et l'intégrité humaine par une promotion d'un contractualisme sauvage entre des individus en apparence également libres. Elle revendique une émancipation qui en passe par l'affirmation absolue d'un pouvoir politique qu'il s'est agi pour elle de repenser en profondeur pour le rendre compatible avec les exigences de la vie collective et de la liberté humaine.

L'hypothèse d'une propriété républicaine.

Dans le cadre de ce travail, nous essaierons de montrer le rôle du concept de propriété dans la structuration de la pensée politique. La propriété comprise comme un droit absolu inhérent à l'individu qui émerge et se renforce dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle peut être opposée à une propriété dont la légitimité se fonderait, en dernière instance, sur son articulation avec les exigences de la vie sociale. Ces deux manières de penser la propriété peuvent être rapportées à deux postures à la fois proches et opposées dans le cadre de la modernité politique : le libéralisme pour la première et le républicanisme pour la seconde¹⁹.

¹⁹ Si le libéralisme, comme catégorie politique, naît réellement au XIXe siècle, notamment face au socialisme, il n'en reste pas moins qu'il plonge ses racines dans des positionnements politiques plus anciens. Pierre Manent fait

Républicanisme et libéralisme : tentative de définition.

Ce qui a été, en France, appelé République après la Révolution n'est républicain qu'en un sens équivoque²⁰. La République française est, en effet, fondée sur deux principes de légitimation

remonter, par exemple, les origines du libéralisme aux débats sur la tolérance religieuse dès le XVII^e siècle et la contestation de l'Ancien Régime : « Le libéralisme est entré dans le monde comme critique, critique d'une certaine organisation des pouvoirs politiques et religieux, critique de l'Ancien Régime » (Pierre Manent, *Les libéraux*, Paris, Gallimard, 2001, p.11). Catherine Audard, dans son enquête sur le contenu conceptuel du libéralisme remonte à Hobbes et Locke. Elle conclut son propos de la manière suivante : « Concluons en soulignant que le libéralisme n'est pas une doctrine comme les autres ; c'est une doctrine forgée par des êtres humains eux-mêmes libres, qui refusent de se soumettre à des impératifs idéologiques autoritaires, à une conception simpliste du déterminisme social. » Si nous ne serons pas fidèle à l'optimisme de Catherine Audard qui ne voit dans le libéralisme que la partie critique et libératrice, nous estimons qu'elle a absolument raison d'en chercher les racines intellectuelles au-delà du XIX^e siècle (Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme ?*, Paris, Gallimard, 2009, p.734). Mais nous montrerons qu'au-delà de la puissance critique qu'a pu avoir le libéralisme, il a aussi contribué à charrier et à constituer une nouvelle image de l'homme, de la vie sociale et politique.

²⁰ Nous n'évoquons pas la tradition républicaniste mise à jour par l'Ecole de Cambridge car cela supposerait des développements longs et complexes qui nous mèneraient trop loin du cœur de notre sujet. Les écrits de certains théoriciens de l'Ecole de Cambridge nous ont pourtant été d'une grande utilité. La reviviscence du républicanisme date des années 1970 et fait suite à la publication de la *Théorie de la justice* de Rawls : « Cette redécouverte du « moment machiavélien », selon les termes de J.G.A. Pocock (1975), a contribué au renouveau de la philosophie politique aux États-Unis, suscité par la parution en 1971 du livre de John Rawls, *Théorie de la justice*. Cet ouvrage, qui défend un libéralisme centré sur le thème de la justice sociale, a provoqué un riche débat sur les limites du libéralisme. Dans ce contexte, les théories républicaines ont pu paraître comme une alternative crédible porteuse de thématiques que le libéralisme aurait négligées : l'engagement civique, le sens du bien commun, le règne de la loi, la critique de l'égoïsme » (Serge Audier, *Les théories de la république*, Paris, La découverte, 2004, p.3 et 4). Pocock, avec ses ouvrages sur Machiavel, dégage l'existence d'une tradition basée non sur le langage des droits mais sur le langage de la vertu et de l'humanisme civique : « Dans le *Discorso di Logrogno*, Guichadin définit la liberté dans des termes qui, tout en lui procurant un instrument flexible d'analyse politique sont en même temps porteurs de tout l'universalisme d'Aristote et de l'humanisme civique. La liberté, dit-il, consiste dans la supériorité des lois et des décisions publiques sur les appétits des hommes particuliers. C'est-à-dire qu'elle est cet état dans lequel ma volonté individuelle n'est pas sujette à la volonté d'un autre individu ou groupe identifiable; nul autre ne peut me lier les mains pour me conduire où je ne veux pas aller [...] Ce qui importe dans la condition non libre, ce n'est pas que je puisse avoir les mains liées, mais que mes mains puissent être liées par la volonté particulière d'un autre agissant en vue de la poursuite de son intérêt privé. », JGA Pocock, *Le Moment Machiavélien*, PUF, Paris, 2000, p.139. « Le déclin de la vertu avait pour corollaire logique la montée de la notion d'intérêt. Si les hommes ne jouissaient plus des conditions jugées nécessaires pour les rendre capables de percevoir le bien commun, tout ce que chaque homme était en mesure de percevoir était son propre intérêt particulier; or, dans la limite où survivait l'antique présupposé selon lequel seule la perception du bien commun était vraiment rationnelle, la perception du bien propre était avant tout une question d'appétit et de passion et seulement ensuite une question de calcul rationnel de pertes et de profits susceptible de s'étendre aussi loin que la perception de l'intérêt propre comme interdépendant de celui d'un autre. », *ibid.*, p.536. « Cette entreprise [celle du droit civil] pouvait être menée à bien selon les exigences du paradigme juridique et ne nécessitait pas de fréquentes allusions au vocabulaire de la vertu républicaine », JGA Pocock, *Vertu, commerce et histoire*, trad. Hélène Aji, Paris, PUF, 1998, p.67. « Ecrire l'histoire de la pensée politique en termes de droit, ce qui équivaut largement à faire l'histoire du libéralisme, est, comme nous venons de le voir, imposé au chercheur de manière paradigmatique. Par ailleurs, affirmer, comme nous le faisons ici, que les langages du droit et de la vertu ne sont pas interchangeables fait apparaître la vertu comme une anomalie dans un champ défini par le droit » (*ibid.*, p.67-68). La réflexion de Quentin Skinner sur « la liberté avant le libéralisme » nous a aussi beaucoup apporté pour élaborer notre concept de républicanisme. « Quand les théoriciens néo-romains débattent du sens de la liberté civile, ils prennent d'ordinaire le soin de préciser qu'ils envisagent ce concept en un sens strictement politique. Ils ignorent la notion moderne de société civile comme espace moral entre gouvernants et gouvernés et n'abordent guère les dimensions de liberté et d'oppression inhérentes à des institutions telles que la famille et le marché du travail. Ils s'occupent exclusivement de la relation entre liberté des sujets et pouvoirs de l'État. Pour eux, la question centrale est toujours celle de la nature des conditions à remplir pour concilier aussi harmonieusement que possible les exigences contraires de la liberté civile et de l'obligation politique. Lorsqu'ils examinent cette question, ces auteurs partent généralement du principe que la liberté qu'ils décrivent peut être ramenée à, ou plus précisément exprimée en termes de, la jouissance sans contrainte d'un certain nombre de droits civils spécifiques. », Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000, p.22. « Il vaut la

apparemment rivaux ou du moins concurrents : la doctrine des droits naturels et imprescriptibles de l'individu et celle de la souveraineté populaire. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* fait en effet figurer dans ses principes déclarés les « droits inaliénables » de la personne humaine et la « volonté générale ». On se trouve alors avec une hydre à deux têtes : soit la légitimité des lois dépend de leur compatibilité avec les droits individuels (voire de leur propension à les promouvoir) ; soit elle s'appuie sur la seule volonté populaire qui peut très bien ne pas être compatible avec la défense des droits naturels. Ces deux attitudes mettent en scène deux formes de liberté : la liberté privée garantie par des lois capables de protéger les droits individuels ; la liberté publique et la citoyenneté active par laquelle les citoyens font les lois de telle sorte qu'elles soient l'expression de leur volonté. L'existence de la première forme de liberté repose sur l'abandon, par chacun, de son pouvoir de faire justice au profit d'un gouvernement chargé de faire respecter les droits. L'existence de la deuxième forme de liberté dépend d'un engagement des individus dans l'élaboration de la législation et d'une capacité à s'y soumettre. On a là deux modèles théoriquement hétérogènes l'un à l'autre même s'ils peuvent, de fait, fonctionner de pair dans le droit positif des démocraties modernes.

Nous aimerions opposer libéralisme et républicanisme sous la forme de deux types idéaux qui reposent sur deux conceptions de l'émancipation différentes. Si l'un et l'autre des modèles partagent la liberté comme concept fondamental et appartiennent, en ce sens, à la modernité politique, en revanche, ils ne donnent pas le même contenu à la notion.

Le libéralisme se caractérise par une pensée politique et juridique centrée sur l'individu et ses droits. A cela s'ajoute un corollaire qui consiste à protéger les individus contre tout exercice arbitraire du pouvoir : celui d'un État ou d'une Église.

« La thèse centrale du libéralisme peut se résumer en une formule : il n'existe pas de subordination naturelle des êtres humains et chaque individu est souverain et libre de décider pour lui-même face à toutes les autorités morales ou religieuses, les pouvoirs, politiques ou autres, pour tous les despotismes, qui voudraient le soumettre. Cette souveraineté illimitée est

peine de se rappeler que l'un des ressorts les plus souvent exploités dans les comédies romaines tourne autour du renversement de la relation maître-esclave, et particulièrement de la capacité des esclaves débrouillards à éluder les implications de leur propre servitude. L'audacieuse figure de Tranio dans le *Fantôme* de Plaute offre peut-être *l'illustratio* la plus mémorable de ce thème. Parce que son maître est bienveillant et absent la plupart du temps, Tranio peut prétendre qu'il n'a jamais subi aucune oppression directe.

En quel sens dirons-nous donc que cet esclave n'est pas libre ? Le *titulus* qui suit immédiatement *De statu hominis* dans le *Digeste* éclaircit bien que nous devons si nous voulons comprendre l'essence de la servitude, prendre en compte une autre distinction du droit régissant les personnes : à savoir entre ceux qui sont *sui juris*, sous leur propre juridiction ou loi et ceux qui ne le sont pas. L'esclave est un exemple (l'enfant d'un citoyen romain en est un autre) de quelqu'un dont la privation de liberté découle du fait qu'il est « sujet à la juridiction d'autrui » et est par conséquent « sous le pouvoir » d'autrui. », *ibid.*, p.32-33. Voir aussi Noberto Bobbio et Maurizio Viroli, *Dialogue autour de la république*, Presses universitaires de Rennes, 2006, et Philip Pettit, *Républicanisme, une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 1997.

fondée sur une conception de la nature humaine qui est individualisée avant d'être sociale²¹. »

Pierre Manent définit bien l'individualisme atomistique²² mis en place par le libéralisme : il cite pour cela une expression que Rousseau évoque pour évoquer son anti-modèle pédagogique, ce qu'il souhaite qu'Emile ne demeure pas, à savoir un « tout parfait et solitaire ». Cet individualisme ayant pour base l'individu atomique associé, dans une même logique de déliaison individuelle, le marché et l'État :

« On se trompe lourdement lorsqu'on présente la logique de l'État et la logique du marché comme uniformément ennemies. Elles ont la même unité de base ou le même jeton : l'individu, celui qui se tient lui-même pour « un tout parfait et solitaire ». Elles sont toutes deux « émancipatrices » puisqu'elles délivrent l'individu des commandements ou des influences personnels²³. »

Pour Rousseau, au contraire, il s'agit bien d'éliminer les subordinations entre personnes, d'émanciper l'homme, mais c'est par l'affirmation de la volonté générale qui crée un sentiment de la relativité en chacun qui se considère alors comme la partie fractionnaire d'un tout plus grand et non pas comme « un tout parfait et solitaire ».

Le républicanisme quant à lui construit plutôt un modèle politique fondé sur le bien commun et la loi en fonction desquels sont distribués les droits, les devoirs... qui dépendent, en dernière instance, de l'inscription vertueuse du citoyen dans la cité, de la souveraineté du peuple et de la capacité modératrice (voire économiquement égalisatrice) des institutions publiques. Pour définir le républicanisme, retenons ces cinq éléments fédérateurs : (a) la question de la liberté qui est pensée comme un statut de non-domination (opposé à l'esclavage et à l'absence d'interférence) ; (b) la question de la fonction des lois, qui sont pensées comme émancipatrices (et non comme des

²¹ Catherine Audard, *Qu'est-ce que le libéralisme? Éthique, politique, société*, Paris, Folio, 2009, p.29.

²² Il est possible de citer d'autres passages éclairants de Pierre Manent sur le même point : « Puisque précisément les hommes sont en désaccord sur le contenu de la loi supérieure et qu'ils doivent cependant vivre ensemble, c'est-à-dire selon des lois, il faut chercher à celles-ci un point d'appui non dans le ciel mais sur la terre antérieurement à toute loi, à toutes opinions sur lui-même et sur le tout, cet animal faible et nécessaire qu'est l'homme veut survivre. Cette nécessité naturelle est son droit naturel : qui oserait dire qu'il n'a pas droit à ce dont il a impérativement besoin? C'est sur le fondement mais sûr du besoin animal que le libéralisme va édifier ses ingénieuses constructions, sur le fondement du droit naturel de l'individu, son interprétation de la loi politique.

Le droit naturel de l'individu à la vie a trois aspects inséparables et cependant distincts : le droit à la sécurité, c'est-à-dire à l'intégrité du corps; le droit à la propriété, c'est-à-dire aux moyens qui permettent de vivre; le droit à la liberté, c'est-à-dire à la libre détermination des moyens de se conserver, dont chacun est lui-même le meilleur juge. », Pierre Manent, *Les Libéraux*, Paris, Gallimard 1981, p.13.

« La perception d'une indépendance croissante des propriétés et des opinions par rapport au pouvoir absolu lui-même fournit en effet aux premiers « libéraux » la notion de société, comme essentiellement distincte du pouvoir ou de l'État. », *ibid.* p.15.

« La société éprouve donc qu'elle peut exister sans être commandée, et que sa liberté nouvelle n'est nullement synonyme de désordre. Chacun trouve en elle les motifs et les informations qui lui permettent d'agir de façon autonome, selon son 'intérêt', tout en vivant en harmonie avec ses concitoyens, eux aussi à la recherche de leur intérêt. Elle n'a nul besoin du prince, puisqu'elle a en elle-même sa loi ou ses lois. », *ibid.*, p.16.

²³ *Ibid.*, p.27.

limitations de la liberté nécessaire à la coexistence des libertés de tous) ; (c) la question du bien commun que les républicains estiment nécessaire pour penser le lien social et la justice (avec, en fonction des théoriciens, une volonté plus ou moins grande de rendre cette thèse réductible à la thèse libérale) ; (d) la question des vertus civiques associée à celle du bien commun comme engagement des individus en sa faveur ; (e) la souveraineté populaire – en particulier dans la tradition continentale –, qui consiste en une participation active des citoyens et un attachement sincère à leurs lois, à leurs institutions et à leur concitoyens.

Si l'on accepte que Rousseau appartient à la pensée républicaine ainsi conçue, on comprend pourquoi il considère qu'une forme de conviction politique est nécessaire, c'est-à-dire que le bien, en politique, ne se réduit pas à assurer la coexistence des libertés par le règlement extérieur des actions mais que le bien en politique correspond aussi et, peut-être surtout, à un véritable engagement en conscience des citoyens. Il faut donc une forme de vertu, c'est-à-dire de conviction dans le fait que le bien de chacun dépend de la défense du bien commun²⁴. De ce fait, Rousseau pense toujours la propriété comme articulée à ce fondement premier du vivre-ensemble et au postulat juridique qui en découle, d'une relativité de la propriété à l'égard des fins générales de la société dans laquelle elle s'inscrit.

Notons tout d'abord que l'opposition conceptuelle entre républicains et libéraux peut être contestée dans la mesure où elle peut paraître anachronique au XVIII^e siècle, elle se rapporte à des notions politiques vagues et qui ont souvent été utilisées dans un contexte polémique nuisant à leur cohérence. D'autre part, beaucoup de théoriciens ou d'hommes politiques qui ont défendu des idées libérales, ont, historiquement, pu se dire républicains. Le meilleur exemple est donné par les néo-kantiens français comme Renouvier. Ces néo-kantiens utilisent le langage des droits individuels tout en se revendiquant de la République et de la souveraineté du peuple²⁵. Tous ces républicains français défendent donc une vision intermédiaire qui est à la fois républicaine et libérale²⁶. C'est simplement parce que la notion de république fut utilisée dans des contextes de rapports de forces

²⁴ « Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogmes de religion, mais comme sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle. Sans pouvoir obliger personne à les croire, il peut bannir de l'État quiconque ne les croit pas; il peut le bannir, non comme impie, mais comme insociable, comme incapable d'aimer sincèrement les lois. la justice, et d'immoler au besoin sa vie à son devoir. Que si quelqu'un, après avoir reconnu publiquement ces mêmes dogmes, se conduit comme ne les croyant pas, qu'il soit puni de mort; il a commis le plus grand des crimes, il a menti devant les lois. » CS, IV, 8, OCIII, p.468.

²⁵ Marie-Claude Blais, *Au principe de la république, le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000 : « Le contrat personnel constitue le point de départ et le garant de la légitimité du contrat social : « Nous ne saurions contracter avec nos semblables sans contracter au fond de nous avec nous-mêmes [...]. A ce contrat, chacun doit sa force et son unité propres, en même temps que son lien avec autrui », p.131. Nous voyons bien dans ce passage la connivence étroite de l'individualisme moral kantien avec la souveraineté populaire dans le concept du contrat social. Mais, nous le verrons cette conception n'est pas si éloignée de celle de Rousseau à ceci près que Rousseau ne se revendique jamais d'une théorie assimilable aux droits de l'homme (avant la lettre).

²⁶ Sur le républicanisme français voir Juliette Grange, *Une idée de la république*, Paris, Pocket, 2008 ; Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005.

qui le rendent impur et conceptuellement vague. Il a le caractère d'un signe de ralliement polymorphe.

Aussi, nous pouvons comprendre la perplexité de Claude Nicolet au début de son livre, *L'idée républicaine en France*, qui considère que

« La République est [...] multiple, et s'avance masquée. Elle s'est à deux fois, par un enchaînement que certains jugent inévitable, transformée en « Empire ». Plus tard d'ailleurs, la Troisième du nom s'est elle aussi faite impériale, dans un sens un peu différent, par la conquête coloniale. On a même un jour essayé de persuader la France que le roi qu'on lui procurait en la personne de Louis-Philippe était « la meilleure des Républiques »²⁷. »

Malgré cette équivocité de la notion de République soulignée par Claude Nicolet, nous aimerions insister sur l'existence de certains points de divergence fondamentaux entre libéraux et républicains au-delà de la diversité des options particulières et des positionnements politiques particuliers.

Conséquences de la distinction conceptuelle libéralisme-républicanisme sur le concept de propriété.

Ces deux conceptions politiques peuvent façonner deux conceptions concurrentes de la propriété²⁸. Il est intéressant de voir comment a pu s'élaborer, parallèlement à la propriété libérale, une théorie de la propriété de forme républicaine qui n'est ni privée ni commune dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle.

Ce que nous appellerons propriété au sens républicain est une forme de *via media* entre l'individualisme libéral et le collectivisme propre à la communauté des biens. Le républicanisme est un retournement de l'« individualisme possessif »²⁹, c'est-à-dire une donation totale de soi aux exigences de la vie collective. La légitimité de la propriété résulte alors de l'affirmation d'une dépendance et d'une relativité de l'individu et de tout ce qu'il a vis-à-vis du tout social. Il ne s'agit pas, pour autant, d'un collectivisme, du point de vue des valeurs. Le républicain croit que l'individu dépend de son inscription dans l'ordre socio-politique pour être ce qu'il est. Mais cela ne le conduit pas à promouvoir l'effacement de la valeur individuelle, il ne va pas jusqu'au principe de l'absorption complète de l'individu dans le groupe. Le Républicain ne peut donc, d'un point de vue

²⁷ Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, Tel, 1994, p.9.

²⁸ Nous proposons une sorte d'Idéal Typ du républicain et du libéral pour clarifier le panorama. Il ne saurait s'agir, à ce moment-ci de la réflexion, d'une description de telle ou telle doctrine. Par ailleurs, nous attirons l'attention sur le fait que ces concepts sont pris en un sens historiographique non comme des notions qui auraient eu réellement cours dans la période étudiée (on sait que « libéral » apparaît au XIXe siècle par exemple).

²⁹ Cf. Etienne Balibar, « Le renversement de l'individualisme possessif », exposé présenté à la Décade de Cerisy-la-salle sur la Propriété, 9-19 juillet 1999, dans Guineret, Milanese (dir.), *La propriété : le propre, l'appropriation*, Paris, Ellipses, 2004 ; du même, « Apories rousseauistes : subjectivité, communauté, propriété », « Jean-Jacques Rousseau », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, t. 13, Printemps 2002.

politique, défendre un collectivisme mais seulement un individualisme pondéré. Cela conduit le républicain à ne pas distribuer des droits individuels absolus, ni à subordonner absolument l'usage des biens à des considérations exclusivement collectives. A notre avis, le républicain, tel que la pensée rousseauiste nous permet de le comprendre³⁰, cherche l'équilibre et l'articulation entre l'affirmation du pouvoir individuel et celle du pouvoir collectif sans remettre en cause la propriété mais en considérant chacun des points de vue comme, *a priori*, légitime³¹. La solution, concernant la propriété, est dans l'existence d'une forme de partage des droits sur un même bien : il y a les droits de l'individu et ceux de la collectivité sans que les uns ne soient considérés comme une négation de l'autre, au contraire, les uns justifient les autres et réciproquement. C'est du moins l'hypothèse que Rousseau défend sur la question. Il est très difficile de considérer qu'un défenseur des *Droits de l'homme*, dans leur version forte, c'est-à-dire entendus comme des droits naturels autonomes, antérieurs aux sociétés et appartenant entièrement à un individu atomisé, puisse être républicain en ce sens. Dans ce cadre à la fois strict et général, il est possible d'envisager un nombre important de versions du républicanisme qui, dans tous les cas, considèrent nécessaire l'articulation harmonieuse du point de vue individuel et collectif.

Pour le libéral la propriété est un attribut du seul individu qui doit lui être absolument garanti. Elle repose sur sa dignité de personne et son mérite propre (le travail)³². Le libéral, tel qu'une lecture de Locke nous permet de le dégager³³, part du principe que l'individu isolé des autres et sans leur accord est capable, par son seul travail, de s'approprier des biens d'une manière légitime et incontestable. Pour lui, la propriété est une réalité autonome qui n'a besoin de rien d'autre pour être et être légitime. Cela repose, principalement, sur le fait que l'individu est naturellement propriétaire

³⁰ Nous avons montré que le concept de républicanisme avait été bien défini dans le sillage du débat initié par l'école de Cambridge et repris, plus récemment par Philip Pettit. Une telle volonté de clarification n'a pas eu lieu en France, tout simplement parce que la tradition républicaine française est très disparate comme le formule très bien Claude Nicolet. Juliette Grange (*L'idée de République*, éd. cit.), de son côté, a proposé, dans un ouvrage récent, la thèse selon laquelle ce qui unifie le républicanisme est le moment révolutionnaire. Nous proposons, quant à nous, une proposition de définition à partir d'une lecture précise de Rousseau, considéré comme père de la révolution et d'une tradition politique bien identifiable.

³¹ Louis Dumont a bien souligné l'alchimie qu'un penseur comme Rousseau est parvenu à établir entre individualisme et holisme : « Jean-Jacques Rousseau a affronté la tâche grandiose et impossible de traiter dans le langage de la conscience et de la liberté non seulement de la politique, mais de la société tout entière pour combiner la *societas* idéale et abstraite avec ce qu'il a pu sauver de l'*universitas* comme la mère nourricière de tous les êtres pensants. Sans doute son identification abrupte de l'individualisme et du holisme était-elle dangereuse une fois prise comme recette politique, mais elle constituait avant tout un diagnostic génial de ce qui ne peut manquer de se produire toutes les fois que la société comme tout est ignorée et est soumise à une politique artificialiste. » (Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, p.120).

³² Nous laisserons de côté l'alternative que constitue la communauté des biens pourtant bien représentée au XVIII^e siècle. Le partisan de la communauté des biens estime que toute production est production collective, que chacun dépend tellement des autres que l'on ne saurait distribuer des droits individuels absolus sans mettre en danger la vie sociale et trahir le principe même de la justice et qu'il s'agit, en conséquence, de régler la production et la distribution des ressources en fonction de considérations strictement collectives. Voir Morelly, *Naufrage des îles flottantes, ou Basiliade*, s.l., 1753 et *Code de la nature*, « Exposition détaillée des vrais fondements de sociabilité », Partout chez le vrai sage, 1755.

³³ Le caractère libéral de la philosophie lockienne est très discuté. Nous montrerons, dans le reste de ce travail, qu'il n'est pas usurpé.

de son existence, de sa liberté et de ses biens. Ce faisant, l'existence du gouvernement a pour seule légitimité et justification le fait qu'il garantisse et protège cette propriété que chacun a sur lui-même. La propriété ne repose donc pas sur l'appartenance de l'individu au groupe. Elle n'implique donc aucune redevabilité à l'égard de la société qui, en retour, n'a aucun droit légitime à exercer sur la personne et les biens. Aussi, la propriété libérale est-elle non seulement le paradigme du droit (le droit de tous les droits étant la propriété de soi) mais aussi un titre sur lequel aucune puissance publique ne peut prétendre avoir de droit particulier³⁴.

Cette opposition libéralisme-républicanisme n'est pas seulement conceptuelle mais elle façonne (même si elle le fait de manière implicite puisqu'il s'agit d'étiquettes projetées après coup sur l'histoire) le débat sur la propriété. D'un côté – c'est la perspective libérale – on souhaite restreindre le pouvoir politique par des dispositifs constitutionnels de limitation des pouvoirs et d'attribution de droits inaliénables aux individus. Dans ce cas, on essaie de séparer au maximum le pouvoir politique de la sphère civile dont on s'efforce d'assurer la plus grande indépendance :

« La perception d'une indépendance croissante des propriétés et des opinions par rapport au pouvoir absolu lui-même fournit en effet aux premiers « libéraux » la notion de la *société*, comme essentiellement distincte du pouvoir ou de l'État. L'ordre européen traditionnel, la « féodalité », reposait, on l'a souvent noté, sur une longue chaîne de commandements³⁵. »

D'un autre côté – c'est la perspective républicaine – on souhaite renforcer le pouvoir politique mais un pouvoir politique qui est celui que les citoyens s'imposent à eux-mêmes en faisant un exercice public de leur raison et de leur volonté. Dans ce cas, on essaie de penser sérieusement l'articulation du droit de propriété avec les conditions de la vie collective : la loi n'apparaît plus alors comme une restriction du droit de propriété individuel mais comme son fondement à travers l'affirmation d'un droit de propriété compatible avec les exigences de la vie civique, c'est-à-dire une forme civique de propriété qui n'est pas purement individualiste, ni purement collectiviste.

Le XVIIIe siècle et la propriété : un changement de paradigme.

L'apparition progressive de la notion de propriété moderne s'articule avec l'émergence de l'individualisme. La propriété est source d'indépendance et permet la subsistance individuelle. Elle libère donc l'individu des dépendances. Elle est aussi un puissant instrument de distinction, de

³⁴ Cela illustre le fait que, dans le libéralisme, l'individu ne doit dépendre que de lui-même pour être ce qu'il est, il naît doté de sa dignité, de ses droits, de ses talents et d'une propriété sur lui-même, sans que la totalité sociale n'ait de capacité déterminante à l'altérer, sans qu'il y ait donc une dépendance notable vis-à-vis d'elle. Une telle anthropologie est non-holiste et conduit, d'un point de vue politique, à défendre la version forte de l'individualisme et de l'interprétation de la doctrine des droits de l'homme et notamment, comme nous l'avons montré, de la propriété.

³⁵ Manent, *op. cit.*, p.14 et 15.

hiérarchisation et de domination de l'homme par l'homme. Ces deux versants font de la propriété une structure décisive de la société civile naissante. Au pouvoir de se séparer des autres – et du pouvoir politique même – s'associe la capacité de s'imposer aux autres, comme individu porteur de droits, détenteur de biens, dans une lutte pour la reconnaissance, la distinction et l'hégémonie économique³⁶. L'affirmation du droit de propriété individuel appartient donc, en ce sens, à la généalogie du libéralisme.

Les légistes à l'origine de la notion juridique de propriété privée se sont certes revendiqués du droit romain : il serait, pourtant, faux de croire à l'identité de la notion antique et de la notion moderne. Ils reprennent, en effet, certains éléments des codes antiques comme *usus, fructus* et *abusus* qui définissent la propriété. Cette propriété de soi des modernes doit être distinguée de la maîtrise du *dominus* romain³⁷. Le *dominium* du propriétaire romain le rattachait à une *gens*, c'est-à-dire au pouvoir politique originaire qu'il avait comme membre des premières familles. Ce pouvoir lui donnait une forme d'hégémonie, un pouvoir de diriger son domaine. Ce pouvoir de diriger son domaine représentait une charge et une responsabilité avant d'être un droit. Cette charge était gouvernée par des exigences en termes d'honneur, d'honnêteté³⁸... Etre *dominus* était moins l'effet du droit d'un individu séparé des autres que le résultat d'une investiture, la transmission d'une responsabilité inscrivant l'homme dans la cité.

A partir de la fin du XVIIIe siècle et de l'introduction du concept de propriété, en un sens

³⁶ Voir Karl Polanyi, *op. cit.*

³⁷ « Chez les Romains, il n'y aurait aucune idée d'un droit subjectif. *Ius* est quelque-chose d'objectif : ce qui est bien dans une situation donnée. *Ius* est un jugement favorable toujours juste ou bon (Paul) ; on pourrait parler d'un accord en tant que tel. *Dominium* n'est pas *Jus*. C'est l'empire total sur le monde physique d'une personne, esclaves, terres, argent qui ne doit rien à un accord ou à une transaction entre deux parties indépendantes et privées. Mais M. Villey ne dit pas qu'après Justinien, tout a changé », Janet Coleman, « Le sujet de droit », *Archives de philosophie du droit*, T.34, Paris, Sirey, 1989, p.26.

³⁸ « 'Being' a Roman individual was very different from being a modern self. Let me close by returning to the specifics of Roman law. Romans did not work with the notion of 'subjective' rights or, indeed, with a notion of what we mean by modern 'human rights'. When they spoke of *ius in re* they referred to a determinate *ius* regarding such and such a thing or good. Of course, there can be a concrete manifestation in every act, case by case, of the single, individual person, but we should not be tempted to extend this to subjective rights or modern human rights as part of Roman legal reality. Gaius I.8 refers to a division in the matter of law: *ius quod ad res pertinet* – on the one hand, and *ius quod ad actiones pertinet*, a law of things and a law of actions. *Dominium*, *quiritarian* ownership of a thing requires a legal/juridical determination of the things which may be the objects of ownership, a legal/juridical determination of the power a man may have over such objects regarding duration of time and the extent of his enjoyment; a determination of the modes in which ownership may be acquired or lost; a determination of the 'persons' who are legally and formally capable of acquiring, transferring or losing such ownership. *Res* is the name of anything that is the object of a legal act. *Res humani iuris* therefore concerns those things that can be objects of common property, be they *res publicae*- belonging to the state- or *res privatae*- belonging to individuals. Their law, in short, spoke of a juridical person that was separate from the physical person [...]
In sum there is a huge terminological and methodological distance between ancient jurists and modern continental jurists. This is largely the consequence of the necessity of the latter having to consider the rights of the individual who encountered the right of the modern state, and where 18th- and 19th-century jurists saw these as in opposition. *Subjectum iuris* as an expression does not appear before the 17th century. The subject AND the modern State are therefore two terms that are both necessary for the emergence of a theory of individual, subjective rights, this having been precisely what German jurists of the von Savigny school formulated during the 18th century.», Janet Coleman, manuscrit d'une conférence prononcée à Bruxelles en mai 2009.

nouveau, dans le droit, la dépendance est là, très clairement, renversée³⁹. C'est le propriétaire du terrain qui détermine l'immunité du terrain, c'est en raison du droit originaire de propriété sur soi et sur ses droits, que le terrain est respecté alors qu'en droit romain (c'est toute la signification du droit de propriété dit quiritaire) l'immunité et l'identité de la personne proviennent de son appartenance au terrain dont il a la charge par hérédité, partie du territoire de la *res publica*⁴⁰. D'un *dominus* ayant le sentiment de sa relativité⁴¹, on passe à un propriétaire qui a celui de son absoluté.

Cet individualisme n'est pas, comme on pourrait le croire, le résultat de la dissolution des relations de pouvoir. Ainsi, il serait faux de dire que l'extinction de la féodalité et l'affirmation de la propriété mettent fin aux dépendances personnelles en mettant fin aux excès des seigneurs en termes d'imposition et justice. Libérer la propriété de celui qui exploite le terrain de l'autorité

³⁹ V. Pothier, *Traité du domaine de propriété*. Le droit de propriété conféré par Pothier au tenancier du terrain plutôt qu'au propriétaire direct (au seigneur) signe la fin définitive du droit féodal et la consécration de la propriété individuelle. Ce renversement de la hiérarchie féodale est décisif dans cette deuxième moitié du XVIIIe siècle, nous y reviendrons. A ce sujet voir par exemple, le cours d'Édith Géraud-Llorca, « La doctrine de la propriété à la fin de fin de l'Ancien Régime, 1750-1789 » qui insiste sur l'innovation juridique qui s'opère à cette période (disponible en ligne : <http://www.u-picardie.fr/labo/curapp/revues/root/27/geraudllorca.pdf>).

⁴⁰ Beaucoup de manuels considèrent que la formulation du droit de propriété dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est l'aboutissement d'une reviviscence du droit romain depuis la fin du XIe siècle où le droit romain oublié depuis le Vie siècle réapparaît à l'école des arts libéraux de Bologne. Les textes romains colligés recevront le nom de *Corpus Juris Civilis* au XVIe siècle (voir Anne-Marie Patault, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989, p.84). Mais il ne faudrait pas voir là l'existence d'une relation d'identité avec la propriété de la Rome antique (sachant déjà qu'elle ne fait pas bloc mais qu'entre la Rome archaïque et la Rome impériale en passant par la Rome républicaine, il y a presque un millénaire). Par exemple, concernant les modes d'acquisition, l'occupation ou droit du premier occupant n'opère, dans les textes romains que l'on a, que sur les biens mobiliers (et en particulier pour les animaux chassés) alors qu'à partir du XVIe, il commence à revêtir, pour les jusnaturalistes, un caractère universel. Pour les Romains, le droit sur les terrains, en particulier ceux de Rome même, obéissent à des types d'acquisition et de transfert contractuels avec des cérémonies extrêmement élaborées donnant un caractère sacré à ce type de maîtrise qui investit la personne comme *dominus* et comme partie de la république. Pourtant l'émergence du droit de propriété comme droit de disposer exclusivement d'une chose et non d'un droit ou d'une utilité est bien donnée comme une des conséquences de la lecture bartolienne du *Digeste* (XIVe siècle) : « la propriété est la pleine disposition d'une chose corporelle » (*Comm.*, 17, 1, *Dig.* 41.2); que l'on retrouve chez Pufendorf, par exemple, pour qui la propriété est « un droit en vertu duquel le fonds et la substance d'une chose appartiennent à quelqu'un » (Pufendorf, *Le droit et la nature des gens*, liv. 4, 4, 2). On utilise également la notion romaine de servitude pour réinterpréter ce qui était, en droit féodal, des droits réels simultanés sur une même chose (voir Anne-Marie Patault, *ibid.*, p.148).

⁴¹ v. A.-M. Patault, *op. cit.*, p.84-85 : « La propriété romaine, *dominium* ou *proprietas*, n'est définie par aucun texte, elle n'a fait l'objet d'aucune théorie des auteurs romains [...] Les choses corporelles [sont] offertes directement à l'homme par la nature dans leur corporéité et dans leur matière [...] La matière ainsi dominée n'est cependant pas masse inerte, elle s'offre à l'homme avec son statut propre et ses charges [...] Le pouvoir du Romain sur les choses corporelles n'est donc pas le droit « le plus absolu », postulat métaphysique du Code civil » ; p.144 : « La règle romaine *superficies solo cedit* qui attribue les constructions au propriétaire du terrain est utilisée pour interdire l'empiètement des toitures voisines en surplomb (Loysel, « le pied saisit le chef », n°256). Coquille, pour refuser au seigneur tout droit aux gisements miniers, affirme qu'aucune limite ne borne en profondeur le droit de propriété « jusqu'au centre de la terre » (*Inst.*, p.162). Illimité dans les prolongements de l'immeuble « du ciel jusqu' aux enfers », le pouvoir du propriétaire est conçu par les théoriciens de l'école du droit naturel comme illimité dans son contenu. Grotius justifie l'idée par l'interprétation extensive d'un texte du Code Justinien sur le mandat : « chacun gouverne et décide souverainement de son bien » (C. IV, 35,21) ». Le droit de propriété, à Rome, était très fortement articulé à la classification des choses : certaines étaient sacrées, d'autres publiques, certaines étaient dans le commerce, d'autres hors commerce. Chaque chose appartenait donc à un univers ordonné et impliquait une série d'obligations très diverses. Il semble donc que la tradition romaine ait plus subi une trahison qu'une traduction par les légistes car la classification des choses et les situations diverses qu'elles entraînent quant à la propriété n'a pas été intégrée dans le *Code*. Au contraire, l'élévation de la propriété au rang de droit de l'individu nivelle le rapport aux choses.

seigneuriale n'est pas libérer les individus des relations de pouvoir comme il pourrait le sembler de prime abord. Bien sûr le pouvoir éminent du seigneur sur son territoire et sur les hommes qui l'occupent disparaît mais le pouvoir, comme tel, et les relations de pouvoir ne disparaissent pas pour autant. Ils se transforment. La propriété exprime ainsi la nouvelle forme du pouvoir, sa grande transformation. Le droit de propriété est, en effet, le pouvoir du propriétaire de s'imposer aux non-propriétaires⁴², d'exiger que les non-propriétaires respectent son droit sur ce qui lui appartient, son pouvoir de les exclure s'il le veut ou de les inclure à ses conditions. Il s'agit donc du pouvoir de l'individu matérialisé dans le pouvoir absolu du propriétaire sur son bien et sur tous les tiers qui sont tenus de le respecter.

Aussi, la propriété façonne-t-elle l'idéologie en accompagnant l'émergence d'une nouvelle manière d'associer et de gouverner les hommes qui est bien, d'une certaine manière, liée à la cristallisation du concept de l'intérêt individuel comme principal lien des individus entre eux⁴³. C'est le concept de propriété, opposé aux subordinations féodales, qui rend pensable l'individuation comme un pouvoir de s'imposer aux autres en tant qu'individu (à travers les droits individuels dont chacun peut disposer de la manière la plus absolue) et comme un droit de se séparer des autres (par des clôtures, des règlements, des lieux privés...) pour, ensuite, se lier à eux, dans l'échange, par de libres contrats. Cette idée joue un rôle important dans le nouveau panorama économique, juridique et politique du XVIIIe siècle. Ainsi, l'« homme nouveau » est non seulement « défini par la recherche de son intérêt » mais aussi, corrélativement, par un devenir-propriétaire à travers l'appropriation de sa propre personne, des biens et des mérites de telle sorte que « l'intérêt et la passion, que les morales et les religions traitaient comme des faiblesses, désignent désormais des moteurs de l'action ».

⁴² « On veut « donner comme première assise à toute société civilisée le droit de l'individu, le droit subjectif, le pouvoir pour l'individu d'imposer sa personnalité comme telle et à la société et aux autres individus. Ce droit de l'individu leur paraît même cristallisé en une forme rigide, qu'avaient modelée les juristes romains et qu'adopta le Code Napoléon, la propriété individuelle, qui forme comme la synthèse de tous les droits individuels. Or je me propose de soutenir que si la société n'a pas de droits, que si les diverses classes sociales n'en ont pas, l'individu n'en a pas davantage. J'estime que la notion de droit subjectif, c'est-à-dire la notion d'un pouvoir appartenant à une personne d'imposer à une autre sa propre personnalité, est une notion d'ordre métaphysique, qui ne doit pas avoir sa place dans l'organisation positive des sociétés modernes. », Léon Duguit, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris, Felix Alcan, 1922, p.3

⁴³ Il est possible de citer un certain nombre d'ouvrages allant dans ce sens, le plus récent est celui de Christian Laval et Pierre Dardot, *La nouvelle raison du monde* : « La politique libérale a pour horizon et référence l'homme nouveau défini par la recherche de son intérêt, la satisfaction de son amour-propre, les motivations passionnées qui le font agir. Héritière sur ce point d'élaborations antérieures, elle prend pour donnée une nature de l'homme : un être de désir, enchaîné à ses passions, mû par la recherche du gain ou les plaisirs de la vanité. L'intérêt et la passion, que les morales et les religions traitaient comme des faiblesses, désignent désormais les moteurs de l'action », p.28 ; voir aussi Karl Polanyi, *La grande transformation*, op. cit. ; Christian Laval, *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, 2007 ; Dumont, *Homo aequalis*, Paris, Gallimard, 1976 ; Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, Paris, Seuil-Gallimard, 2004.

Originalité de la notion contemporaine de propriété : un droit individuel et absolu.

Le concept moderne de propriété n'est pas seulement en rupture avec le droit romain, il contraste aussi avec le paradigme juridique portant sur les biens au Moyen Âge. En témoigne l'attitude très critique des civilistes contemporains à l'égard de la propriété médiévale. La propriété, au Moyen Âge, est un instrument de diffusion du pouvoir politique par capillarité : le suzerain concède un fief à son vassal en échange de sa fidélité. Le vassal reçoit le droit de faire justice, de prélever l'impôt contre l'obligation de soutenir militairement son seigneur, de le seconder dans les affaires de justice autrement dit d'être son homme (c'est le sens même du serment d'hommage)⁴⁴. Le vassal peut lui-même concéder une partie de son fief en fidélité et hommage au bénéfice de son vassal. De sorte que par la propriété foncière, ce soit le pouvoir politique et militaire qui se diffuse de proche en proche de haut en bas à tout le territoire. Dans le droit féodal, le droit sur le foncier n'est pas absolu mais il est toujours assujéti à des obligations politiques qui contribuent à structurer la hiérarchie politique : à subordonner les vassaux aux suzerains, puis les manants aux seigneurs locaux.

C'est cette conception féodale de la propriété foncière qui sert de repoussoir aux théoriciens modernes du droit. Pour les rédacteurs du *Code civil*, par exemple, elle viole la nature de la « vraie propriété ». Elle est une régression et un aveuglement. Le droit féodal ignorerait la vraie loi en dénaturant le droit de propriété, en raison d'une sorte de voile d'ignorance que le *Code* viendrait lever. Aussi la codification médiévale n'est-elle absolument pas présentée, par les civilistes contemporains, comme une codification rivale ou alternative révoquée pour les difficultés et les injustices qu'elle a pu justifier mais comme l'expression d'un état d'obscurantisme dans lequel la pensée juridique ne correspond plus à la réalité mais au contraire, la cache⁴⁵ :

« Lors de l'étrange révolution qui fut opérée par l'établissement du régime féodal, toutes les idées sur le droit de propriété furent dénaturées, et toutes les véritables maximes furent obscurcies; chaque prince, dans ses états, voulut s'arroger des droits utiles sur les terres des particuliers, et s'attribuer le domaine absolu de toutes les choses publiques⁴⁶. »

⁴⁴ « La glose du chapitre dernier extr. *De regulis juris*, ne fait aucune différence entre l'hommage ou la foi et le serment de fidélité : *Homagium*, dit-elle, *id est, sacramentum fidelitatis*. Cependant il faut convenir que l'hommage, dans la signification qui lui est propre, ajoute à ce serment de fidélité en ce que celui qui le rend devient l'homme de celui qui le reçoit : *Homagium quasi hominum, id est*, qu'il soumet sa personne à son seigneur, si on ne veut dire encore que l'hommage est proprement un acte par lequel le vassal jure et promet fidélité au seigneur. » (François de Boutaric, *Traité des droits seigneuriaux et des matières féodales*, Paris, chez Pierre Prault, 1746, p.82-83). « Le rituel [du contrat de fief], dans sa pureté originelle, création d'un lien d'obligation + transfert de propriété, souligne l'association caractéristique de l'appropriation foncière médiévale, entre deux institutions que notre droit moderne, à l'exemple du droit romain, sépare totalement depuis la révolution, d'une part l'obligation, et le lien personnel qui unit le débiteur et le créancier, d'autre part, la propriété. La maîtrise du bénéficiaire sur la terre n'existe et ne dure qu'autant qu'est respectée l'obligation de soumission et de fidélité. », Anne-Marie Patault, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989, p.43.

⁴⁵ C'est d'ailleurs ainsi, comme période obscure que le Moyen Âge est raconté depuis le XIXe siècle.

⁴⁶ Jean-Marie-Etienne Portalis, *Écrits et discours juridiques et politiques*, Marseille, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1988, p.117.

La propriété est, en réalité, pour les civilistes contemporains, l'expression du pouvoir absolu de l'individu sur lui-même et d'un pouvoir absolu qu'il peut faire valoir contre la société et contre l'État même.

Le droit de propriété ou l'art de se séparer.

Comme pouvoir absolu sur les choses, le droit de propriété, au sens du *Code civil*, existe indépendamment des obligations qui relient les hommes entre eux⁴⁷. En ce sens, le droit de propriété représente, dans sa plus pure forme, une des facettes de l'art libéral de se séparer, pour reprendre l'expression de Michael Walzer⁴⁸.

Cette idée d'une séparabilité du propriété vis-à-vis du groupe se traduit, sur le plan moral, par un sentiment de non-redevabilité de l'individu qui ne devrait la propriété de son bien qu'à sa qualité de propriétaire (comme si, quand il était question de propriété on pouvait se faire justice soi-même : c'est le droit de suite, qui n'existe pas pour une dette). C'est une idée est largement ancrée dans les représentations juridiques contemporaines qui rend difficilement pensables et justifiables les impératifs liés à la vie en commun comme l'imposition, les règles d'urbanisme ou encore la restriction par le droit du travail de l'usage des moyens de production par ceux qui les détiennent.

Pourtant, toute la théorie de l'État social et sa réalité institutionnelle s'est déployée avec l'affirmation qu'il était légitime de collectiviser l'usage d'une partie des biens dans l'avantage commun. Ce sont des thèses qui ont pu être défendues par les solidaristes à la fin du XIXe et qui ont servi d'appui au développement des premières caisses de retraite, par exemple⁴⁹. Les solidaristes

⁴⁷ « Le propriétaire est la face de lumière, celle de la toute-puissance humaine et de ses progrès, celle de l'indépendance absolue du despote domestique ; c'est dans la figure du citoyen, qui pourtant en procède et le prolonge, que se concentrent les obligations, faisant de la sphère politique le champ des relations de servitude personnelles, où règnent dépendance et soumission, tandis que la propriété est le règne de la liberté absolue, complète, là où l'on peut enfin jouir sans entraves. » M. Xifaras, Xifaras, *La propriété*, Paris, PUF, 2004, p.195. L'individu se pense donc comme propriétaire de lui-même et des biens (Voir C.B. Macpherson, *op. cit.*, 2004 : « Il serait imprudent d'affirmer qu'au XVIIIe siècle les notions de liberté, de droit, d'obligation et de justice ne sont que l'émanation pure et simple du seul concept de possession : mais on peut prouver que celui-ci les a toutes puissamment façonnées. Nous verrons que les présumés fondés sur la notion de propriété informent les deux grandes théories de l'obligation politique, celle de Hobbes et celle de Locke [...] Si au XVIIIe siècle ces présumés, qui correspondent en substance aux rapports réels qu'établit une économie de marché, ont fait la force de la théorie libérale, ils ont été, par la suite, cause de sa faiblesse. », p.19), c'est-à-dire qu'il considère que les autres personnes sont obligées de respecter sa personne et ses biens sans n'être redevable ni comptable à personne d'autre qu'à lui-même. Un grand civiliste du XIXe en témoigne : « Le droit réel est celui qui crée entre la personne et la chose, une relation directe et immédiate, de telle sorte qu'on n'y trouve que deux éléments, savoir : la personne, qui est le sujet actif du droit, et la chose, qui en est l'objet. » (Demolombe, *Cours de droit civil*, vol.9, chez Auguste Durand, Paris, 1852, L.II, Titre I, Chapitre II, §464, p.354)

⁴⁸ M. Walzer, « *Liberalism and the Art of Separation* », *Political Theory*, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1984), p. 315-33.

⁴⁹ « Au moment où tous les partis se dressent contre nous comme les gardiens de la propriété individuelle, il n'est point inutile, pour constater le néant de la formule et l'équivoque de leurs pensées, de constater que la société bourgeoise elle-même n'a pu assurer son propre fonctionnement sans soumettre la propriété individuelle à des démembrements, à des restrictions, à des règles qui semblent annoncer un droit social nouveau. », *Œuvres de Jean Jaurès VI*, Études socialistes II, 1897-1901, Les éditions de Rieder, Paris, 1933, p.380, 17 septembre 1901.

réintroduisent l'idée qu'une propriété est liée à une obligation et qu'il y a une forme de *dette sociale* qui est proportionnelle au bénéfice que l'on a à vivre en société, autrement dit, aux ressources dont nous sommes propriétaires. Entendons : plus on est riche, plus l'on est redevable à la société qui a réuni les conditions de possibilité de notre richesse.

Au contraire, l'absoluité du droit de propriété dans la stricte ligne civiliste pourrait sembler remettre en cause le fondement des conditions du vivre ensemble et des devoirs civiques qui s'imposent au propriétaire, créant, du même coup, et dans un certain nombre de domaines, une tension entre le droit public et le droit privé⁵⁰. Le droit de propriété supprime la maîtrise éminente de l'État sur les biens des particuliers qui pouvait fonder le droit à l'impôt et à l'expropriation pour des motifs d'intérêt général⁵¹.

Il est évident que si de tels dispositifs ont été décisifs pour libérer les individus des abus du pouvoir politique et interdire à la puissance publique tout arbitraire, ils ont aussi contribué à façonner une image de l'individu libéral ne devant rien à aux autres.

Pour asseoir le droit d'être un propriétaire absolu, de ne pas vivre dans l'indivision, on produit la conviction que l'individu ne doit rien à personne ou encore que tout le monde doit impérativement respecter la propriété. On entretient aussi l'idée que le droit de propriété serait l'expression d'une relation directe et sans médiation entre le propriétaire et son bien. Il y a donc deux points de vue adverses concernant la propriété : l'un estimant que la nature et la légitimité du droit de propriété est première et que l'État doit limiter l'exercice de son pouvoir sur elle et la garantir; l'autre affirmant que le droit de propriété est entièrement fondé sur la loi et que c'est donc à travers l'affirmation du pouvoir politique que se constitue la nature et la légitimité du droit de propriété.

« État de l'art » et objectifs de cette recherche.

En dehors d'études juridiques économiques et historiques sur la propriété, il existe peu de

⁵⁰ Sur la question de la maîtrise sur les choses, c'est finalement le droit privé qui a eu raison, en France, du droit public avec l'invalidation du principe de la propriété éminente de l'État par la cour de cassation alors que l'administration fiscale voulait la réintroduire (J.-J. Clère, *En l'année 1857... La fin de la théorie de la propriété originaires de l'État*, MSHDB, 44e fasc, p.224-268). « Le domaine politique et la propriété sont dans un rapport structurel non pas seulement d'analogie, mais de véritable homologie ; ils partagent, en outre, dans leur territorialisation respective, une communauté de destin [...] Quoiqu'il en soit, il résulte de cette homologie que la coexistence des deux souverainetés particularisées ne peut être, malgré les efforts conjoints de la doctrine et des philosophes, que conflictuelle. La seule résolution possible de cette contradiction est dans la disparition de l'un des deux termes, par la soumission complète des propriétés aux obligations personnelles de l'État national, ou par la dissolution des souverainetés territoriales dans l'empire universel et commercial. », M. Xifaras, *op. cit.*, p.193.

⁵¹ « L'administration fiscale tente, au XIXe siècle, de faire revivre l'idée de la propriété éminente de l'État. La cour de cassation, présidée par Troplong, condamne formellement cette tentative [...] L'impôt est considéré comme une atteinte à la propriété, Bastiat : « Quand une portion de richesse passe, de celui qui l'a acquise, sans son consentement et sans compensation, à celui qui ne l'a pas créée... je dis qu'il y a atteinte à la propriété, qu'il y a spoliation ». L'idée a déjà été soutenue par certains constituants », A.-M. Patault, *op. cit.*, p.240.

choses sur le sujet en philosophie. Le livre de Mikhail Xifaras⁵², se situant à la confluence de la philosophie et du droit, fait exception mais il porte sur le XIXe siècle au prisme des commentateurs du *Code civil*. Singulièrement, il existe beaucoup plus d'études dans le domaine anglo-saxon sur la question de la propriété, notamment, le très intéressant recueil d'article d'Anthony Parel et Thomas Flanagan⁵³, *Theories of property, from Aristotle to the present*, qui comprend, entre autres, d'importants articles sur Rousseau mais surtout le passionnant, discutable mais stimulant Macpherson, *L'individualisme possessif de Hobbes à Locke*⁵⁴, dont l'intuition structurante – même s'il faut la nuancer – a été et reste, pour nous, d'une importance capitale. Evidemment, nous laissons de côté les études en philosophie de l'économie qui peuvent traiter de la question de la propriété car elles le font toujours de biais, non comme un objet propre. Nous laissons également de côté les recherches spécifiquement sur auteur qui peuvent traiter de la propriété mais seulement à l'occasion de l'étude de tel ou tel aspect de la pensée d'un philosophe⁵⁵. De ce point de vue, nous espérons que ce doctorat participera à combler un vide en prenant la question de la propriété de manière globale du point de vue de l'histoire des idées philosophiques et en insistant notamment sur la période de rupture de la deuxième partie du XVIIIe siècle (nous montrerons dans notre première partie en quoi on peut, à juste titre considérer cette période comme significative).

D'autre part, concernant les études rousseauistes, il s'agira d'abord, pour nous, de prendre un angle peu exploré dans la mesure où la plupart des recherches d'envergure récentes sur Rousseau, dans le domaine politique, portent soit sur la liberté⁵⁶, soit sur la souveraineté et le principe d'obligation⁵⁷, soit sur la vertu et le patriotisme⁵⁸, soit encore sur le principe d'unification du corps politique⁵⁹. Le concept de propriété n'est jamais complètement absent de ces enquêtes mais n'en constitue pas l'objet principal. Il y a fort peu d'articles consacrés exclusivement à ce sujet⁶⁰. Nous

⁵² Xifaras (Mikhail), *La propriété, étude de philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004. Il y a aussi un exemplaire des Archives de philosophie du droit mais il ne s'agit que d'une collection d'articles. Citons également l'ouvrage de François Dagognet, *Philosophie de la propriété. L'avoir*, Paris, PUF, 1992, mais cet ouvrage nous a semblé trop spéculatif et insuffisamment inscrit dans l'histoire des idées philosophiques pour que l'on puisse en faire, dans le cadre de notre travail, une référence importante.

⁵³ Anthony Parel et Thomas Flanagan, *Theories of property, from Aristotle to the present*, Waterloo, Wilfried Laurier Press, 1979.

⁵⁴ Macpherson (Crawford Brough), *La théorie de l'individualisme possessif, de Hobbes à Locke*, trad. M. Fuchs, Paris, Folio, 2004.

⁵⁵ Pensons, notamment aux études sur Morelly, Babeuf, Marx ou Proudhon, par exemple.

⁵⁶ Cf. par ex. B. Bachofen, *La condition de la liberté*, Paris, Payot, 2002.

⁵⁷ Cf. par ex. B. Bernardi, *Le principe d'obligation*, Paris, Vrin, 2007.

⁵⁸ Cf. par ex. G. Lèpan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Paris, Champion, 2007.

⁵⁹ Cf. par ex. F. Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004 ou B. Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006.

⁶⁰ On citera en particulier (les autres articles sur la propriété sont cités en bibliographie ou dans ces lignes) : R. Bénech, « Le droit de propriété et Jean-Jacques Rousseau », *Revue de législation et de jurisprudence*, t.XXXVIII, Paris, 1850, p.129-180 ; C. Capitan, « Propriété privée et individu sujet de droits. La genèse historique de la notion de citoyenneté », *L'homme*, 153, Observer, nommer, classer, 2000, E. Champion, « Jean-Jacques Rousseau et la propriété », *Révolution Française*, 56, janvier, 1909 ; P. Manent, « Propriétaire ou citoyen : qui contracte? », dans

pensons qu'il y a quelque chose à espérer d'un détour par le droit de propriété dans l'interprétation de Rousseau. On ne peut nier néanmoins que le thème est incontournable chez le Genevois et que beaucoup d'ouvrages importants l'évoquent au détour d'un chapitre⁶¹. On peut avoir tendance, trop rapidement, à considérer que la perspective rousseauiste sur la propriété se limite à des remarques morales sur le rapport de l'amour-propre avec la richesse, de la parcimonie avec la vertu. On peut également réduire la posture rousseauiste à la pensée républicaine qui oppose au langage des droits celui de la vertu. On peut enfin, si l'on prend la thèse juridique de Rousseau au sérieux, n'y rien trouver de cohérent et n'y voir qu'un amas de thèses disparates et décousues⁶².

Dans le domaine anglo-saxon, la plupart des auteurs semblent se polariser sur la dimension morale du traitement de la propriété chez Rousseau sans la comprendre dans toute l'ampleur théorique de la pensée de l'auteur⁶³. Quelques articles prennent la pensée de Rousseau au sérieux d'un point de vue politique et juridique, on peut citer notamment les articles de Blaise Bachofen⁶⁴ ou de Céline Spector⁶⁵ sur l'épisode qui oppose Robert à Emile du deuxième livre de *l'Emile* par

Libre, politique, anthropologie, philosophie, n°5, Paris, Payot, 1979, p. 87-103 ; K. D. Rod, « Eigentum und Arbeit in Rousseau's politischer und ökonomischer Theorie », *Revue internationale de philosophie*, p.124-125, 1978; P. Secrétan, « Le thème de la propriété à travers Rousseau, Hegel et Marx », *Revue de Théologie et de philosophie*, 1970 ; Y. Vargas, « Le riche, fondateur de la société : un déterminisme économique », *Etudes Jean-Jacques Rousseau*, n°11, Montmorency, Musée JJR, 1999 ; F. Weil, « Rousseau et Morelly : le retour à la nature et la suppression de la propriété dans le *Naufrage des Isles Flottantes* (1753) et le Code de la nature (1755) », dans *Etudes sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau*, Actes des journées d'étude tenues à Dijon le 3, 4, 5 et 6 mai 1962, pp. 47-63, Paris, Belles Lettres, 1964.

⁶¹ Nous ne les énumérerons pas tous mais y feront référence au fur et à mesure. Comme ce ne sont pas des études strictement sur la propriété, ils ne concernent pas le présent « état de l'art ».

⁶² Ethan Putterman résume bien les différents types de critiques qui pèsent sur Rousseau concernant sa théorie de la propriété : « For many readers, Jean-Jacques Rousseau's conception of property represents the least coherent and most ambiguous aspect of his economic theory. Liberal critics and even sympathizers of the philosopher's economic doctrine characterize his remarks on property as inconsistent and underdeveloped and, in even the best instances, opaque. Readers willing or unwilling to acknowledge a rousseauian right to private property appropriately level this charge equally. James McAdam writes for example, that 'nothing can be found amounting to a succinct, coherent theory of property appropriately supported by argument... in reading Rousseau... his pronouncements are frequently contradictory and that either this is overlooked by his critics or, when noted at all the contradictions are not taken seriously. Similarly, John Hope Mason echoes criticisms leveled by Robert Derathé that the philosopher's remarks about property in *Economie politique* 'suggest that Rousseau has not yet developed his own mature view' [John Hope Mason *The indispensable Rousseau*, London, 1979] In an earlier finds fault with Rousseau's (and Helvetius's and Mably's) view on private property writing : « All these ideas, however, were contradicted by the very authors who put them forward. Rousseau, Helvetius and Mably concurred that private property had become the cement of social order, and the foundation stone of the Social Contrat. » (Ethan Putterman, "The role of public opinion in Rousseau's conception of property", in *History of political thought*, autumn 1999, vol. XX, issue 3, p.417).

⁶³ P. Coleman, « Property and personality in Rousseau's *Emile* », *Romance quarterly*, 38 (3), août 1991, The university press of Kentucky, p.301 sqq, p.305; Keohone Nannerl, « Rousseau on life, liberty and property : a comment on MacAdam », *Theories of property : Aristotle to the present*, A. Parel et T. Flanagan (eds.), Waterloo, Ontario, Canada, Wilfred Laurier University Press, 1979; J. MacAdam, « Rousseau : the moral dimensions of property », dans Macpherson, Parel, Flanagan, *The theories of property : from aristotle to present*, Waterloo, Ontario, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 1979 ; E. Putterman, « The role of public opinion in Rousseau's conception of property », *History of political thought*, autumn 1999, vol. XX, issue 3, p.419 ; R. Teichgraber, « Rousseau's argument for property », *History of european ideas*, 2 (2), pp.115-134, 1981

⁶⁴ Blaise Bachofen, « Une robinsonnade paradoxale : les leçons d'économie d'Emile », *Archive de philosophie*, 72 (1), p. 75-99, 2009.

⁶⁵ Céline Spector, « "Mais moi je n'ai point de jardin". La leçon sur la propriété d'Emile », dans *Eduquer selon la nature. Seize études sur Emile de Rousseau*, C. Habib (éd.), Paris, Editions Desjonquères, 2011, p. 26-37.

exemple. On peut également citer l'article érudit et méticuleux de M. Xifaras sur « la destination politique de la propriété chez Rousseau⁶⁶ » qui aborde les thèses de Rousseau sur la propriété du point de vue strict de l'histoire des doctrines juridiques. Un autre article important est celui de Catherine Larrère qui choisit un angle particulièrement intéressant pour comprendre le sens de la propriété chez Rousseau, à savoir son rapport à la souveraineté politique⁶⁷. Les articles qui nous ont été le plus utiles certainement, en dehors de ceux précédemment cités, sont ceux d'Etienne Balibar⁶⁸ qui voit, dans la thèse de Rousseau sur l'« aliénation totale », un renversement de l'« individualisme possessif », cette intuition nous semble capitale. Nous mettons de côté, dans ce bref « état de l'art », les différentes études sur l'économie chez Rousseau, notamment d'importants recueils d'articles⁶⁹ parce que, là encore, la propriété n'y est traitée que de biais non comme un objet philosophique en soi. Malgré l'intérêt et l'utilité qu'ont représentés ces écrits dans le cours de ce travail, ces contributions restent parcellaires et nous souhaiterions donner au traitement de la propriété chez Rousseau une vue d'ensemble. Nous voulons donc, par la contextualisation de l'œuvre de Rousseau et la restitution de sa théorie de la propriété dans le cadre de sa pensée politique, offrir un traitement plus large à la question.

Enfin, nous voulons situer aussi notre travail dans le champ des études sur le républicanisme qui sont représentées, nous l'avons dit, par deux traditions (l'une anglo-saxonne⁷⁰, l'autre dite, continentale⁷¹, voire exclusivement française). L'école anglo-saxonne (Ecole de Cambridge) représente, c'est indéniable, un apport décisif mais ses études peuvent sembler négliger parfois la complexité et la singularité des doctrines en s'efforçant d'en niveler la lecture pour les réunir sous un même concept. Elle nous semble aussi négliger certains thèmes importants du républicanisme

⁶⁶ M. Xifaras, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », dans *Etudes philosophiques*, PUF, 2003/3-1, n° 66.

⁶⁷ Catherine Larrère, « Propriété et souveraineté chez Rousseau », *Droits*, n°22, 1996.

⁶⁸ E. Balibar, « Le renversement de l'individualisme possessif », exposé présenté à la Décade de Cerisy-la-salle sur la Propriété, 9-19 juillet 1999, dans Guineret, Milanese (dir.), *La propriété : le propre, l'appropriation*, Paris, Ellipses, 2004 ; « Apories rousseauistes : subjectivité, communauté, propriété », « Jean-Jacques Rousseau », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, t. 13, Printemps 2002.

⁶⁹ Voir notamment, pour la plus récente, la publication dirigée par Catherine Larrère et Claire Pignol, *Rousseau : Philosophie et économie, Cahiers d'économie politique*, Paris, L'Harmattan, 2007. Ainsi que la réédition du *Discours sur l'économie politique*, par le Groupe Jean-Jacques Rousseau (éd.), Paris, Vrin, 2002 qui comprend aussi plusieurs études importantes sur l'économie, la propriété (voir, par exemple dans le volume, I. Bouvignies, « Droit de propriété et domaine public ») et la vertu. Nous en profitons pour remercier le passionnant travail de réédition des œuvres de Rousseau par le Groupe Jean-Jacques Rousseau chez Vrin.

⁷⁰ Citons notamment les travaux de Skinner (*La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000) et Pocock (notamment, *Vertu, commerce et histoire*, trad. Hélène Aji, Paris, PUF, 1998 et *Le Moment Machiavélien*, PUF, Paris, 2000) pour l'Ecole de Cambridge et, plus récemment, une réactualisation du républicanisme par Philip Pettit, (*Républicanisme*, trad. P. Savidan et J.-F. Spitz, Paris, Gallimard, 2004).

⁷¹ Citons surtout les ouvrages de Claude Nicolet (*L'idée républicaine en France*, Paris, Gallimard, Tel, 1994), de Marie-Claude Blais (*Au principe de la république, le cas Renouvier*, Paris, Gallimard, 2000) et de Juliette Grange (*Une idée de la république*, Paris, Pocket, 2008), Jean-Fabien Spitz (*Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005) ainsi que l'excellent travail de réédition de penseurs républicains du XIXe siècle mis en place par les Editions du bord de l'eau dirigées par Vincent Peillon.

comme la souveraineté populaire et l'égalité au profit d'une concentration presque exclusive sur la question de la vertu et de la liberté républicaines. La tradition française, notamment C. Nicolet, fait la part belle aux divergences conceptuelles dans le républicanisme mais c'est au prix de la cohérence théorique chère au philosophe⁷². Sur ces points, nous souhaitons apporter et un nouvel angle pour aborder la question du républicanisme en proposant, grâce à Rousseau surtout, une version républicaine de la propriété. Cette question de la propriété nous conduira aussi à aborder celle de la souveraineté et de l'égalité.

Démarche.

Il sera bon de montrer d'abord plusieurs aspects historiques de l'émergence de la notion contemporaine de propriété. Ces aspects historiques nous éclaireront sur la manière dont elle se configure conceptuellement à travers certains moments fondateurs. Nous verrons, dans ce cadre, que le paradigme historiquement dominant est celui de la propriété libérale à l'égard duquel la posture rousseauiste est une alternative.

Le concept de propriété, dans sa version individualiste, transforme le rapport de l'individu à lui-même, lui donne un pouvoir de se séparer en revendiquant la pleine propriété de lui-même et lui donne aussi le pouvoir de s'imposer aux autres comme individualité. Dès lors sous l'effet de l'idéologie de « l'individualisme possessif » les rapports sociaux apparaissent subordonnés à un ordre juridico-politique supérieur mais plutôt liés à des relations de force entre personnes individualisées par le titre absolu qu'elles ont sur elles-mêmes. Une étude de la lettre LXXXI des *Liaisons dangereuses* éclairera ce point.

Mais ce n'est pas seulement la représentation de soi qui est touchée, c'est le rapport à l'environnement rural, au lien social et au travail qui se trouve altéré. La deuxième moitié du XVIIIe siècle est, en effet, une période où sont pris un certain nombre de décrets visant à promouvoir la mise en clôture des champs dont on verra qu'elle n'est neutre ni dans ses présupposés, ni dans ses conséquences. Les clôtures marquent symboliquement et concrètement le droit du propriétaire à se séparer, à imposer son pouvoir absolu et irrévocable à la nature, aux communautés villageoises, à la puissance politique même. Elles marquent donc la séparation progressive de la sphère civile vis-à-vis des relations de subordination personnelles qui structuraient l'ancien régime. Enfin, la deuxième moitié du XVIIIe siècle voit naître l'émergence d'une nouvelle conception des échanges construite sur le modèle de l'individu propriétaire de lui-même, des fonds de terrain et des fruits qu'il récolte par son travail avec lesquels il peut faire ce qu'il souhaite sans

⁷² Nous nous devons ici de citer les travaux de Cécile Laborde sur la laïcité qui s'efforce de se situer à l'intersection des deux traditions. *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*. Oxford University Press, Oxford Political Theory series; ou le petit livre polémique qui résume ses thèses *Français, encore un effort pour être républicains!* Paris : Seuil, 2010.

avoir de compte à rendre. Ce sont les physiocrates, en particulier, et Lemer cier de la Rivière après Quesnay qui posent les bases dogmatiques d'un système qui accouple le principe de la liberté individuelle avec celui du despotisme légal ; le principe du laissez-faire avec celui de la naturalité et de l'inflexibilité des lois de l'économie. Les phénomènes économiques ne sont jamais que le résultat non intentionnel de l'interaction des personnes échangeant des biens dont elles sont pleinement propriétaires et dont elles disposent donc absolument selon leur volonté. Le bon ordre et les lois naturelles ne sont que l'expression de cette libre interaction non le produit de l'affirmation du pouvoir politique.

L'étude de l'évolution historique du concept de propriété chez les philosophes nous montre que l'hégémonie de la propriété individualiste représente l'élévation à la vertu de ce qui était auparavant considéré comme un vice : l'appropriation absolue des choses pour soi sans considération pour les exigences civiques ou morales. Au contraire, le républicain cherche à maintenir la subordination de la propriété à la vertu. Les métamorphoses de ce débat nous éclairent grandement sur le sens de l'opposition entre une propriété individualiste et une propriété articulée aux exigences de la vie civique.

Le premier acte de ce débat est certainement la querelle entre Platon et Aristote autour de la question de la communauté des biens. La question, entre eux, est de savoir si la propriété rend vertueux ou vicieux et donc fait de l'individu un bon citoyen ou non. Néanmoins, et nous essaierons de le montrer : leur opposition n'est pas tellement une opposition entre individualisme et collectivisme car Aristote défend la propriété sur la base de considérations morales et politiques qui sont étrangères au cadre de la protection de l'individu.

La réponse des médiévaux est, bien souvent, que le droit de propriété limite la tendance vicieuse des individus à une appropriation sans borne des biens. Le droit de propriété modère donc les passions et les assujettit à la vertu. Cela n'est qu'avec Locke que la propriété est nettement associée à des dispositions vertueuses : elle devient rétributive du travail et est donc la marque du labeur, le moyen du progrès humain. Se développe aussi, autour du « doux commerce », la thèse selon laquelle le droit de propriété appartient au mouvement de progression de la civilisation et des mœurs qui s'accompagne de la libération de la société civile par rapport au pouvoir politique.

Dans ce cadre, Rousseau est un auteur particulièrement intéressant dans la mesure où il maintient le principe d'un questionnement de la propriété fondée sur la vertu et refuse le point de vue lockien sans pour autant reconduire simplement le point de vue médiéval. Il développe une doctrine relativement problématique puisqu'à la fois la propriété lui apparaît, dans sa corrélation avec le développement des sociétés, comme liée aux excès de l'amour-propre, mais elle est aussi, d'un point de vue politique, un moyen de garantir la liberté et la vertu du citoyen. Il n'en reste pas moins que, ce faisant, Rousseau s'inscrit dans un paradigme qui n'est pas celui, dominant, d'une

reconstruction du politique à partir du concept de propriété. Ce concept de propriété joue, en effet, le rôle de principe d'individuation dans l'ontologie politique de Guillaume d'Occam et de Locke et leur permet de développer une nouvelle conception des fondements du pouvoir politique. Rousseau s'inscrit, au contraire, dans un paradigme où le droit de propriété n'a de sens que dans son rapport à la loi qui en détermine la légitimité. C'est une thèse que l'on peut déjà repérer chez Suarez. C'est la question générale du rapport du droit et des droits, et plus précisément du droit de propriété avec la loi, qui se joue alors. Entre la subordination des fins politiques à la garantie des propriétés ou la soumission de la propriété à la loi se dessinent deux manières de penser le rapport du politique aux individus (potentiellement tyrannique ou émancipateur)⁷³.

Nous nous appuyerons enfin, dans les deux dernières parties, sur Rousseau dans la mesure où sa thèse sert de contrepoint aux doctrines dominantes de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Ce faisant, il les éclaire et développe surtout une voie originale : il maintient, en effet, l'idée d'une subordination du droit de propriété aux exigences de la vie en commun sans pour autant remettre en cause le principe de liberté individuelle cher aux modernes. Et c'est par une affirmation du pouvoir politique émanant des individus réunis, plus que par sa limitation, qu'il estime pouvoir fonder et promouvoir le droit de propriété.

Nous nous pencherons sur les implications juridiques de cette thèse qui permet à Rousseau de montrer en quoi le droit de propriété exprime un rapport des hommes entre eux autant qu'un rapport des hommes aux choses. Rousseau considère, en effet, que la propriété ne saurait être considérée comme un droit naturel ou simplement comme l'expression de la rationalité naturelle des individus comme le pensent les jusnaturalistes. Les jusnaturalistes tendent à naturaliser le droit de propriété, sans pour autant le considérer comme un droit naturel, mais en le présentant comme une conséquence raisonnable de l'évolution du contexte de vie humaine en vue du plus grand avantage de tous. Au contraire, Rousseau insiste sur le caractère discontinu et artificiel de l'histoire humaine. La propriété ne s'intègre pas dans un progrès continu de la raison, mais, au contraire, se tresse avec l'émergence des passions antisociales et des relations de domination. De ce fait, la propriété ne se comprend, pour lui, qu'étroitement liée à l'évolution et à la transformation des sociétés. Elle n'est donc pas seulement un rapport naturel et absolu de l'individu à ses biens, mais elle appartient à une histoire sociale d'une part et relève autant voire plus d'un rapport aux autres hommes que d'un pur rapport aux choses. Ce faisant, Rousseau chemine à contre sens des penseurs de son temps qui tendent de plus en plus à émanciper la propriété du pouvoir politique, de l'histoire sociale et des

⁷³ Ou pour le dire autrement : « La véritable opposition ne serait pas entre Hobbes et Rousseau, mais entre ceux, qui, comme eux, font de la propriété un droit postérieur à l'État, et dépendant de celui-ci, et ceux qui, comme Locke, la considèrent comme un droit naturel, antérieur à la formation des sociétés civiles, qui n'ont d'autre fin que de la garantir. », Catherine Larrère, « Propriété et souveraineté chez Rousseau », *Revue Droits*, 1996, n°22, « Souveraineté et propriété », p.39.

rapports aux autres pour en faire un attribut absolu et naturel de l'individu.

Dans un dernier temps, nous montrerons les implications politiques de la thèse de Rousseau. Rousseau s'oppose aux mouvements théoriques de son temps qui tendent à séparer le *dominium* (la propriété) et *l'imperium* (la souveraineté politique). Il s'efforce de montrer que la subordination de la propriété des particuliers au souverain, permet, mieux que la limitation du pouvoir politique, de libérer les individus des tutelles⁷⁴. Il reprend donc et ressémantise un concept féodal pour le rendre compatible avec l'impératif, politiquement essentiel, de liberté. Cette thèse conduit Rousseau à affirmer l'existence de droits réels du souverain politique sur les biens qui appartiennent, d'un autre côté, en pleine propriété aux particuliers. Cette conception engage une vision forte du rapport du politique aux biens. Ce point de vue s'accompagne aussi d'une conception territoriale de l'État opposée à la perspective libérale qui tend à promouvoir l'empire universel du droit civil contre l'emprise des États. Ainsi, Rousseau met-il en place une conception forte du lien entre les États et leur territoire d'où il tire une conception des relations internationales et de la guerre comme relation d'État à État.

Ainsi, c'est dans tout un contexte de changement de paradigme juridique et politique que Rousseau construit avec et contre ces mouvements théoriques, sa conception d'un homme qui s'accomplit comme citoyen en se dépossédant de lui-même (dans un mouvement d'aliénation totale) plus qu'en revendiquant une propriété naturelle sur lui-même, homme à qui la propriété ne saurait être attachée comme un appendice naturel mais doit plutôt être pensée dans tout son caractère relatif.

⁷⁴ A travers la thématique du « domaine éminent » ou « domaine réel ». Ce sont les concepts utilisés par Rousseau. Nous les mettrons en lumière dans cette partie.

CHAPITRE 1 : L'installation du paradigme de l'individualisme possessif.

Nous l'avons dit : l'émergence de la notion contemporaine de propriété, dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle⁷⁵, a fortement influé sur les représentations que l'individu se fait de lui-même ainsi que sur les rapports de l'individu à son environnement et aux autres. Trois points nous semblent décisifs pour montrer cela : (a) l'étude de la lettre LXXXI des *Liaisons dangereuses*, (b) la mise en clôture des champs, (c) et le développement d'une économie du « laissez-faire laissez-passer » fondée sur l'absoluité du droit de propriété.

L'affirmation de la propriété apparaît, dans l'histoire, comme un moyen de se réapproprier sa propre personne contre le pouvoir de la coutume, contre le pouvoir politique ou contre le pouvoir des autres au profit d'une liberté marquée par le sceau négatif d'un droit à se séparer⁷⁶. Nous le montrerons, une telle anthropologie enveloppe toujours nécessairement une conception du social et du politique dont le XVIII^e siècle commence à marquer les linéaments. La liberté par individualisation, revendication d'une propriété sur soi, exigence de limitation du pouvoir au profit d'une reprise en main de soi, a contribué profondément à façonner nos représentations socio-politiques. On en trouve la cristallisation dans le deuxième XVIII^e siècle en France autour de certaines thèses et de certains débats que nous allons rappeler.

Libérer l'individu de l'interférence arbitraire que peut imposer autrui est un projet normatif intrinsèquement lié au développement du concept moderne de propriété. Ce projet et ce programme n'ont pas manqué de susciter des oppositions de la part de ceux qui ont pu voir, au contraire, dans une certaine forme d'exercice de la vie socio-politique, la possibilité d'un épanouissement et d'une émancipation qui en passe par le recouplement et l'interpénétration des domaines individuels plus que par leur séparation étanche.

⁷⁵ Janet Coleman écrit très nettement qu'à l'époque médiévale, il n'est nulle trace de l'individu libéré et subjectif moderne : « Lorsqu'on étudie cette période, on ne peut espérer découvrir « l'individu libéré et subjectif » tel qu'on le conçoit dans l'État libéral démocratique moderne en Occident. » (*L'Individu dans la théorie politique et dans la pratique*, dir. J. Coleman, PUF, Paris, 1996, p.1)

⁷⁶ Cf. M. Walzer, « *Liberalism and the Art of Separation* », *Political Theory*, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1984), p. 315-33.

I.1 L'émergence de l'individualisme possessif : cas de la lettre LXXXI des *Liaisons dangereuses* de Laclos.

La deuxième moitié du XVIII^e siècle est marquée, en France, par l'effritement de la société nobiliaire et l'autonomisation de la propriété individuelle vis-à-vis des cadres politiques hérités. Nous nous permettons une incursion dans la littérature – en tant qu'elle peut révéler les formes et métamorphoses des représentations d'une époque – pour essayer de comprendre et d'analyser les conséquences de l'émergence de la propriété sur l'individualité moderne.

C'est dans un contexte intellectuel marqué par l'affirmation du principe de propriété⁷⁷ - sur lequel nous revenons durant tout le chapitre – que l'on peut être amené à voir dans la Lettre LXXXI des *Liaisons dangereuses* (1782) traces du développement de ce qu'il est convenu, après

⁷⁷ L'Angleterre a connu le mouvement des *enclosures* au XVIII^e siècle. Un siècle plus tard à partir de la fin des années 1760, Louis XV édicte des textes pour favoriser les clôtures et réduire les anciens droits communautaires et droits de seigneurie (« En 1767, sous l'impulsion de d'Ormesson, le gouvernement de la monarchie entre en campagne. Supprimer purement et simplement la contrainte de la vaine pâture, la révolution paraît trop considérable, trop susceptible de provoquer des émotions populaires, pour qu'on puisse la tenter. Du moins juge-t-on raisonnable, et déjà efficace, de s'attaquer à deux des anciens usages. D'abord à l'interdiction de clore; désormais libre de s'enfermer chez lui, le propriétaire, s'il consent à faire les frais d'une barrière ou d'un fossé, sera véritablement le maître de son champ et on pourra refuser l'accès, en tout temps, aux bestiaux du voisin. Puis au parcours entre communautés, qui assujettissant toute réforme à l'accord de plusieurs villages, rendait pratiquement impossible à chaque groupe, pris à part de restreindre sur son propre terroir, s'il le désirait la rigueur du pavage. De 1767 à 1777, dans la Lorraine, les Trois Evêchés, le Barrois, le Hainaut, la Flandre, le Roussillon, le Béarn, la Bigorre, la Corse, une série d'édits établissent la liberté de clôture. De 1768 à 1771, dans la Lorraine, les Trois Evêchés, le Barrois, le Hainaut, la Champagne, la Franche-Comté, le Roussillon, le Béarn, la Bigorre, la Corse, le parcours est officiellement supprimé », Marc Bloch, *Les caractères marginaux de l'histoire rurale française*, Paris, Armand Colin, 1988, p.243.). En outre, dix ans plus tôt, l'école physiocratique voit le jour sous l'égide de Quesnay (Avec ses articles sur l'économie de l'Encyclopédie (« Grains » et « fermiers ») et surtout son *Tableau économique* (1757), Quesnay est réputé être fondateur de l'école physiocratique qui pose comme fondement des échanges la productivité agricole et, la considérant comme base des échanges, considère que l'ordre des sociétés dépend du libre exercice de la propriété de soi et des échanges qui s'ensuivent à partir des productions agricoles jusqu'aux activités artisanales et artistiques « improductives ». On peut considérer la physiocratie comme la première systématisation de l'économie comme structure générale et équilibrée de l'échange). Or, cette école économique va plus loin que Locke (Locke, dans son *Traité du gouvernement civil* (1690), avait mis explicitement en évidence le principe de la propriété de soi comme élément fondamental d'une pensée du droit : « Encore que la terre et toutes les créatures inférieures soient communes et appartiennent en général à tous les hommes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention », John Locke, *Second traité du gouvernement civil*, chapitre 5, §27, trad. Mairet, Paris, GF, 1992, p.163) dans l'affirmation du caractère fondamental de la propriété de soi : de son point de vue, la propriété de soi qui se prolonge en propriété des meubles et propriété des fonds, est la source d'un « ordre naturel et essentiel des sociétés » à partir duquel on doit penser l'ordre des échanges, le « laisser-faire » des propriétaires et le « despotisme des lois » (Cette conception est clairement et explicitement évoquée dans l'ouvrage de Lemercier de La Rivière, *L'ordre naturel et essentiel de sociétés*, 1767. La notion de « despotisme légal » qu'il développe provoquera l'incompréhension de Rousseau à qui le livre avait été envoyé par Mirabeau (échange épistolaire de juin-juillet 1767). Il n'est qu'à voir comment l'*Encyclopédie méthodique* gagnée à la cause physiocratique définit la liberté : « La liberté sociale peut être définie une indépendance des volontés étrangères, qui nous permet de faire valoir le plus qu'il nous est possible, nos droits de propriété et d'en retirer toutes les jouissances qui peuvent en résulter sans préjudice aux droits de propriété des autres hommes. Cette définition nous fait comprendre combien est simple l'ordre essentiel des sociétés : nous ne sommes plus embarrassés pour déterminer la portion de liberté dont chaque homme doit jouir ; la mesure de cette portion est évidente, elle nous est naturellement donnée par le droit de propriété : telle est l'étendue du droit de propriété, telle est aussi l'étendue de la liberté. » (Déméunier, *Encyclopédie méthodique, Economie politique et diplomatique*, volume III, à Paris, chez Panckoucke, à Liège, chez Plompteux, 1788, p.118). On voit donc comment, malgré leur retard d'un siècle sur l'Angleterre, les théoriciens et politiques français vont plus loin et radicalisent les thèses de Hobbes ou de Locke sur l'importance centrale du principe de ce qu'il est convenu d'appeler après Macpherson « l'individualisme possessif ».

Macpherson, d'appeler l' « individualisme possessif ». Cette lettre, relativement longue et théorique, est une sorte d'autobiographie qui révèle la lucidité de la marquise sur sa propre trajectoire.

Nous voyons dans ce texte se déployer l'affirmation de la liberté personnelle, par une revendication exclusive d'une possession de soi qui lui permet de dessiner, autour d'elle, la clôture qui constitue son individualité propre. Il est donc difficile de ne pas lire ce texte de Laclos en pensant à la célèbre analyse que Marx fait de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* dans *La question juive* :

« La liberté est le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir sans préjudice pour autrui sont fixées par la loi, comme les limites entre deux champs le sont par le piquet d'une clôture [...] Le droit humain de la liberté n'est pas fondé sur l'union de l'homme avec l'homme, mais au contraire sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu borné enfermé en lui-même. L'application pratique du droit de l'homme à la liberté, c'est le droit de l'homme à la propriété privée⁷⁸. »

Les contours du personnage de la marquise seraient une mise en abyme d'une société de propriétaires en train d'émerger. Dans la Merteuil, l'image du demiurge maître et créateur de lui-même (et donc propriétaire de sa personne), cohabite avec l'image d'un soi vidé de son contenu affectif, aliéné par une logique de la transaction amoureuse gérée sans être vécue, jouée sans être sentie⁷⁹. Toutes les déterminations de la propriété et de la société d'échange sont là. Merteuil devient alors l'image de cette liberté de l'homme sociable qui est paradoxale parce qu'elle passe par un étouffement du soi et par sa soumission aux règles de l'échange. Aussi et paradoxalement, dans la propriété de soi, la liberté du propriétaire libre de disposer de lui-même cohabite avec l'aliénation de la personne réifiée et soumise à des structures qu'elle n'a pas faites⁸⁰.

Il faut ajouter que l'on assiste à une exposition genrée (*gendered*) du processus, puisque la

⁷⁸ Karl Marx, *Critique de la question juive*, dans *Philosophie*, éd. cit., p.71-72.

⁷⁹ Comme nous l'avons dit la marquise se considère comme propriétaire d'elle-même. Cela indique qu'elle est à la fois la personne qui possède et la chose possédée. Elle évoque sa propre personne comme étant à la fois auteur et actrice (« Il suffisait de joindre à l'esprit d'un auteur le talent d'un comédien » (L.LXXXI),. Nous notons les lettres par L. suivi du numéro en romain, puis le numéro de la page dans l'édition citée.), maîtresse d'une dramaturgie et instrument de sa réalisation. Mais dans sa conception du jeu théâtral l'acteur n'est pas un homme doué de subjectivité, c'est une marionnette vide, une machine à produire des signes, une personne réifiée.

⁸⁰ Robert Abirached fait des remarques proches au sujet du personnage de théâtre dans son intéressant ouvrage sur la crise du personnage dans le théâtre moderne : « Si le théâtre n'est jamais exactement un reflet de la société où il se produit, il nous renseigne au moins sur l'image que cette société se fait d'elle-même et sur la manière dont elle essaie de poser, voire de dénouer, les problèmes qui l'occupent, en les soumettant à la représentation. L'Europe du XVIIIe siècle est à la recherche d'une civilisation nouvelle, qui prenne l'homme pour centre et qui fonde le progrès sur la conquête de ses droits. De l'âge métaphysique, durement ébranlé par la renaissance, elle veut passer à un âge de raison où l'individu soit maître de son sort et comptable de son bonheur, mais on sait les dissentiments, les contradictions, les doutes et les soubresauts qui parsèment ce genre de parcours » (Robert Abirached, *La crise du personnage dans le théâtre moderne*, Paris, Gallimard, 1994.p.97)

Merteuil affirme la spécificité de sa manière de penser son individualité par opposition à celle de Valmont. La femme dominée reprend la main en revendiquant une propriété sur elle-même, l'homme qui domine n'a pas besoin d'un tel concept pour être libre, il jouit de son emprise sur les autres. La propriété, en effet, est tout autant l'affirmation d'un pouvoir que l'exigence de la limitation de celui d'autrui. La marquise se libère donc de la tutelle par la revendication d'un droit à se posséder. C'est ainsi, plus généralement et dans un autre domaine, que les tenanciers des champs vont imposer aux seigneurs la limitation de leur pouvoir en réclamant la pleine propriété de leurs champs et de leurs récoltes contre les droits féodaux. C'est pourquoi, nous considérons que l'« individualisme possessif », selon l'heureuse expression de Macpherson, de la Merteuil témoigne, à cette époque, d'un dispositif de libération de l'individu par la propriété qui s'articule comme un dispositif politique global.

Comment donc, dans la transaction érotique, mise en lettres par Laclos, cette réification par elle-même de la marquise s'opère-t-elle⁸¹?

1.1.a L' « individualisme possessif » dans la lettre LXXXI des *Liaisons dangereuses*.

La modalité suivant laquelle la marquise se libère de sa dépendance vis-à-vis des hommes est l'affirmation de la propriété de soi. C'est sur cette revendication – l'impossibilité, pour le vicomte de la posséder – que s'ouvre la lettre LXXXI : « Que vos craintes me causent de pitié ! Combien elles me prouvent ma supériorité sur vous ! Et vous voulez m'enseigner, me conduire ? Ah ! Mon pauvre Valmont, quelle distance il y a encore de vous à moi⁸² ! ».

- ***La Marquise ou « l'art de se séparer ».***

Le rapport de la marquise au vicomte montre à quel point la Merteuil se construit par l'affirmation d'une parfaite possession d'elle-même. Cette manière d'être est révélatrice du surgissement d'une nouvelle anthropologie dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. La liberté comme art de se séparer en revendiquant la pleine possession de soi est, en effet, un des modes d'être privilégiés de l'individu moderne⁸³.

Il est de coutume de qualifier l'attitude de Merteuil de libertine et de l'assimiler à celle de

⁸¹ Nous nous référerons volontiers à cette conception marxiste de la réification telle que Georg Lukacs la propose : « La métamorphose de la relation marchande en chose dotée d'une 'objectivité fantomatique' ne peut donc pas en rester à la transformation en marchandise de tous les objets destinés à la satisfaction de l'homme. Elle imprime sa structure à toute la conscience de l'homme ; les propriétés et les facultés de cette conscience ne se relient plus seulement à l'unité organique de la personne, elles apparaissent comme des « choses » que l'homme « possède » et « extériorise », tout comme les divers objets du monde extérieur. Et il n'y a, conformément à la nature, aucune forme de relation des hommes entre eux, aucune possibilité pour l'homme de faire valoir ses « propriétés » physiques et psychologiques, qui ne se soumettent, dans une proportion croissante, à cette forme d'objectivité » (Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960, p.129)

⁸² LXXXI.

⁸³ M. Walzer, « *Liberalism and the Art of Separation* », *Political Theory*, Vol. 12, No. 3 (Aug., 1984), p. 315-33.

Valmont lui aussi libertin. Pourtant, cette assimilation de l'un à l'autre est à la fois superficielle et hâtive : superficielle parce que l'étiquette « libertin » ne recouvre pas une réalité homogène et univoque, hâtive parce que le détail des lettres de Valmont et de la Merteuil nous montre le caractère dissymétrique de leur relation.

Ainsi, la gloire ne peut avoir le même sens pour le vicomte et la marquise car autant l'un peut s'enorgueillir publiquement du nom de libertin, autant l'autre, en tant que femme, ne peut que le cacher et mériter le nom « d'invincible » : « mon premier soin fut d'acquérir le renom d'invincible⁸⁴ ». Aussi, comprend-on que la différence de genre joue ici à plein. La seule menace que peut constituer Valmont à l'égard de la marquise est qu'il lui fasse perdre « un moment l'empire sur [elle] ». Sa gloire de libertine, elle seule en est juge, elle seule en connaît les ressorts et le sens, mais elle doit rester dans la sphère privée. Seul Valmont peut être libertin en public. C'est, de surcroît, un caractère intouchable, « invincible » qu'elle conquiert, autrement dit elle déclare-là sa pleine possession d'elle-même : le fait que personne d'autre qu'elle ne peut avoir la main sur elle. Le cœur mystérieux de sa gloire est donc son indéfectible propriété d'elle-même :

« Savez-vous Vicomte, pourquoi je ne me suis jamais remariée ? Ce n'est assurément pas faute d'avoir trouvé assez de partis avantageux ; c'est uniquement pour que personne n'ait le droit de trouver à redire à mes actions. Ce n'est pas que j'ai craint de ne pouvoir plus faire mes volontés, car j'aurais bien toujours fini par là ; mais c'est qu'il m'aurait gêné que quelqu'un eût eu seulement le droit de s'en plaindre [...] Et voilà que vous m'écrivez la lettre la plus maritale qu'il soit possible de voir⁸⁵ ! »

Ce contre quoi la Merteuil cherche à se prémunir n'est pas, en tant que telle, l'interaction avec les autres, mais le fait que, dans cette interaction, elle puisse devoir quelque chose, être dépendante et avoir une volonté servie. Elle s'efforce donc de se retirer toujours au pouvoir d'autrui (des hommes en particulier) pour reprendre possession d'elle-même. Lors même que la société d'Ancien Régime était fondée sur des relations multiples de fidélité, d'honneur et de dépendances personnelles dont Valmont garde quelques reliquats⁸⁶, la marquise, au contraire, tente de bannir toute relation de dépendance personnelle, tout sentiment de redevabilité ou d'inféodation, elle ne tient pas parole, joue de faux-semblants et sauve la face sans jamais être l'obligée de personne.

Merteuil, à sa manière, se libère de la féodalité en revendiquant un droit de se posséder elle-même et de rompre, ce faisant, avec les contraintes du genre féminin. Ainsi, se présente-t-elle comme celle qui prend le risque de se libérer du « poids de sa chaîne » : « née pour venger mon

⁸⁴ L.LXXXI.

⁸⁵ L.CLII.

⁸⁶ « Ces liens réciproquement donnés et reçus, pour parler le jargon de l'amour, vous seul pouvez, à votre choix, les resserrer ou les rompre » (L.LXXXI).

sexe et maîtriser le vôtre, j'avais su me créer des moyens inconnus jusqu'à moi⁸⁷ ». La manière dont la libération s'opère est nécessairement la revendication d'une originalité, d'une rupture, d'une individualisation par rapport aux déterminismes du genre. Cette rupture en passe par l'essai d'un renversement de la relation homme-femme dans la transaction érotique.

Contrairement à ceux de la femme, les succès de l'homme ne lui reviennent pas en personne, mais sont les conséquences de son appartenance au genre masculin : « où est le mérite qui soit véritablement à vous⁸⁸? ». La marquise s'explique sur cette dissymétrie entre l'homme et la femme :

« Ces liens réciproquement donnés et reçus pour parler le jargon de l'amour, *vous seul pouvez, à votre choix, les resserrer ou les rompre* : heureuses encore, si dans votre légèreté, préférant le mystère à l'éclat, vous vous contentez d'un abandon humiliant⁸⁹. »

La marquise cherche, pour se libérer, à repousser Valmont, à se séparer de son emprise, en rappelant l'emprise qu'elle a sur elle-même comme individu. L'affirmation d'une domination exclusive sur soi apparaît, dans ce cadre, comme principe de libération. Là où les succès de Valmont ne sont pas à lui, ceux de la Merteuil sont bien à elle, c'est ce qu'elle se charge de montrer.

- ***Propriété de soi ou maîtrise de soi?***

Que la marquise use du concept de propriété pour parler de son rapport à elle-même est significatif car la période d'écriture des *Liaisons* (1782) par Laclos correspond à celle où s'élabore et se formule d'une manière définitive le concept juridique de propriété privée dans les écrits du juriste orléanais Pothier, notamment dans le premier *Traité du domaine de propriété* (1772) dont les formulations serviront de modèle à l'article 544 du *Code civil* de 1804 :

« Le domaine de propriété est ainsi appelé parce que c'est le droit par lequel une chose m'est propre et m'appartient privativement à tous autres.
Ce droit de propriété, considéré par rapport à ses effets, doit se définir le droit de disposer à son gré d'une chose, sans donner néanmoins atteinte au droit d'autrui ni aux lois : *Jus de re libere disponendi*, ou *jus utendi et abutendi*⁹⁰. »

La propriété individuelle exclusive comprise comme droit de disposer, de jouir, d'user et d'abuser arbitrairement d'une chose et d'en exclure tous les autres est précisément le moyen le plus précis d'évoquer la manière dont la marquise se rapporte à elle-même et sa façon de penser son indépendance.

La propriété de soi et la maîtrise de soi sont deux notions proches et ambiguës. La Merteuil se

⁸⁷ L.LXXXI.

⁸⁸ L.LXXXI.

⁸⁹ L.LXXXI, *je souligne*.

⁹⁰ Pothier, *Droit du domaine de propriété*, I,4, in. *Oeuvres complètes*, 10, Paris, chez Chanson, 1821, p.5.

situé toujours entre l'une et l'autre : être propriétaire d'une chose ne signifie pas forcément être maître de son usage. Pour la Merteuil, malgré les apparences, il ne s'agit pas, *in fine*, de revendiquer une véritable maîtrise sur elle-même mais plutôt de pouvoir disposer d'elle à l'exclusion des autres, c'est-à-dire de pouvoir être propriétaire d'elle-même par un droit de se séparer des autres de leur dérober sa personne, de mettre une clôture autour de son être intime.

La Merteuil semble jouer de cette ambiguïté entre maîtrise de soi et possession de soi et cite Rousseau à demi-mots : elle ne ferait jamais que suivre ses propres lois⁹¹. Elle suit les règles qu'elle s'est prescrites et que, ce faisant, elle dispose d'une véritable maîtrise sur elle-même. Elle évoque, en repoussant, ces « femmes inconsidérées » qui suivent sans le savoir des règles et des convenances dont elles ne sont pas maîtresses :

« Quand m'avez-vous vue m'écarter des règles que je me suis prescrites, et manquer à mes principes ? Je dis mes principes, et je le dis à dessein : car ils ne sont pas comme ceux des autres femmes, donnés au hasard, reçus sans examen et suivis par habitude, ils sont le fruit de mes profondes réflexions, je les ai créés et je puis dire que *je suis mon ouvrage*⁹². »

Mais, dans cette citation, la marquise opère un véritable basculement de la maîtrise de soi en début de paragraphe qui commence par l'évocation des règles qu'elle se donne, à la pure et simple propriété sur soi à la fin du paragraphe qui finit par une référence à la manière dont elle dispose d'elle-même comme le créateur avec sa création. Elle glisse à pas feutrés de l'idée de se prescrire des règles à l'idée d'être son propre ouvrage, autrement dit d'être sa propre créature et, ce faisant, propriétaire d'elle-même, soumise à son propre arbitraire. Reprenant la formule de Rousseau⁹³, elle ne l'utilise donc pas pour affirmer une capacité de se donner des règles raisonnables compatibles avec la vie en commun, mais pour affirmer, au contraire, le droit d'utiliser les autres à son profit, de pervertir les règles de la vie en société, de se mettre en rupture, de faire cavalier seul, en raison d'une parfaite propriété sur elle-même. Corrélativement, elle ne cherche pas à promouvoir un mode collectif d'établissement des lois mais, au contraire, à revendiquer la liberté-propriété de soi comme pouvoir d'exclure autrui de tous ses processus de décision. Affirmer un pouvoir absolu sur soi-même (celui de se façonner complètement), c'est le biais par lequel l'individu s'affirme dans tout

⁹¹ Dans la citation suivante, la marquise de Merteuil s'approprie la formule de Rousseau par laquelle le philosophe définit la liberté civile : « l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté », Jean-Jacques Rousseau, *Contrat Social*, I,8, *œuvres complètes III*, Paris, Gallimard, 1964, p.365.

⁹² L.LXXXI (*nous soulignons*).

⁹³ Rousseau est évoqué ou cité cinq fois dans *Les liaisons dangereuses* il est l'auteur le plus représenté (L.X : « je lis un chapitre du *Sopha*, une Lettre d'Héloïse », L.XXXIII : « Héloïse est le seul [roman] qu'on en puisse excepter ; et malgré le talent de l'auteur, cette observation m'a toujours fait croire que le fond en était vrai », L.LVIII, 118 : « On croit que c'est Rousseau dans l'Émile : mais la citation n'est pas exacte », L.CX, 253 : « Puissances du Ciel, j'avais une âme pour la douleur ; donnez m'en une pour la félicité », L.CX : « non elle n'aura pas les plaisirs du vice et les honneurs de la vertu »), qui sont publiées vingt ans après le *Contrat Social*. Il est absolument certain que Laclos a lu les romans de Rousseau (*La Nouvelle Héloïse*, en particulier, dont *Les liaisons* sont un pendant négatif) mais il connaît également et à n'en pas douter ses écrits politiques.

son arbitraire détaché complètement des impératifs sociaux ou des sujétions auxquels il pourrait être soumis. Aussi, serait-il hâtif et faux d'affirmer, de ce fait, que la marquise est libre au sens rousseauiste du terme. Car là où l'obéissance aux lois que l'on s'est prescrites est, pour Rousseau, le fondement de la loi et de la volonté générale c'est-à-dire de la vie civile, pour la Marquise, c'est le fondement d'une possession absolue et indiscutable d'elle-même, d'une possession qui l'individualise et l'autorise à agir y compris contre les principes raisonnables de la vie collective⁹⁴.

- **« Je n'avais à moi que ma propre pensée ».**

La marquise doit pouvoir se mouler au mieux sur les attentes que le monde a à son égard, pour pouvoir y tenir sa place, en apparence au moins. Elle a donc dans son rapport à elle-même quelque chose du démiurge non seulement en tant qu'ouvrier mais aussi en tant qu'artefact créé sur lequel l'ouvrier a mis sa marque pour en exclure les autres et pour en être le seul et exclusif utilisateur. Merteuil donc se pense comme une chose dont elle peut disposer totalement sans que personne ne puisse légitimement interférer. C'est pourquoi elle prétend être un artefact auto-produit. Le fait qu'elle soit sa propre œuvre est la meilleure preuve –lockienne s'il en est – qu'elle est la seule et exclusive propriétaire d'elle-même : maîtresse de montrer ou de ne pas montrer ce qu'elle souhaite, maîtresse de ce qu'elle conserve privé ou de ce qu'elle montre publiquement ; se constituant, elle-même, comme un champ clos, un territoire qu'elle domine et dont elle a le droit de jouir, d'user et d'abuser. Son corps devient alors comme une clôture autour d'un terrain propre à constituer une frontière nette entre le privé et le public, c'est là encore la dimension exclusive du rapport à soi caractéristique de la propriété que la marquise évoque pour définir sa façon de s'individualiser :

« Cette utile curiosité, en servant à m'instruire, m'apprit encore à dissimuler : forcée souvent de cacher les objets de mon attention aux yeux de ceux qui m'entouraient, j'essayai de guider les miens à mon gré ; j'obtins dès lors de prendre à volonté ce regard distrait que vous avez loué si souvent. Encouragée par ce premier succès, je tâchai de régler de même les divers mouvements de ma figure. Ressentais-je quelque chagrin, je m'étudiais à prendre l'air de la sérénité, même celui de la joie ; j'ai porté le zèle jusqu'à me causer des douleurs volontaires, pour chercher pendant ce temps l'expression du plaisir⁹⁵. »

⁹⁴ Le libertinage de Merteuil comme celui de Valmont se déploient non dans la jouissance mais dans la quête du pouvoir pour soi et la destruction des autres et de leur réputation. Une question que l'on pourrait dès lors se poser au sujet du clin d'œil que Laclos fait à Rousseau sous la plume de Merteuil, est de savoir s'il s'agit d'une critique implicite que Laclos opposerait à Rousseau : autrement dit que la définition rousseauiste de la liberté pourrait mener à un individualisme possessif (au despotisme débridé des volontés individuelles) autant qu'au républicanisme (c'est-à-dire au règne de la volonté générale). Rien ne garantit, en effet, qu'en se donnant ses propres lois l'homme s'assujettisse à l'intérêt général plutôt qu'à des logiques singulières. La marquise de Merteuil serait alors l'incarnation sinon de l'échec au moins de la fragilité de la liberté rousseauiste et le signe qu'il faut, au contraire, suivre les traditions, les pouvoirs déjà institués sans prétendre se constituer en improbable démiurge.

⁹⁵ L.LXXXI.

Là où Descartes évoquait sa pensée comme étant son être le plus intime (« je suis un être dont toute la nature n'est que de penser »), la marquise l'évoque comme quelque chose qu'elle a, comme une chose à sa disposition : « je n'avais à moi que *ma propre* pensée, et je m'indignais qu'on put me la *ravir* ou me la surprendre contre ma volonté⁹⁶ ». Autrement dit, on assiste à cette conséquence : la réification de soi-même. Car pour se considérer comme propriétaire d'elle-même, la marquise doit également se considérer comme une chose parfaitement passive et utilisable à son gré : une chose qui aurait été désertée par toute subjectivité, toute spontanéité, sentimentale, passionnelle et morale⁹⁷.

- ***L'« individualisme possessif ».***

Il nous semble que cette conception de l'individu qui se pense comme source d'un pouvoir *sui generis* et propriétaire de lui-même, voit le jour au XVIIIe siècle, certes, mais se cristallise dans des formes particulièrement radicale dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle en France. L'individu

⁹⁶ L.LXXXI.

⁹⁷ Il y a donc bien quelque chose du cartésianisme dans la démarche de Merteuil. Sur ce point, McCallam a raison : Lorsque la Marquise écrit « je n'avais à moi que ma propre pensée », tout se passe comme si elle était reconduite à la certitude première qu'évoquait Descartes un siècle plus tôt. Mais Descartes n'affirmait pas *qu'il n'avait à lui* que sa propre pensée mais *qu'il n'était* qu'une pensée : on assiste alors à un glissement de *l'être* à *l'avoir* dans le rapport à soi. Ainsi, le type de maîtrise auquel Descartes était conduit par l'affirmation du *cogito* est une maîtrise intérieure de la pensée sur elle-même qui se règle et se pose à l'origine et à la source de la vérité. Mieux, il s'agit pour Descartes de s'affirmer comme étant, très essentiellement, une pensée : « je pense donc je suis ». Inversement, Merteuil affirme *non qu'elle est* une pensée *mais qu'elle a* une pensée. Autrement dit, son premier rapport à elle-même est un rapport de distance et de rupture seul à même de rendre pensable une propriété de soi sur soi. Pour être propriétaire de soi, il faut se dédoubler en propriété et propriétaire. Descartes *est* une pensée avec laquelle il ne fait qu'un et qui règle elle-même le processus d'accès à la vérité selon une relation toute interne à soi-même ; la Merteuil, au contraire, *a* une pensée qu'elle règle, comme une machine, de l'extérieur par un dédoublement de soi à soi, l'émergence d'une brisure entre un soi sujet et un soi objet pouvant être possédé. La pensée n'est pas le premier rapport du sujet à lui-même, pour la Merteuil c'est l'avoir et la première chose qu'elle a est la pensée qu'elle doit travailler et dresser comme le premier artefact et le premier instrument qui sert de condition à tout le reste de son œuvre.

Aussi, nous considérons que le cartésianisme de Merteuil, comme son rousseauisme, ont subi une déformation décisive : celle du rapport propriétaire à soi qui se fonde sur une brisure et une distance du sujet à lui-même seules susceptibles de rendre pensable une propriété de soi. C'est pourquoi, nous ne suivons pas McCallam lorsqu'il affirme cette fois que la Merteuil est marquée par un désir-vouloir alors que Valmont aurait un désir-pouvoir (Pourtant il est évident que la description qu'il propose est juste : « La fameuse lettre autobiographique [sc. La lettre 81] expose mieux que toute autre comment elle s'est voulue telle qu'elle s'est faite, comment sa méthode découle d'un processus de subordination volontaire rigoureusement mis au point qu'elle s'est imposé dans un premier temps pour l'infliger autant plus irrésistiblement à ses victimes par la suite », David McCallam, *L'art de l'équivoque chez Laclos*, Genève, Droz, 2008, p.63-64). La première raison est que Merteuil est autant mue par le pouvoir que Valmont. La deuxième raison est que cette quête du pouvoir est naturelle à la virilité de Valmont (l'homme est naturellement conquérant) alors qu'elle est le fruit d'un effort contre-nature pour la Merteuil dont nous voyons mieux maintenant l'essence. L'effort de la Merteuil est contre-nature parce qu'il se fonde sur une scission entre soi et soi précisément parce qu'il a sa racine dans une conception de l'individualité propriétaire de soi. Ainsi, une nouvelle forme d'individualité émerge de ce pas en arrière fait par Merteuil, de ce pas en arrière par lequel, elle s'arrache à soi pour se posséder en se réifiant, se penser soi-même comme quelque chose qu'elle a plutôt que quelque chose qui est (C'est une chose que Gabriel Marcel décrit bien dans son journal : « 15 février 1933 : Gestion d'un patrimoine, d'un bien. La vie elle-même assimilée à un bien, et traitée comme susceptible d'être gérée elle aussi, administrée. Dans tout ceci il y a place pour l'autonomie ; mais plus on s'approchera de la création – moins on pourra parler d'autonomie, ou plutôt on ne pourra le faire qu'à un étage inférieur, celui de l'exploitation : l'artiste exploitant son inspiration par exemple », Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris, Éditions universitaires, 1991, p.92).

entrepreneur de sa vie doit la faire fructifier comme un objet passif et la faire valoir dans une série de transactions. C'est une manière de se penser en rupture avec les logiques de groupe (logiques claniques, féodales, familiales, de village...) ou les logiques de l'honneur, de la vertu, de la grandeur d'âme... On trouve les échos de cette création ailleurs à la même période.

La lettre LXXXI s'insère donc dans un contexte culturel plus général. Elle est un point d'application parmi d'autres de l'« individualisme possessif » dans l'image d'un personnage.

Un autre point d'application et de révélation de cette création est l'œuvre des Physiocrates comme Lemer cier de la Rivière dans *L'ordre naturel et essentiel des sociétés* (1767). Il y affirme qu'il existe une corrélation entre la liberté et la propriété de soi qui s'étend à la propriété des fruits et à la propriété des terrains. Garantir la propriété de soi, c'est protéger la liberté d'action contre toute forme de contrainte ou de dépendance illégitime à l'égard de l'interaction arbitraire des autres :

« La liberté sociale peut être définie une indépendance des volontés étrangères qui nous permet de faire valoir plus qu'il nous est possible nos droits de propriété, et d'en tirer toutes les jouissances qui peuvent en résulter sans préjudicier au droit de propriété des autres hommes⁹⁸. »

La liberté sociale comme « indépendance des volontés étrangères » est précisément le mode d'être que la marquise essaie patiemment d'atteindre. Mais, cette propriété chez les physiocrates comme chez la Merteuil n'est que la première pièce d'un système d'échange : pour échanger une chose, il faut pouvoir en user et en disposer comme on l'entend. En conséquence, l'indépendance n'est que le moyen détourné de constituer un nouveau type de dépendance. Au moment même où il se croit le plus libre, l'individu pleinement possesseur de lui-même doit s'investir dans un système d'échange dont il n'est qu'une partie et dans lequel il est réifié comme propriétaire de valeurs. Sa volonté est aliénée et soumise à des règles qui, *in fine*, ne sont pas les siennes mais celles des rapports de production et d'échange.

Le droit de propriété transforme donc le rapport de l'individu à la cité : il doit désormais lutter contre tous ceux qui voudraient le déposséder de ce qu'il est, de lui-même⁹⁹. Cette cité de propriétaires a maintenant besoin d'un gouvernement pour faire respecter cette égale liberté qui est égale propriété. L'individu est pensé comme exclusif des autres. Il n'est respecté dans sa propriété de soi qu'à condition d'être protégé de ce qui est commun. Le lien social n'est pas envisagé autrement que comme un commun accord d'individus atomiques¹⁰⁰. Bien entendu, la marquise ne

⁹⁸ Lemer cier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés*, I, 5.

⁹⁹ De ce point de vue, l'expression « droits inaliénables » est particulièrement significative.

¹⁰⁰ Ainsi, cette nouvelle manière juridique se lit en écho chez Lemer cier de la Rivière, « La propriété personnelle est le premier principe de tous les autres droits » (*idem*), et trente ans plus tard chez Sieyès : « La propriété de sa personne

s'avance pas jusque dans les contrées spéculatives des physiocrates, mais la manière dont elle évoque son rapport à elle-même est significatif.

Deux siècles, plus tard, Gabriel Marcel a mis en lumière la relation qui peut exister entre la notion d'avoir et celle d'autonomie : l'autonomie est la revendication jalouse d'une souveraineté sur soi exclusive de toute interférence d'autrui.

« Il est essentiel de noter que l'autonomie est avant tout une non-hétéronomie présumée et refusée. « Je veux faire mes affaires moi-même » : telle est la formule germinale de l'autonomie. Par là nous voyons cette tension du même et de l'autre qui est le rythme même du monde de l'avoir. Il faut reconnaître par ailleurs, je crois, que l'autonomie porte sur tout ordre où une gestion est possible, sous quelque forme qu'on la conçoive¹⁰¹. »

Nous l'avons vu, par sa revendication d'une possession de soi, d'un droit à disposer de soi, la marquise essaie de reprendre la main sur elle et de renverser la tyrannie des hommes en les rendant esclaves de leur propre domination. C'est le sens d'une des citations qui figurent dans la lettre (qui est une fausse citation puisqu'elle en est elle-même l'auteure) : « ces tyrans détrônés, devenus mes esclaves¹⁰² ». Son rapport aux hommes est donc entièrement dirigé par l'idée de la domination juridico-politique puisqu'elle cherche à rendre les tyrans esclaves.

Seulement, l'affirmation d'une possession de soi a pour fond le risque et la crainte toujours encourus d'être possédé par un autre. C'est donc dans le cadre d'une transaction entre soi et autrui, transaction dans laquelle autrui peut prendre la main sur soi, que l'affirmation d'une pleine propriété de soi prend tout son sens.

I.1.b De la propriété de soi à la transaction érotique dans la lettre LXXXI des *Liaisons dangereuses*.

Mais, c'est évident à la lecture de la lettre LXXXI, la liberté de la marquise de Merteuil se contredit en révélant un asservissement à l'égard des règles existantes de l'échange. Comment, en effet, revendiquer une maîtrise absolue sur soi-même si, dans le même temps, il ne s'agit jamais d'être à l'origine des lois auxquelles on accepte de se soumettre, y compris négativement pour les transgresser ?

est le premier des droits », Sieyès, *Préliminaires de la Constitution - Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, 20 et 21 juillet 1789, Comité de Constitution.

¹⁰¹ Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Paris, Éditions universitaires, 1991, p.124. On peut certes discuter l'assimilation de l'indépendance et de l'autonomie proposée par Gabriel Marcel de la même manière que nous avons distingué plus haut la maîtrise de soi et la propriété de soi, il n'en reste pas moins que la thèse de G. Marcel est féconde et que la connexion qu'il propose entre indépendance et autonomie autour de l'expression « je veux faire mes affaires moi-même » n'est pas dénuée de pertinence (soulignons la connotation commerciale de la formule « faire mes affaires »).

¹⁰² L.LXXXI.

- **Un système d'échange.**

Il y a un risque de dépossession. Dans un cadre transactionnel, la marquise est toujours dans un jeu de tension entre soi et autrui. Affirmer un rapport exclusif de soi à soi, n'a de sens qu'à partir du moment où il y a un autre à exclure, un autre perçu comme intrusif. Ainsi, ce droit absolu sur soi opposable à tous les autres n'a de sens que dans l'échange, dans une situation où chacun étant l'enjeu d'une transaction, risque d'être possédé de l'autre, dépossédé de soi, valorisé ou dévalorisé. La situation transactionnelle peut toujours basculer et devenir constitutive d'une relation de domination. Le motif de la propriété de soi est donc traversé par une tension insurmontable : (a) entre d'une part la volonté d'un rapport absolu à soi à l'image du champ clos autour d'une propriété, (b) et d'autre part l'inscription dans l'ordre des échanges dans lequel cette revendication de propriété de soi prend sens, mais aussi, risque de se perdre.

Cette impossible propriété de soi est symbolisée par l'impossible désir de la marquise de se substituer à toutes les femmes d'un sérail tout en n'en faisant pas partie : « J'ai pu avoir quelquefois la prétention de remplacer à moi seule tout un sérail ; mais il ne m'a jamais convenu d'en faire partie¹⁰³ ». De la même manière, il est impossible pour l'individu propriétaire de lui-même d'être sa propriété protégée de tous les autres, sans faire partie du système des échanges marchands qui lui donne de la valeur.

L'affirmation d'une propriété sur soi est, en même temps, l'affirmation d'une relation à un système de production et d'échange dans lequel cette propriété acquiert de la valeur et peut s'échanger. C'est d'ailleurs toute la fonction de la propriété de soi d'assurer au propriétaire sa position individuelle, exclusive et incontestable dans le système de l'échange¹⁰⁴. Nous souscrivons, dans ce cadre, aux analyses marxistes sur la réification de Lukacs :

« On y a déjà insisté, le travailleur doit nécessairement s'apparaître à lui-même comme « propriétaire » de sa force de travail considérée comme marchandise. Sa position spécifique réside en ce que cette force de travail est sa seule propriété. Ce qui, dans son destin, est typique pour la structure de toute société, c'est qu'en s'objectivant et en devenant marchandise, une fonction de l'homme manifeste avec une vigueur extrême le caractère déshumanisé et déshumanisant de la relation marchande¹⁰⁵. »

Le deuxième volet du paradoxe de l'individu propriétaire de soi, au-delà du fait que pour s'affirmer, il doit en même temps se réifier, se considérer comme une chose, réside dans le fait

¹⁰³ L.CXXVII.

¹⁰⁴ N'oublions pas qu'une des devises en concurrence avec « Liberté, égalité, fraternité » fut « liberté, égalité, propriété ». Cette connivence entre les droits de l'homme et le droit de propriété est un point que Marx note de manière polémique et acerbe à la fin du chapitre VI du livre I du *Capital* : « La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent la vente et l'achat de la force de travail, est en réalité le véritable Éden des droits naturels de l'homme et du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Égalité, Propriété et Bentham », Karl Marx, *Le Capital* I, Paris, Éditions Sociales, 1976, p.135.

¹⁰⁵ Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, trad. Kostas Axelos, Paris, minuit, 1960, p.120

qu'au moment où il se croit maître de lui-même, l'individu propriétaire, est toujours évalué par un autre et soumis aux règles de l'échange dont il ne maîtrise pas le principe.

- ***Soi-même : entre réification instrumentale et création de soi.***

Nous allons voir comment la possession de soi confine à une réification aliénante. La lettre LXXXI évoque la manière dont la marquise se soucie d'elle-même. Son souci de soi se traduit comme un exercice d'anéantissement de l'écho subjectif et privé des passions et, corrélativement de maîtrise des signes publics de ces mêmes passions. La marquise se possède elle-même qu'à condition de ne vivre que dans le jugement des autres. Ainsi, l'enjeu pour elle est moins de dissimuler les passions que de les anéantir pour mieux pouvoir les simuler ensuite et participer au jeu de l'échange. Jamais l'authenticité n'est donnée comme valeur et guide de l'action, mais ce sont toujours la duplicité et la recherche objective du résultat qui l'orientent. Elle ne cesse, en effet, de montrer comment elle s'est constituée comme frigide pour mieux pouvoir garder la main sur elle-même : « Ressentais-je quelque chagrin, je m'étudiais à prendre l'air de la sérénité, même celui de la joie ; j'ai porté le zèle jusqu'à me causer des violences volontaires, pour chercher pendant ce temps l'expression du plaisir¹⁰⁶ ». On voit combien ces exercices spirituels vont au-delà de la dissimulation puisqu'il s'agit bien alors de mettre au point toute une conduite reléguant les émotions aux limbes de la conscience pour placer en son centre les impératifs tactiques dictés par les circonstances. De la même manière, concernant l'amour, qui est bien l'objet de la transaction érotique, elle dit ne pas vouloir le ressentir et se laisser guider par ce qu'il inspire, mais seulement le feindre pour le susciter chez autrui. Ces deux points sont la condition sans laquelle elle ne pourrait pas retourner l'homme tyrannique en esclave mais demeurerait éternellement assujettie au maître naturel de la transaction amoureuse. Assujettie à l'amour, elle serait assujettie à celui qui le conquiert. Il ne s'agit donc pas tant d'une dissimulation que d'une pure simulation des passions qui ne cache qu'une volonté de pouvoir.

C'est la raison pour laquelle elle ne fait pas comme les femmes « à sentiment », qui « n'ayant jamais réfléchi, confondent sans cesse l'amour et l'amant¹⁰⁷ ». Elle est, au contraire, capable de penser objectivement la relation amoureuse sans rester fascinée par l'amant. Construisant par la réflexion un savoir surplombant, elle agit et joue en le suivant : elle agit par connaissance, non par sentiment, elle cherche le pouvoir non le plaisir. Aussi, a-t-elle toujours une conception nette de la *relation* amoureuse alors que les « femmes à délire » restent sous l'emprise tant du sentiment que de celui qu'elles aiment¹⁰⁸.

¹⁰⁶ L.LXXXI.

¹⁰⁷ L.LXXXI.

¹⁰⁸ Aussi, la Marquise, en mimant les conventions sans n'y prêter aucune conviction fait la preuve d'une forme de maîtrise sur soi qui n'est pas la maîtrise raisonnable du philosophe sur les principes de son action, mais plutôt la

La marquise conçoit la relation amoureuse comme un objet abstrait où l'amant et la maîtresse ont chacun leur place, chacun leur rôle respectif. Cette capacité à envisager la relation comme telle lui permet de savoir au mieux ce qu'il lui revient de faire à la place qu'elle occupe et, ce faisant, de reprendre la main sur l'homme qui occupe la place complémentaire. Pour elle, la passion n'est pas le principe de son action (sans quoi elle resterait sous l'emprise de celui qui la suscite) mais bien la réflexion grâce à laquelle elle peut occuper une position de surplomb. Elle substitue donc l'intellectualisme abstrait, les certitudes de la réflexion, à l'évidence ressentie de la dépendance amoureuse. Elle ne reste pas prise dans la glu du sentiment, mais considère toujours d'abord l'ordre de la transaction dans laquelle son amant et elle-même ont des places relatives. Par cet artifice réflexif, elle est à la fois prise dans un rapport de dépendance mais, en même temps, dans un rapport de domination par la perspective surplombante qu'elle adopte et qui lui permet de se guider comme si elle avait la main sur la totalité de ce rapport. Elle est donc à la fois dans et hors de la transaction : dedans comme ayant un rôle de maîtresse, en dehors comme concevant la totalité de la relation qu'elle est alors à même de régir. La mise en intrigue épistolaire est, à ce titre, le moyen privilégié de cette mise à distance, de cette vue de haut que la marquise sait adopter par rapport aux intrigues dont elle est l'origine.

- ***De la transaction érotique à la transaction économique.***

La marquise ne semble jamais apprécier la valeur d'usage de la relation amoureuse : elle se refuse à la ressentir, à être subjectivement liée à l'amour car ce serait prêter le flanc à une vulnérabilité de sentiment et s'assujettir à l'amant. Elle ne ressent pas l'amour mais le feint, elle ne prend pas de plaisir dans l'amour mais cherche à conserver ses amants ou à s'en débarrasser suivant le sens qu'elle décide de donner à son histoire et la valeur qu'elle estime qu'ils ont. La marquise

capacité de l'acteur à disposer de sa personne : de ses physionomies, de ses gestes, de ses actes et de ses paroles. A l'instar du comédien du *Paradoxe sur le comédien* qui utilise son corps comme un mannequin en osier (Le grand comédien « monte sur les épaules du précédent, et se renferme dans un grand mannequin en osier dont il est l'âme ». « Un grand courtisan, accoutumé, depuis qu'il respire, au rôle de pantin merveilleux, prend toutes sortes de formes, au gré de la ficelle qui est entre les mains de son maître.

Un grand comédien est un autre pantin merveilleux dont le poète tient la ficelle, et auquel il indique à chaque ligne la véritable forme qu'il doit prendre », Diderot, *Le paradoxe sur le comédien*, Paris, Sautet et Cie, 1830, p.95 et p.58) et qui n'exprime jamais mieux un sentiment qu'il ne l'éprouve pas mais qu'il le fait faire par son corps devenu objet étranger sur lequel il a une parfaite maîtrise. C'est également ce dont témoigne la Marquise : « ce travail sur moi-même avait fixé mon attention sur l'expression des figures et le caractère des physionomies » (Lettre LXXXI). Ainsi, la distinction que Diderot fait entre les acteurs « qui jouent d'âme » et celui « qui joue de réflexion » (« Ce qui me confirme dans mon opinion, c'est l'inégalité des acteurs qui jouent d'âme. Ne vous attendez pas de leur part à aucune unité ; leur jeu est alternativement fort et faible, chaud et froid, plat et sublime. Ils manqueront demain l'endroit où ils auront excellé aujourd'hui ; en revanche ils excelleront dans celui qu'ils auront manqué la veille. Au lieu que le comédien qui jouera de réflexion, d'étude de la nature humaine, d'imitation constante d'après quelque modèle idéal, d'imagination, de mémoire, sera un, le même à toutes les représentations, toujours également parfait : tout a été mesuré, combiné, appris, ordonné dans sa tête ; il n'y a dans sa déclamation ni monotonie, ni dissonance », Diderot, *op cit*, p.8) peut très bien s'appliquer à la manière dont la marquise se rapporte à elle-même : il est évident qu'elle joue de réflexion, non d'âme, contrairement aux femmes qui sont dominées par les inflexions de leur cœur et que la marquise appelle les femmes « à sentiment » (Lettre LXXXI).

elle-même cherche seulement l'étiquette, l'estampille que seul l'échange et la comparaison avec les autres peuvent lui donner : « Je commençai à déployer sur le grand théâtre les talents que je m'étais donnés. Mon premier soin fut d'acquérir le renom d'invincible¹⁰⁹ ». Il s'agit pour la marquise de se faire un nom au sens précis où exister signifie, pour elle, constituer et conserver une image sociale. Le lecteur assiste alors à un jeu de miroir où les uns et les autres jouissent de leurs reflets et de ceux des autres par lesquels ils peuvent être conquis : « Séduite par votre réputation, il me semblait que vous manquiez à ma gloire ; je brûlais de vous combattre au corps à corps. C'est le seul de mes goûts qui ait jamais pris un moment d'empire sur moi¹¹⁰ ».

La marquise est toute dans le jugement des autres, paradoxalement dépossédée d'elle-même *in fine* dans la mesure où *ce qui compte davantage pour elle est la valeur que les autres lui prêtent plus que la valeur qu'elle ressent*. Ainsi, la coquetterie que la marquise évoque n'est pas liée au plaisir d'être belle, ni même au plaisir d'être considérée comme telle, mais ça n'est qu'une monnaie d'échange, un moyen de conquérir le pouvoir dans la transaction. La valeur d'échange se substitue très clairement à la valeur d'usage, la frigidité calculatrice, à la jouissance aveugle des « femmes inconsiderées ». Loin de chercher à jouir de ses partenaires, elle cherche à s'en faire aimer et à en user pour accroître encore sa propre valeur. Il ne s'agit pas, pour elle, de ressentir l'amour mais de le feindre pour pouvoir entrer dans la transaction. Elle se perçoit dans ce processus, nous l'avons dit, comme créateur et créature, auteur et comédien, sujet et objet, mais ça n'est qu'au prix d'un évidement de sa nature et de sa soumission aux règles objectives de la transaction :

« Je sentais un besoin de coquetterie qui me raccommoda avec l'amour ; non pour le ressentir à la vérité, mais pour l'inspirer et le feindre. En vain m'avait-on dit et avais-je lu qu'on ne pouvait feindre ce sentiment ; je voyais pourtant que, pour y parvenir, il suffisait de joindre à l'esprit d'un auteur le talent d'un comédien¹¹¹. »

Pour la marquise, toute valeur vient de l'échange : elle se compare à la présidente de Tourvel, elle compare Valmont à Prévan, à Danceny... comme sur un marché dont il s'agirait d'occuper la première place. La valeur de tout relève d'une comparaison qui donne le prix aux choses et les libertins ne sont pour les uns et les autres que des choses dans un vaste jeu de transaction érotique. Valmont mal vu à Paris perd toute sa valeur.

Au moment même où il se prétend viveur, le libertin s'interdit de vivre ; il ne vit pas les choses comme des expériences mais comme les composantes de son étiquette sociale¹¹² comme

¹⁰⁹ L.LXXXI.

¹¹⁰ L.LXXXI.

¹¹¹ L.LXXXI.

¹¹² Aussi Christine Roulston a-t-elle raison de faire remarquer la chose suivante : « *Valmont tells the Marquise* : « Je me suis levé, et j'ai relu mon épître. Je me suis aperçu que je ne m'y étais pas assez observé, que j'y montrais plus d'ardeur que d'amour, et plus d'humeur que de tristesse. Il faudra la refaire ; mais il faudrait être plus calme »

monnaie d'échange. Ainsi l'attitude du libertin est d'emblée paradoxale et construite sur une tension indépassable : le viveur libertin est celui qui ne vit pas parce que ses réalisations ne sont pas des parties de son bonheur mais de sa notoriété, d'une image extérieure et sans organe, projection de ses fantasmes de pouvoir.

- ***Le libertin ou l'homme sociable rousseauiste.***

Le libertin est comme l'homme sociable de Rousseau, c'est-à-dire un individu qui ne vit que dans le jugement que les autres ont sur lui : « Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne fait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence¹¹³ ». Il n'est pas douteux que Laclos qui cite plusieurs fois *l'Héloïse* de Rousseau propose un roman où des personnages sincères s'affrontent aux personnages duplices, où l'amour de soi et la conscience morale s'affrontent à l'amour-propre et à la vaine gloire, où la sincérité morale s'oppose à l'« individualisme possessif ». La Merteuil fait partie de la deuxième catégorie, la catégorie des hommes sociables mais avec le caractère de chercher toujours à se libérer par la revendication d'une pleine possession de soi.

Lorsque Rousseau décrit l'émergence de l'homme sociable à travers l'amour-propre, la propriété et les inégalités dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, il décrit une réalité de son temps et montre la corrélation qui existe entre l'émergence du principe de propriété et celle d'une individualité fondée sur l'amour-propre. C'est une chose que Rousseau affirme d'abord en montrant qu'en se comparant, les hommes essaient de s'attribuer des mérites exclusifs pour la possession desquels ils combattent. Il y a déjà dans cette forme de gloire, la recherche du propre, de l'appropriation que traduit l'amour-propre. Il montre donc la forte connivence entre le développement des systèmes sociaux, des valeurs collectives et le désir de s'approprier exclusivement aux autres ces biens matériels ou symboliques communément valorisés :

« Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence.

Sitôt que les hommes eurent commencé à s'apprécier mutuellement et que l'idée de la considération fut formée dans leur esprit, chacun prétendit y avoir droit, et il ne fut plus possible d'en manquer impunément pour personne¹¹⁴. »

[L.XXIII]. *This self-editing ensures the erasing of the spontaneous self from the scene of writing, creating a text that is always a reconstruction of the self and of an earlier text. The act of rewriting, in turn, reveals the subjects awareness of writing as which presents a version, not the essence, of the self to the other* », *Ibid*, p.161.

¹¹³ DI, OCIII, p.193.

¹¹⁴ DI, OCIII, p.169-170.

Ainsi, la disposition des hommes à revendiquer des droits exclusifs à la reconnaissance de tel ou tel mérite, le droit de voir garantie l'expression de leur « haute estime de soi-même¹¹⁵ », est bien un fondement de l'esprit de propriété, de la revendication de droits et de la société civile chargée de faire respecter ces prétentions et d'en limiter les excès.

Il montre ensuite l'émergence conjointe de la propriété, de la division du travail et des échanges. Encore une fois, l'affirmation de la propriété est étroitement corrélée à l'émergence de l'échange, car c'est pour sa fonction dans l'échange qu'elle est créée. Aussi, la volonté de rendre ses biens indépendants de la volonté d'autrui a toujours, en même temps, une valeur par rapport à autrui, dans le cadre des échanges qu'il est possible d'avoir avec lui. Ainsi, un nouveau pas dans l'appropriation des choses est franchi dès lors qu'un homme s'aperçoit qu'il pourrait lui être profitable de s'approprier des biens par son travail ou, mieux, d'utiliser le travail d'un autre à son compte :

« Mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire¹¹⁶. »

L'appropriation n'est donc pas étrangère à l'échange, au désir de faire valoir quelque chose face à autrui et au désir de pouvoir et de domination dans ce cadre. Autrement dit, la propriété est bien pensée, par Rousseau, comme méthode utilisée par les hommes pour « avoir la main » dans une transaction : « avoir de l'avance », faire des avances et ainsi faire travailler les autres pour soi. De même que Merteuil, avec son déshabillé qui cache et laisse deviner, fait des avances à ceux qu'elle essaie de conquérir, de même la propriété en économie, permet non seulement de défendre l'individu, mais lui permet également de faire des avances¹¹⁷. Elle est une logique où les intérêts individuels essaient de se soumettre les autres. De là, on le sait, émerge, pour Rousseau, les inégalités, la concurrence et la rivalité et tous les désordres sociaux. L'individu émerge ainsi dans la série des revendications des choses qui sont à lui et qu'il souhaite pouvoir opposer à la volonté des autres.

Ainsi ce qui valait pour la transaction érotique dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, valait également pour les transactions économiques naissantes. Sauf que, dans ce cas, ceux qui

¹¹⁵ Cette expression « haute estime de soi-même » est l'expression utilisée par Pufendorf pour donner un fondement à l'égalité en droit. Pufendorf, *Le droit de la nature et des gens*, III, ii, §1.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.171.

¹¹⁷ C'est d'ailleurs le terme technique utilisé par les physiocrates et par Quesnay en particulier dans le *Tableau économique*, tableau paru en 1758, réédité dans : *Physiocratie : droit naturel, tableau économique et autres textes*, Paris, Flammarion, 2008.

détenaient l'objet de la transaction n'étaient pas les femmes mais les hommes, faisant de toute propriété une extension de la propriété de soi, elle-même condition d'un jeu égal dans l'échange : être partie prenante tout en restant maître de soi loin des anciennes relations de domination et de sujétion féodales. Mais encore une fois, cela suppose que les personnes soient réifiées dans leur travail, leur terrain. C'est ainsi, du moins, que l'on peut comprendre l'affirmation de l'individualisme possessif chez les Physiocrates. Il s'agit d'un individualisme fondée sur la réification de l'homme comme monnaie d'échange et l'oubli de l'homme comme sujet à certaines émotions, centre des valeurs morales et unique but de son action. C'est ainsi également que Rousseau évoque l'homme civilisé qui ne vit que dans le jugement des autres (il se vit comme objet de valeur) dans un système où tout ne vaut que par comparaison et échange, alors que l'homme de la nature, l'homme de cœur ou l'homme du cœur, de l'amour de soi, ne vit que par rapport au sentiment intime et sincère qu'il a de son existence et des variations authentiques de son être.

Ce sont quelques dix années avant une série d'édits royaux autorisant et favorisant la mise en place de clôtures que Rousseau écrit son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). La seconde partie de ce discours évoque l'enclos comme le coup de force inaugural qui ouvre l'espace de la société civile en protégeant l'espace individuel sous la figure du champ clos¹¹⁸. La clôture des champs traduit, en effet, un nouveau type de rapport de l'individu au tout social et une nouvelle conception du vivre ensemble. Mais, c'est aussi un remaniement profond du rapport à la terre et au paysage rural. Il ne faut donc pas négliger ce travail du paysage que constitue la clôture car loin d'être anecdotique ou contingent, il contribue à installer résolument un nouveau type de société, de relations sociales et de conception de l'homme. Or, ce modèle atomiste de l'homme séparé et séparable du tout social entre en tension avec le holisme de l'ancienne France : holisme qui mélange indistinctement la partie et le tout, l'individu et le groupe là où l'atomisme pose l'indépendance de l'individu comme pierre angulaire de la justice. C'est, dans le paysage même et la gestion des lopins, que s'inscrit, pour partie cette modification. Dans l'ancienne France, les droits partagés et simultanés de l'individu, de la collectivité villageoise et du seigneur sur un même terrain interdisaient la clôture, faisaient du paysage un univers caractérisé par la porosité de l'individuel et du collectif. Au contraire, la pratique des enclos, élevée par les agronomes, au rang de science, inscrit dans le paysage la séparation symbolique de l'individu indépendant extérieur au collectif, pouvant expulser de son champ le groupe et le seigneur.

¹¹⁸ « Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, *ceci est à moi*, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de meurtres, que de misères, que d'horreurs, n'eût point épargnés au Genre-humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne. », DI, OCIII, p.164.

I.2 Du monde infini à l'univers clos : les clôtures en France.

- **Coquille : l'impossible propriété individuelle dans les coutumes.**

En dehors de l'influence de la manière dont la propriété façonne l'émergence de l'individu moderne, elle a également contribué à structurer le rapport de la personne à la nature, à son environnement, aux conditions d'exercice de son travail. C'est ce dont attestent les mouvements de mise en clôture favorisés par des décrets royaux dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle en France. Si l'Angleterre avait déjà connu cette transformation juridique un siècle avant, la France l'élèvera en principe juridique, agronomique et économique un siècle après. Nous allons essayer de montrer quelle signification revêt cette transformation des campagnes sur le plan juridique.

Pour les coutumes, les terrains ne peuvent être la propriété absolue et exclusive de personne. Le texte qui suit, de Guy Coquille, révèle donc qu'en conséquence, la clôture y est impossible. Les terrains voient, en effet, des droits multiples peser sur eux, celui de l'exploitant, de la commune, du seigneur. Ces droits en interdisent la clôture.

« La coutume de Nivernais est celle de toutes les coutumes de France, qui contient le plus de lois pour le ménage des champs, même du bétail, pour ce que le pays étant en grande partie couvert de bois, et en pacages et marécages est plus propre à la nourriture du bétail. En premier lieu, *audit pays est accoutumé de mener pacager les bêtes dans les vaines pâtures où bon semble à chacun* [...] Le dit pacage s'entend pour les vaines pâtures qui sont dans les grands chemins, prés en prairie, après qu'ils sont dépouillés, terres, bois et autres héritages qui ne sont ni fermés ni clos et quand selon la coutume ils ne sont pas défensables [...] Par autres coutumes *les habitants de villes et villages peuvent mener leurs bêtes, grosses et menues pâturer, et champayer dans les lieux de vaine pâture de leurs finages et des paroisses à eux contiguës et joignantes, de clocher à autre clocher* [...]

Ce droit *de vaines pâtures est fondé tout purement sur l'utilité publique* : car à prendre la rigueur du droit romain, chacun peut interdire et défendre à son voisin d'entrer et de prendre commodité en son héritage ; et si le voisin fait le contraire, on peut former contre lui l'interdit *vii possideris*, qui est ad instar de la complainte et maintenue et garde [...] Mais nos coutumes qui ont force de loi, et le droit civil, peuvent régler l'usage que chacun doit avoir en son héritage, en sorte que *nul ne puisse dire être son propre, sinon ce qui reste après le public fourni*. Pour mener pâturer les bêtes en terre d'autrui, pour le temps que l'héritage n'est de garde et de défense, on n'acquiert point droit au préjudice du propriétaire [...] ¹¹⁹ »

¹¹⁹ Guy Coquille, *Les œuvres de M. Guy Coquille*, Paris, chez Antoine de Cay, 1646, p.64 et suivantes (*nous soulignons*). La suite du texte est également éclairante : la suite du texte est également éclairant :

« Certaines coutumes ont donné règle pour le nombre de bétail que chaque laboureur peut envoyer dans les pacages communs, et de vaine pâture [...]

Ces coutumes sont fondées en raison suffisante pour les tenir comme générales : car ce droit de vaines pâtures est pour l'utilité publique, et à cet effet retranche la liberté que chacun a en son héritage, en tant qu'après l'héritage dépouillé, cet héritage est abandonné à chacun pour la pâture, et la seule interdiction que ferait le propriétaire à son voisin d'y mener son bétail, ne serait pas suffisante [...] C'est pourquoi il a été bien à propos de régler cette faculté et permission d'envoyer le bétail pacager dans les terres, afin qu'elle soit à ceux seulement qui profitent au public en labourant les terres, et afin qu'il y eût quelque mesure pour éviter la confusion. Comme verbi gratia, si quelqu'un ayant peu de labourage mettait tous ses moyens en achat de bétail, ce qui le ferait vivre sur le commun [...] Et pour ce que tel pacage est comme de droit public, il faut dire que le droit de chacun est limité, pour n'en pouvoir user avec l'incommodité d'autrui [...]. C'est pourquoi je crois que le juge de son office avec le procureur, ou bien à la requête d'un particulier, peut régler quelle quantité de bétail, chacun pourra envoyer dans les vaines pâtures.

Ce texte montre à quel point l'idée de propriété exclusive était loin de l'esprit du droit coutumier français et des pratiques de la paysannerie dans son rapport aux biens fonciers, y compris au XVIIe siècle où le droit féodal et le droit coutumier sont encore vivaces. Ces formulations montrent la difficulté de traduire la langue des coutumes dans celle du droit romain qui pose l'existence d'un *dominus* maître absolu sur sa chose¹²⁰ malgré les efforts du juriste. Il n'est, dans la France d'ancien régime, nul *dominus* capable de faire absolument ce qu'il souhaite avec son bien.

Ce dont Coquille traite sous le titre des *servitudes*, qui est une catégorie du droit romain, renvoie, en réalité, à une pratique irréductible qui appartient au droit coutumier. La notion de servitude traduit, en droit romain, le fait qu'une chose qui appartient à un *dominus* est grevée de certains droits bénéficiant aux autres, comme, par exemple, un droit de passage dont pourrait bénéficier le voisin d'une maison mitoyenne. Mais, ça n'est pas ce dont parle Coquille car, dans les coutumes, il n'y a nul *dominus*. Cela n'est pas l'esprit des coutumes. Elles n'assimilent pas l'usage des terrains à la propriété de ces terrains ; elles dissocient au contraire les droits divers que l'on peut posséder sur eux de leur propriété absolue et exclusive¹²¹ – qui n'existe pas, à proprement parler. Ainsi on peut avoir le droit d'exploiter un terrain sans en être le propriétaire. Si l'on en croit les coutumes, il est impossible de considérer qu'une chose est à quelqu'un à l'exclusion de tous les autres : « en sorte que nul ne puisse dire être son propre, sinon ce qui reste après le public fourni ». Il présente l'usage et l'administration des parcelles d'abord et avant tout subordonnés à l'utilité publique : « Ce droit de vaines pâtures est fondé tout purement sur l'utilité publique : car à prendre la rigueur du droit romain, chacun peut interdire et défendre à son voisin d'entrer et de prendre commodité en son héritage ».

Il y a donc une forme de gestion collective, par la coutume, des biens dont les particuliers

La coutume du Nivernais a introduit une autre faculté et permission pour avoir abondance de blé, quand elle permet à chacun de labourer les terres d'autrui non labourées par le propriétaire, sans autre réquisition [...] Et de même les vignes [...] En d'autres provinces les terres sont baillées à la charge de champart ou terrage : dont le labourage est nécessité et obligation, et non pas en volonté ni faculté, car le seigneur peut contraindre de labourer et le seigneur bailleur doit prendre la sixième, huitième ou douzième herbe. Ceux qui tiennent ces terres à cette charge sont tenus de labourer : et s'ils demeurent quelque temps sans labourer, le seigneur peut leur ôter et n'en peuvent retenir en pâturage qu'un tiers ou autre portion [...]

Les prés en prairie sont abandonnés en vaine pâture, depuis que l'herbe fauchée est dehors, jusques à la fêtes notre Dame de Mars. Sinon que les prés portent re-vivre, qu'ailleurs on appelle regain, qui est la seconde herbe, auquel cas ils sont de défense jusques à la Saint Martin, 11 novembre. Mais en prairie on ne peut mettre de nouveau un pré en re-vivre [...] La raison est, que la vaine pâture dans les prés en prairie est comme de droit public, et les détenteurs ne sont pas propriétaires de pleine propriété : mais seulement à cet effet d'y prendre la première herbe. »

¹²⁰ « Les mots et les notions de domaine, de propriétaire, d'usufruit, passèrent dans le droit coutumier français, dans l'ensemble au cours du XIVe siècle », Jean-Philippe Lévy, *Histoire de la propriété*, Paris, PUF, 1972, p.54.

¹²¹ « Au XIVe siècle, l'Italien Bartole, dont la réputation fut prodigieuse en Europe, prend avantage encore de liberté avec les textes romains. Il systématise la construction des glossateurs en reconnaissant autant de propriétés utiles qu'il y a des façons différentes de jouir d'une terre [...] Il dit de l'usufruitier qu'il est « propriétaire de son droit » et généralise : « Quiconque a un droit est dit propriétaire de son droit », Anne-Marie Patault, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989, p.108.

usent afin de distribuer les droits de chacun de telle sorte que leur usage ne cause pas un désavantage collectif : « Certaines coutumes ont donné règle pour le nombre de bétail que chaque laboureur peut envoyer dans les pacages communs, et de vaine pâture ». L'usage des biens n'est donc jamais exclusif et est toujours lié à une finalité collective première. Tout se passe donc comme si les parcelles étaient d'abord communes et que le droit de l'un d'exploiter un lopin n'était qu'un droit parmi d'autres s'appliquant au même fonds, droit lui-même assujéti à des règles visant à soumettre l'usage que chacun fait de ses droits sur les choses à l'intérêt de la communauté (ou au moins à éviter que l'usage de ces droits n'aille contre l'intérêt de la communauté). Le texte de Coquille dont nous avons donné un extrait décrit tout le raffinement des divers droits enchevêtrés sur les terres fondamentalement assujétiées à la communauté ou au pouvoir politique du seigneur. Cela interdit donc la clôture et fait de la terre un vaste espace ouvert sans obstacle au passage et à l'exercice des droits des uns et des autres. Le rapport au terrain est fluide et sans cassure, ce qui ne signifie pas qu'il est libre car il y a des droits et il s'agit d'éviter l'abus que les uns ou les autres pourraient s'imposer. Mais les limites ne sont pas dessinées matériellement par la propriété individuelle et la mise en clôture, les limites ne sont pas topologiques ou inscrites à même le sol qui n'est complètement à personne. Les limites sont normatives et juridiques : il faut que l'extension du droit de l'un n'empêche pas l'autre d'exercer et de profiter du bénéfice de ses droits qui peuvent exister sur les mêmes terrains. Il n'y a ni enclos, ni propriété exclusive donc tout simplement parce que le concept même de propriété n'a pas de sens pour les pratiques qu'elles régissent mais n'a été importé qu'à partir de la réintroduction de la langue du droit romain dont on voit, dans le texte de Coquille, quelle difficulté il a à prendre les contours des coutumes à cause de son hétérogénéité vis-à-vis des pratiques qu'il essaie de circonscrire¹²².

Les coutumes, au contraire, attestent du fait de l'existence de beaucoup de droits non-exclusifs des autres. L'usage des terrains témoigne des liens de socialité auxquels sont attachés chacun des individus et qui donnent aux communautés villageoises et au seigneur des droits autant sur eux que sur leurs biens. Les individus sont donc imbriqués dans des relations d'obligations mutuelles qui sont aussi des relations à la terre, qui structurent l'usage du terrain à partir de l'idée d'une communauté originaire ouverte juridiquement impossible à clore (très discutée au Moyen Age¹²³).

¹²² « La propriété coutumière est immergée dans le lacs des rapports juridiques et sociaux. En un mot, elle ne donne pas à son titulaire le droit d'utiliser son bien comme il l'entend, elle ne confère pas l'abusus. Au contraire, la propriété romaine isole le propriétaire dans les limites corporelles de sa chose et lui confère plein pouvoir de disposition. Isolement non seulement juridique mais matériel : le droit romain ancien exigeait de chacun qu'il laisse autour de son fonds un espace libre, ambitus en ville, *confinium* aux champs (d'où confins) », Anne-Marie Patault, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989, p.86.

¹²³ Voir Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Genève, 1987

- **Grivel : la clôture comme « vedette de la propriété ».**

Dès lors que l'on compare le précédent texte avec ceux qui fleurissent dans la deuxième partie du XVIII^e siècle, on aperçoit clairement une rupture épistémologique radicale. Quelque chose devient, à cette période, définitivement inintelligible : c'est le partage des droits sur les biens fonciers que Guy Coquille parvenait encore à décrire¹²⁴. Tout se passe comme si on ne pouvait plus admettre alors d'autre rapport d'appropriation des fonds que celui de la propriété exclusive des autres et réductible à un enclos. Parmi ces textes favorables à une nouvelle forme de rapport exclusive aux biens, on peut citer ceux de Grivel. Dans *L'Encyclopédie méthodique*, visiblement inspirée des théories physiocratiques, il rapporte l'usage que les villageois font de leur droit de vaine pâture ou de leur droit de parcours. Il décrit cet usage comme une rémanence barbare et informe qui attende au principe pur de la propriété. Il critique donc radicalement la perspective des coutumes que nous venons d'évoquer :

« La propriété est naturellement un enclos, c'est-à-dire une circonscription quelconque au dedans de laquelle nul n'a rien à prétendre, si ce n'est le possesseur ; ce principe est à la base de toute morale, s'il s'applique à la propriété personnelle, premier genre de propriété ; il est la base de toute sûreté, s'il s'applique à la propriété mobilière qui est le second genre de propriété ; il l'est enfin de toute durée et de perpétuité, s'il regarde la propriété foncière¹²⁵. »

La propriété associée à l'idée d'enclos, c'est-à-dire d'espace fermé et exclusif introduit et structure un nouveau rapport aux biens fonciers. Ce nouveau rapport aux biens fonciers est l'expression de nouvelles croyances morales, juridiques, agronomiques et économiques qui contribuent à fixer ce que l'on pourrait appeler *un univers notionnel cohérent* (dans cet univers, chaque partie appelle l'autre rendant toutes les bribes de l'ancienne conception sinon intelligibles du moins les restes insignifiants d'anciennes pratiques non justifiées et non-justifiables). Sur ce point, l'histoire a fait un saut. Il est vrai que dès le XVI^e siècle apparaissent des formes juridiques proches de la propriété individuelle. Mais ce concept est encore isolé à cette période. Il faut attendre le XVIII^e siècle pour que l'ensemble juridique intégré dans lequel le droit de propriété individuelle peut enfin se déployer de manière cohérente, s'installe véritablement. Le nouveau concept de propriété, quant à lui, est pensé par ses théoriciens même comme une entité conceptuelle totalisante dont tous les éléments travaillent les uns avec les autres pour composer un univers économico-

¹²⁴ « A partir du XVIII^e siècle, les nouvelles conditions économiques, une société de plus en plus marchande, l'évolution des idées vers l'individualisme, l'appui actif des juristes humanistes, font de l'abusus, libre disposition de la matière, l'élément essentiel de la propriété, rejetant ainsi les jouissances partiaires dans la catégorie romaine des servitudes. La notion d'abusus, liberté de disposer de la chose corporelle et liberté de choisir la manière dont on entend en jouir, sera le pivot autour duquel basculera lentement la conception de la propriété en même temps que l'ordre social millénaire. L'abusus, qui implique un seul propriétaire sur l'immeuble, maître total de la chose à l'exclusion de toute propriété concurrente, et dégagé de toute obligation envers autrui, va être le fer de lance de la propriété exclusive », Anne-Marie Patault, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989, p.136.

¹²⁵ Démeunier, *op. cit.*, volume III, p.276.

politique cohérent.

C'est ce que montre l'étude du texte précédemment cité de Grivel : la propriété fonctionne à travers une fonction comme relation de concepts qui font signes les uns vers les autres et dessinent un horizon juridique nouveau. L'article de Grivel montre, par ailleurs, comment la cohérence du système théorique de la propriété individuelle excluante envahit tous les canaux de la société et contribue à plonger dans l'insignifiance l'ancien système du rapport au sol, basé sur le partage de l'usage des terrains.

La logique de Grivel marque bien (a) la naturalisation de la propriété individuelle exclusive et (b) sa généralisation à la morale (l'individu est aussi propriétaire de lui-même et c'est sur cette base que l'on pense dorénavant sa protection). L'auteur de l'article sur l'enclos reprend, *de facto*, la théorie de la propriété des physiocrates qui aura énormément de conséquences en ce qui concerne les politiques publiques : la libéralisation du commerce des grains et la mise en clôture des champs. Il expose un concept de propriété-enclos en lui donnant une portée systématique dans le cadre de la rationalisation de l'agronomie (du rapport des agriculteurs à la terre) et de l'économie (de la production et de l'échange des productions agricoles). Grivel fait d'ailleurs remarquer lui-même dès le début de son article que le concept d'enclos est tentaculaire : on s'attendrait à le voir figurer dans un dictionnaire d'économie agricole plus que dans un dictionnaire d'économie politique mais Grivel affirme que l'économie politique est elle-même contaminée par ce concept d'enclos qui rejaillit sur elle. S'il est vrai que l'enclos est un dispositif technique qui relève plus de l'agronomie, Grivel lui prête (a) une influence déterminante sur toute la sphère de l'économie, (b) une fonction juridique importante de délimitation du domaine d'exercice de la volonté et de l'activité individuelle et (b) une signification générale et métaphorique, en faisant le symbole même du nouveau monde rationalisé :

« Ce qui concerne cet article paraîtrait appartenir à l'économie rurale plutôt qu'à l'économie politique ; mais la vraie et saine politique portera sur le physique d'abord, attendu que quand le physique va bien, il est aisé que le moral s'ensuive, au lieu que le moral simplement spéculatif n'arrangerait, dans mille ans-, le physique de personne. Ici d'ailleurs l'objet n'est pas tellement physique qu'il ne puisse se rapporter aux plus grands objets de politique; à ceux du moins qui devraient lui paraître les plus importants¹²⁶. »

Grivel substitue la question agronomique à la question économique et morale et réciproquement. Constitution de la propriété individuelle exclusive, la production et l'échange libre des biens sont remplacés par la question du juste et de l'injuste. La question de la propriété apparaît ainsi comme plus fondamentale que la question du bien et du mal. Le système de l'économie prend

¹²⁶ *Ibid.*, p.276.

alors, dans les considérations morales, juridiques et politiques, le pas sur toute autre considération. On voit donc bien comment s'introduit un nouveau discours qui met l'économie (production, échange) basée sur la propriété au centre et au fondement des préoccupations juridiques et politiques.

Comme chez Locke, la propriété est d'abord pensée comme fondement politique. Locke entendait certes la propriété au sens générique : l'existence, la liberté les biens¹²⁷. Grivel restreint ici la propriété à celle du foncier. Il dessine les contours d'un État ayant pour fondement la protection des biens individuels et, en ce sens, garant non seulement de l'intégrité des personnes mais aussi et fondamentalement de l'économie (production, échange des biens individuels exclusifs). En ce sens, c'est la politique même et l'accord d'association qui est repensé autour de l'appropriation exclusive des terrains par les individus :

« Nul n'attachera sa personne et ses avances a la terre, qu'il ne soit assuré que le fonds auquel il voue ses travaux une fois approprié à la culture par ses dépenses plus ou moins fortes, lui demeurera en propre, exclusivement à tout autre. Le premier pacte social de tout peuple sédentaire est celui-là ; c'est à son maintien que veille la société entière ; c'est pour son exécution que la force publique est instituée¹²⁸. »

La propriété individuelle est placée à la base du système politique la propriété individuelle et exclusive, la mise à l'enclos des biens fonciers étant le meilleur système pour favoriser la subsistance des hommes. Tout se tient : d'une part, le rapport de l'homme à lui-même comme propriétaire, d'autre part le rapport de l'État à l'économie comme rapport juridique légitime visant à préserver la propriété. Sans cette propriété, les hommes délaisseraient la terre qui ne serait pas respectée par les autres, faisant de leur travail une pure perte. Au contraire la parfaite sécurité des terrains apparaît comme le meilleur moyen pour assurer le plus total bénéfice des fruits du travail à l'exploitant et donc stimuler son travail et ses avances. On voit donc bien comment le moral, le juridique, l'agronomique et le politique appartiennent à un seul et même univers dont la propriété-enclos est l'élément essentiel. Ils fonctionnent ensemble comme les pièces d'un même mécanisme.

La légitimité juridique et morale doit pouvoir être fondée sur la reconnaissance et la protection des conditions optimales de la production et de l'échange. Le droit et de manière générale, la légitimité sont donc basés sur la reconnaissance et la protection des conditions optimales de la production et de l'échange. Grivel renverse le modèle habituel de l'ordre social, d'habitude assujetti à la réalisation d'une forme de justice transcendante. L'économie devient l'âme immanente de

¹²⁷ Locke, *Second traité du gouvernement civil, op. cit.*, §123, p.237 : les hommes constituent une société « pour la conservation mutuelle de leurs vies, de leurs *libertés* et de leurs biens ; choses que j'appelle, d'un nom, général, *propriétés*. »

¹²⁸ *Ibid.*, p.276.

l'ordre social¹²⁹. Le renversement de paradigme est donc décisif et apparaît avec une clarté parfaite dans ce texte :

« La borne qui limite le champ et protège l'enclos est le premier substitut du souverain, et celui, à tout prendre, qui est le plus généralement respecté. En effet, dès qu'il est prouvé de tant de manières que *la vie et l'âme de la société humaine, c'est la récolte annuelle des productions à notre usage*; que ces productions sont une restitution de la nature avec excédent; que la terre ne rend qu'en proportion double de ce qu'on lui confie ; qu'on ne lui confiera qu'au prorata de l'opinion et du sentiment d'assurance de la propriété, tout ce qui garantit accroît et cautionne la propriété devient l'intérêt majeur de la société humaine. On le sent, on en est convaincu, et un respect religieux et populaire assure, protège et respecte les bornes des champs¹³⁰. »

Ce respect de la propriété individuelle et exclusive s'exprimerait selon Grivel dans le respect sacré des bornes que le peuple manifeste en général spontanément. Ce respect sacré marquerait, en filigrane, que la conception économiciste de Grivel est naturelle et communément partagée. C'est là que quelque chose est passé sous silence – mais ce système de la propriété individuelle et exclusive est un certain état de l'histoire des sociétés.

Mais que signifie alors le fait que les enclos ont été très peu respectés dans les campagnes françaises du XVIII^e siècle et que systématiquement ou presque les enclos construits sont détruits par les villageois¹³¹ ? Pourquoi s'ils ne sont que l'expression et l'objectivation du bornage sacré des parcelles, la paysannerie française aurait-elle eu des difficultés à voir s'installer les enclos ? Pourquoi s'est-elle sentie lésée par la mise en place d'un dispositif censé faire respecter le droit le plus essentiel de l'individu, économiquement et politiquement fondamental ? Pour Grivel, la raison en est l'incurie, l'inconséquence et l'ignorance du peuple qui ne s'aperçoit pas qu'en ne respectant pas l'enclos, il détruit ce qu'il respecte à travers le bornage. La notice sur l'enclos se transforme en une machine rhétorique à annuler le réel pour y projeter une réalité théorique en décalage avec le monde des pratiques paysannes.

¹²⁹ On peut, sur ce point, rapprocher la physiocratie du paradigme du « doux commerce » (que l'on trouve chez Montesquieu ou chez le groupe de Gournay) pour ce que l'économie y est vu comme un système total capable de produire de faire progresser non seulement le bien-être mais aussi les mœurs et le droit. Même si les physiocrates ont une conception plus dirigiste de la société : ils pensent, d'une certaine manière, que l'économie peut être assujettie à un plan naturel prédéfini qui coordonne spontanément les agents alors que Montesquieu estime que les interactions économiques ont surtout des conséquences inintentionnelles et impossibles à maîtriser. C'est une thématique qui existe chez Mandeville qui montre comment chacun poursuivant des fins inavouables, égoïstes et vicieuses participent sans le savoir au système des vertus publiques ; chez Adam Smith, la « main invisible » joue ce rôle ; on retrouve plus récemment encore ce thème chez Hayek avec le thème de « l'ordre spontané », Friederich A., Hayek, *Droit, législation et liberté*, Paris, PUF, 1995, 3 vol.

¹³⁰ *Ibid.*, p.276 (nous soulignons).

¹³¹ Grivel, lui-même, le remarque : « Il [sc. l'enclos] est d'ordinaire pourtant moins respecté par le peuple [que la borne], non parce qu'il présuppose moins de confiance, mais parce que l'habitude où l'on est de laisser pâture les champs après les moissons et le mélange qui se fait ainsi du mode pastoral avec l'agriculture, accoutume le peuple des campagnes à une sorte de droit public, de parcours. », *Ibid.*, p.277.

- ***Présumés anthropologiques de la notice de Grivel.***

On assiste alors à un double exercice d'aveuglement de la part de Grivel : (a) le déni d'une réalité juridique propre à la gestion du foncier dans les communautés villageoises de l'ancien régime, (b) la réduction à l'absurde et au non-sens de ces pratiques attribuées non à une autre forme de rationalité juridique et de bon sens politique et économique mais à du non-sens accumulé par les coutumes et l'ignorance du peuple :

« Et quand on parle de lésion de la propriété, on dirait à l'air consentant et froid dont on vous écoute que vous parlez pour l'édification publique seulement et l'on pourrait dire d'eux : ils ont des oreilles et ils entendent mais ils ont des yeux et ils ne voient pas¹³². »

Cette polarisation de Grivel sur la capacité de la raison à déciller les yeux des ignorants et à les mettre face à l'évidence, peut être rapprochée des théories jusnaturalistes qui considèrent que leurs principes peuvent être découverts par la droite raison et que ce qui explique qu'ils ne soient pas universellement respectés est l'ignorance dans laquelle l'humanité se tient. C'est une thèse qui sera reprise par les physiocrates, nous le verrons. La référence à l'individu ignorant est le pendant de celle de l'individu rationnel capable d'optimiser ses choix et de voir, tout bien pesé, où est son avantage.

Ce dispositif textuel ne fait que révéler la manière dont le système total de la propriété individuelle et exclusive ne peut plus entendre les anciennes formes du droit et, venant se substituer à elles, les rend caduques et les plonge dans le non-être et le non-sens, en en faisant des reliquats d'obscurantisme :

« Nous, mettons en fait qu'il n'est pas si petite lésion quelconque de la propriété, qui ne porte aussitôt en effets calculables et visibles sur la confiance, et par effet, indispensable, sur les avances, sur le travail, sur le produit, sur le revenu¹³³. »

Aussi le dispositif économico-politique qui voit le jour avec l'affirmation du système de la propriété individuelle et exclusive est-il non seulement une puissance de formation d'un univers nouveau mais aussi une puissance d'effacement d'un univers ancien.

Grivel en appelle donc alors à une forme de remise en cause des anciennes pratiques dont il ne perçoit ni le sens, ni la logique, ni le bien-fondé, à partir de la conception systématique qu'il propose basée sur la propriété exclusive. Il use, pour ce faire, d'arguments mélangeant le droit et l'efficacité économique¹³⁴ – l'un étant, selon lui, lié à l'autre :

¹³² *Ibid.*, p.277.

¹³³ *Ibid.*, p.277.

¹³⁴ L'article « défrichement », dans le même volume, atteste du caractère quasi providentiel prêté à l'enclos. L'apparition du « jardin enclos » fait partie du récit de la production de l'abondance par le travail, comme si la

« En Espagne, pays qui produit de si belles laines, un code particulier et privilégié ordonnera la désolation de plusieurs belles provinces, pour le passage des troupeaux qui vont de la mer aux montagnes. En Angleterre où l'agriculture est si florissante on prescrira de laisser les landes et les friches pour ne pas perdre ces laines précieuses et soignées, qu'on retient ensuite par la force dans le royaume pour les trafiquants du pays double et grossière erreur en économie politique. Ailleurs, le droit commun aura établi le dépaître d'un clocher à l'autre, et l'on verra des arrêts défendre de dessoler les terres, c'est-à-dire de cultiver autrement que votre voisin et votre canton, afin de laisser libre aux troupeaux tout le quartier qui doit être en jachères. Ce sont là de vrais attentats à la propriété¹³⁵. »

Dans le même temps, Grivel s'en prend aux excès des nobles qui se font de grand parcs et abusent de leur pouvoir à travers l'exercice somptuaire du droit de chasse. Il s'assure, par le fait, l'oreille favorable des « amis du peuple ». Il ne s'agit pas, pour lui, de promouvoir une propriété signe de luxe, de pouvoir et de distinction sociale mais bien une propriété garante des droits, de la subsistance, de l'abondance individuelle et collective et du progrès des peuples. Il souligne donc l'existence d'une forme de clôture vicieuse : celle du luxe et de l'oisiveté sans aucun lien avec la production et l'échange mais seulement avec le plaisir d'une minorité et l'exercice excessif du pouvoir et du désir de dominer. Il lui oppose vigoureusement l'enclos qu'il vient de décrire et qui appartient tout à la fois à un système moral, juridique, économique et politique raisonnable et vertueux. Le droit d'enclorre vertueux associé à la propriété de l'agriculteur laborieux apparaît alors comme l'instauration de la justice contre l'autorité arbitraire du plus fort que manifestent les parcs des grands :

« Nous ne parlons pas ici de ces vastes parcs, affiches de vanité imitative [...] On a vu en certains temps et lieux, vendre la permission de se clore comme amortissement du droit de gibier [...] Le pire ennemi de l'homme, c'est l'homme sans le vouloir et seulement parce qu'il tient à des usages établis dans d'autres circonstances, compensés alors, par des services gratuits qu'on paye aujourd'hui ; mais c'est un droit, dont le titre sera méconnu tant qu'il ne paraîtra que celui du plus fort. Fatal effet de l'ignorance ! C'est des limites de ces courtes vues qu'il faut nécessairement sortir; ce sont ses barrières qu'il faut rompre¹³⁶. »

Le système de la propriété individuelle et exclusive apparaît bien comme le substitut positif et juste d'un monde inéquitable et vicieux. Il collabore non à la confirmation du pouvoir nobiliaire d'ancien régime mais à sa destruction, à sa caducité au profit d'un monde nouveau d'individus

logique de la clôture devait accompagner celle du travail : « Le vrai défrichement consiste dans le travail. &c la sueur de l'homme, et ce travail dans sa constance et son habileté. Posez une maison sur une terre aride et qu'un homme ayant des avances proportionnées s'obstine à y habiter, bientôt vous verrez *un jardin, un enclos auprès de cette maison* ; vous verrez les arbres y naître et l'ombrager, et un puits y fournir de l'eau, si quelque source ou quelque ruisseau n'en sont pas voisins » (*nous soulignons, Ibid., p.411*).

¹³⁵ *Ibid.*, p.277.

¹³⁶ *Ibid.*, p.277.

propriétaires vertueux travaillant pour tous en travaillant pour eux-mêmes, travaillant individuellement et échangeant ensuite le produit de leur effort isolé. C'est dans ce cadre qu'apparaît également une *double mythologie* qui appartient à cet univers nouveau : (a) celle du danger de la classe laborieuse et inversement de la vertu de la classe propriétaire d'une part et (b) celle du caractère publiquement utile du respect absolu et exclusif du droit de propriété individuel¹³⁷ dont il serait irrationnel et obscurantiste d'en remettre en cause ne serait-ce qu'une partie :

« Quoiqu'il en soit les enclos sont un grand avantage pour le territoire et conséquemment pour l'État, par les raisons que nous avons ci-dessus désignées, un homme qui enclot son domaine, n'a pas envie de s'enfuir par la brèche ; il fait cas de son fonds; il est régnicole et opiniâtre, et c'est ce que ne sauraient être les misérables ni les gens à gages¹³⁸. »

La lecture de ce texte nous apprend que la propriété individuelle et exclusive n'est pas pensée par ses promoteurs comme un élément isolé mais comme la partie essentielle d'un système tout à la fois moral, juridique, économique, agronomique et politique visant à repenser la structure des rapports de l'homme à lui-même, à son territoire, à son travail et aux autres hommes. Cette lecture nous montre aussi que le dispositif de naturalisation de la propriété individuelle et exclusive est, en réalité et historiquement, par la mise à l'enclos forcée, une opération de substitution et de recouvrement d'un système par un autre. C'est la raison pour laquelle nous parlons de l'émergence du droit de propriété dans son sens plein et entier à cette époque, c'est-à-dire pensé comme l'élément d'une refonte générale de la conception que l'homme a de lui-même, de son rapport au monde du travail et au monde social. C'est au moment où la propriété individuelle se met à fonctionner comme le rouage déterminant d'une organisation globale que son existence devient possible et pas seulement virtuelle et théorique. Nous allons montrer comment la propriété s'est installée par la clôture et a contribué à instaurer un nouveau rapport à soi, à la nature et aux autres. Nous montrerons ensuite que Rousseau, dans plusieurs de ces textes a perçu ce changement et a bien vu que l'enclos ne fait pas qu'enclot un terrain mais fait aussi éclore un homme et une société nouvelle.

1.2.a Des propriétés simultanées à la propriété exclusive marquée par l'enclos.

Rousseau commence la deuxième partie de son *Second Discours* par une référence aux clôtures :

« Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva des gens

¹³⁷ « L'intérêt de l'État et l'intérêt général et particulier, est que chaque terre soit cultivée ; qu'elle soit enclose ; qu'elle soit gardée, soignée, prise », *ibid.*, p.277.

¹³⁸ *Ibid.*, p.277.

assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne¹³⁹ ».

Résister aux clôtures : c'est ce qu'un certain nombre de paysan que cette pratique choquait, ont fait Persuadés qu'ils étaient que des « crimes », « guerres », « meurtres », « misères » et « horreurs, n'eût point épargnés au genre humain celui qui [aurait] arrach [é] les pieux ou comb[é] le fossé¹⁴⁰ ». A cette époque, précisément, des paysans ont été confrontés à ces transformations et y ont résisté. On ne peut néanmoins pas ignorer que la période où Rousseau écrit précède et accompagne des politiques publiques volontaristes de promotion de la mise en clôture des champs. Cette attitude de l'autorité politique révèle non seulement une volonté d'optimiser économiquement l'exploitation des champs mais aussi celle de libérer l'individu des différentes subordinations personnelles (à l'égard des communes ou des seigneurs), par l'affirmation d'un droit absolu et exclusif matérialisé dans l'enclos.

Nous ignorons si le philosophe avait assisté aux révoltes des paysans contre l'enclos et ceci n'est pas décisif. Celui qui pose et impose un enclos autour de son terrain se situe, pour Rousseau, *in illo tempore* dans la mesure où il commet le geste premier qui donna à la propriété sa forme comme pouvoir individuel d'exclusion et de séparation. On donne ainsi à l'individu le pouvoir matériel et symbolique de se séparer des autres et de leur imposer le respect absolu de son bien. C'est la raison pour laquelle je vais exposer, dans ce moment de contextualisation, les raisons et les effets de la politique de promotion des clôtures par le pouvoir politique à partir des années 1750.

- ***Pourquoi la propriété féodale interdit-elle la clôture ?***

Quelle était la structure de la propriété à l'époque féodale ? A cette époque, il pouvait exister plusieurs maîtrises sur un même terrain et *in fine*, personne ne pouvait absolument disposer du sol (le vendre, le mettre en culture, l'enclore), c'est-à-dire ne peut être propriétaire au sens contemporain du terme. Les vassaux tenaient leur terre du suzerain, le suzerain lui-même en avait la possession précaire, conquise par la force ou par allégeance politique¹⁴¹. Les vassaux tenaient la

¹³⁹ OCIII, p.164.

¹⁴⁰ OCIII, p.164.

¹⁴¹ « Et pour ne rien oublier en ce discours, nos rois ayant baillé certaines terres nobles aux seigneurs, pour les tenir d'eux en foi et hommage, lesdits seigneurs voulurent, à leur imitation, avoir des vassaux sous eux, et consécutivement des sujets censuels : de là vient que de leurs fiefs ils firent d'autres fiefs dont on leur faisait foi et hommage, et baillèrent aussi de leurs terre à censives, et ceux qui étaient vassaux, étaient arrière vassaux du roi », Etienne Pasquier, *L'Interprétation des Institutes de Justinian, avec la conférence de chasque paragraphe aux ordonnances royales, arretz de parlement et coutumes générales de la France* (milieu XVIe), Genève, Slatkine, 1970, p.181. « Meynal a bien fait remarquer « qu'un des traits caractéristiques de l'organisation foncière féodale a été d'admettre une superposition indéfinie de concessions, chacune pouvant ne différer de celle qui la précède que par le rang du droit du concessionnaire ». La solution, selon la glose d'Accurse, était que le vassal qui sous-inféodait passait le *dominium utile* en faveur de l'arrière-vassal. Jacques de Révigny tout en acceptant cette solution de la sous-inféodation, distinguait ce cas de morcellement descensive du cas d'un morcellement ascensive. Ce dernier

terre contre la foi et l'hommage vouée au suzerain et de manière viagère (au commencement du moins) sans qu'ils aient le droit de vendre ce droit qui leur avait été concédé sur la terre¹⁴². Ils pouvaient néanmoins avoir d'autres vassaux ou faire exploiter la terre contre des redevances. A ce titre, le droit d'exploiter la terre était concédé encore à d'autres, mais le seigneur retenait certains droits sur la terre comme le droit de chasse et son suzerain lui aussi retenait des droits de supériorité sur le fief (droit de retrait, droit de justice)... Bref, comme nous l'avons vu dans le texte de Guy Coquille, personne ne disposait pleinement du terrain, mais chacun possédait quelque droit sur lui sous tel ou tel rapport¹⁴³. Nous allons montrer comment les droits féodaux qui relient seigneurs et vassaux et pèsent sur les mêmes fonds ont pu entraver la mise en clôture des champs.

- L'impossible appropriation des champs.

Le concept de « propre », en effet, ne s'appliquait pas au sol lui-même mais seulement à certains droits et usages sur lui. C'est pourquoi, étaient toujours inscrits dans le rapport à la terre du propre (le droit d'un seul à planter, cultiver et récolter), du politique (la supériorité seigneuriale), du collectif (le droit des villageois à faire paître les bêtes). L'idée engendrée par le principe des droits simultanés sur un même fonds de terre est que la terre en elle-même n'est pas appropriée exclusivement par une et une seule personne mais que seuls certains droits pesant sur elles sont susceptibles d'une sorte de propriété finalement assez éloignée de ce que l'on nomme aujourd'hui par ce nom. Le concept de propre n'est pas un concept qui fonctionne sur la terre elle-même mais seulement sur certains des usages que l'on peut en faire. Cette réalité interdit ou rend difficile l'enclos, tout terrain est poreux, voyant peser sur lui les droits de plusieurs et cette réalité-même interdit la clôture qui le rendrait hermétique. Ceci est très nettement affirmé par l'interdiction des clôtures sur les plaisirs du roi par exemple¹⁴⁴.

était la subordination féodale d'un suzerain à un arrière-suzerain par la cession du domaine direct. A ce nouveau suzerain, Révigny refuse le *dominium* ; ce sont l'ancien suzerain devenu vassal et l'arrière-vassal qui restent investis chacun du *dominium*. Il n'ose pas encore suivre une autre solution – qu'il signale bien comme ayant été soutenue par quidam – d'après laquelle le domaine direct et le domaine utile avaient dans ce cas un caractère relatif. Cette solution n'a été développée que par Jean Faure (Johannes Faber). D'après lui, le vassal et l'arrière-vassal ont le domaine utile tous les deux, de même que le suzerain et le vassal ont tous les deux le domaine direct. Il y a donc plusieurs *domini directi* ou utiles de la même chose. Si l'on objecte qu'il ne peut pas y avoir plusieurs *domini* d'une même chose *in solidum*, il réplique que c'est vrai à ne considérer la chose *que uno respectu*. » (Robert Feenstra, *Fata juris romani, Etudes d'histoire du droit*, Leyde, Presse universitaire de Leyde, 1874, p.252)

¹⁴² Les choses avaient bien changé au XVIIIe siècle et la plupart des droits étaient devenus héréditaires et aliénables, leur caractère viager et inaliénable est celui des origines de la féodalité. Mais l'idée de domaines simultanés et enchevêtrés sur un même terrain existe encore, au moins juridiquement, dans les coutumes et les traités juridiques.

¹⁴³ Pourtant au XVIIIe siècle l'impossibilité pour un individu de s'approprier entièrement, pleinement et exclusivement un terrain devient impensable et, de ce fait, les droits simultanés sur un même fonds de terrain apparaissent comme des servitudes illégitimes. Les droits collectifs pesant sur le sol commencent donc à être pensés comme des servitudes. C'est-à-dire des charges pesant sur le propriétaire unique du fonds : le droit de chasse, par exemple, devient une servitude, un parasitage du droit du tenancier, que le seigneur fait peser sur le terrain exploité par le tenancier d'une parcelle. Or, cette idée est une profonde nouveauté.

¹⁴⁴ « Faisons défenses à toute personne de faire à l'avenir aucuns parcs et clôtures d'héritage en maçonnerie dans l'étendue des plaines de nos maisons royales sans notre permission expresse. » (« Ordonnance de Colbert de 1669

C'est cette structure de droits simultanés qui fut la principale entrave à la clôture des champs¹⁴⁵. Dès le XVI^e siècle se font jour des débats juridiques autour de la clôture des parcelles. D'un côté le paysan est censé être libre de clore mais de l'autre les droits seigneuriaux comme celui de chasse imposent un certain nombre d'interdictions et de restrictions. Le juriste, François Boutaric, en témoigne dans un chapitre sur le droit de chasse du seigneur dans son *Traité des droits seigneuriaux* :

« Ce droit [de faire parc dans ses terres] n'est pas seigneurial ; ainsi tout particulier peut se clore chez lui et avoir parc, sauf dans les plaisirs du roi, où depuis l'ordonnance de 1669, il n'est pas permis de faire un parc sans la permission de sa majesté. Voyez l'article 24 du titre des chasses [...]

Un roturier, ou tout autre qui a parc dans une haute justice, doit le tenir ouvert pour les plaisirs du Seigneur. Ainsi jugé par un arrêt du parlement de Provence du 17 mai 1668, rapporté par Boniface, pour le marquis de Marignanes, contre le sieur Barigou, bourgeois de Marseille¹⁴⁶. »

- L'impossible clôture :

Ces interdits seigneuriaux compromettaient le droit d'enclorre. Le droit de chasse qui reconnaît la supériorité du seigneur sur l'ensemble de son domaine, y compris des parcelles dont l'exploitation est concédée, pesait sur la vie rustique et sur le paysage français.

La structure du paysage rural semble, par conséquent, marquée par un principe d'ouverture. Cela ne doit pas conduire à croire que tous les terroirs étaient absolument ouverts car certaines régions sont connues pour avoir été des régions de clôtures. Des bornes quasi-invisibles peuvent également séparer symboliquement les parcelles, mais rares sont les parties du territoire sans droits seigneuriaux ou collectifs, rares sont les lieux où les enclos forment des barrages absolument imperméables hormis, peut-être les parcs des domaines nobles fermés de hauts murs et les jardins autour des maisons¹⁴⁷. Toute la campagne française semble, pour la plupart des petites exploitations, marquée par l'ouverture des terrains au passage, à la chasse et à d'autres droits parallèles à celui de l'exploitant.

De là naissent des évocations à peine caricaturales dans les écrits des physiocrates mais aussi dans ceux des « touristes » anglais. C'est ce dont témoigne Arthur Young dans ses *Voyages en France*, qu'il fit juste avant la Révolution. « Certains flâneurs [... qui] écrivent des guides et des journaux de voyage à Paris et à Rome, feraient croire à leurs lecteurs que, si à Calais on lâchait la

sur les eaux et forêts », titre XXX « des chasses », §24, in. Isambert, Decrusy, *Taillandier, Recueil général des anciennes lois françaises, T.XVIII*, Paris, Belin-Leprieur, 1829, p.298.

¹⁴⁵ Anne-Marie Patault, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989, p.174.

¹⁴⁶ François de Boutaric, *Traité des droits seigneuriaux et des matières féodales*, Paris, chez Pierre Prault, 1746, p.533.

¹⁴⁷ Le mouvement qui consiste, pour la haute noblesse, à faire parc autour de sa réserve se développe grandement au XVII^e comme nous le verrons par la suite.

bride à un cheval, il courrait jusqu'à Bayonne, faute de clôtures pour l'arrêter¹⁴⁸ ». Cela n'est pas absolument vrai mais, il est vrai néanmoins qu'« en ce qui concerne les clôtures, il y a peu à apprendre en France, bien qu'une proportion du royaume soit enclose. En Angleterre, nous avons poussé cet art à une perfection que les Français connaissent peu. C'est seulement dans quelques cantons que les barrières sont régulières; dans d'autres, des buissons en tiennent lieu¹⁴⁹ ».

On passe donc d'un lopin à l'autre presque sans obstacles, les chemins sont multiples et mal délimités. On circule sans que le droit des uns sur un terrain n'exclue le droit des autres de circuler, de vivre de l'élevage de leur bétail, du ramassage de glands, de bois... Cette réalité se lit en creux dans l'éloge des clôtures d'Amoureux où il souligne bien que la multiplicité des chemins, des voies de circulation nuit à l'exploitation rationnelle des terrains :

« Les haies seraient enfin, pour bien des cantons, un moyen de diminuer le tort que fait à l'agriculture cette largeur excessive des grandes routes et cette multiplicité des chemins qui coupent et traversent de petits territoires¹⁵⁰. »

De plus, la clôture, lorsqu'elle existe, est très vulnérable aux droits que les autres ont ou croient avoir sur le terrain enclos. Ainsi en témoigne la fable de La Fontaine, « Le jardinier et son seigneur »¹⁵¹. Cette fable met en scène l'interdiction faite au tenancier d'un terrain de chasser un lièvre qui détruit ses plantations du fait que le droit de chasse appartient au seigneur. Si le tenancier peut disposer du droit d'enclore un jardin et de l'exploiter contre une redevance recognitive de la seigneurie du noble, en même temps, le noble conserve certains droits de supériorité sur l'universalité de son domaine dont le plus marquant – et le plus discuté – est le droit de chasse. Celui que La Fontaine nomme le jardinier ne peut donc chasser sur son terrain le lièvre qui y dévore ses plantations, à tout le moins a-t-il le droit de poser des collets. En sorte que, pour chasser l'animal importun, il se trouve contraint de faire appel à son seigneur qui, en ce qui concerne la chasse, est partout chez lui. La Fontaine met en scène ce seigneur dévastant le jardin et les clôtures du jardinier, montrant, ce faisant, qu'il n'y a pas de sens à autoriser l'enclos si, en même temps, les droits supérieurs du seigneur, par lesquels il rappelle sa supériorité, sont maintenus.

- La contestation des droits féodaux.

C'est sur fond de la contestation des droits seigneuriaux que s'impose l'idée de garantir la

¹⁴⁸ Arthur Young, *Voyages en France en 1787, 1788 et 1789, première traduction complète et critique par Henri Sée*, Paris, Armand Colin, 1931, p.722.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.1211.

¹⁵⁰ Amoureux, *Mémoire sur les haies, Destinées à la clôture des près et des champs, des vignes et des jeunes bois; où l'on traite des différentes espèces de haies, de leur construction et de leurs avantages*, A Paris, 1787, p.198 et sq, Amoureux égraine les avantages de clôtures)

¹⁵¹ Jean de La fontaine, *Fables*, IV-4.

clôture comme rempart matériel des droits de l'individu. Le meilleur moyen de protéger les droits d'un individu est de les rendre exclusifs, c'est-à-dire « excluants » : les enclos apparaissent comme l'inscription symbolique, dans le paysage, de l'affirmation et de l'émancipation de l'individu à l'égard des tutelles, car une barrière, avant d'être un obstacle infranchissable, est un artifice qui symbolise l'appropriation, le « ceci est à moi » de celui qui s'accapare les terres en expulsant les autres¹⁵².

Ainsi, la contestation des droits féodaux, vraie au XVIII^e siècle, demeure vivace au XVIII^e siècle mais il s'agit cette fois moins de caractériser un abus de droit que d'affirmer et d'assurer la pleine liberté du propriétaire sur son fonds de terrain. Le refus des droits seigneuriaux s'accompagne alors de l'émergence d'une nouvelle revendication : celle de la propriété exclusive. Ces derniers apparaissent alors comme des « servitudes » illégitimes¹⁵³. Cette notion de « servitude » issue du droit romain devient un instrument rhétorique à la fois pour dénoncer une situation d'abus et pour affirmer qu'il n'y a de propriété qu'exclusive, partant tout autre droit que celui du seul propriétaire est un abus de pouvoir opprimant l'individu en niant son droit exclusif de propriété sur un terrain. Mirabeau (Honoré Gabriel Riqueti), dont le père (Victor Riqueti) fut bien connu pour ses prises de position en faveur de la physocratie dans *Les Eléments de philosophie rurale*¹⁵⁴, a d'ailleurs, écrit plusieurs pamphlets contre les droits féodaux qui caractérisent

¹⁵² Rousseau, *loc. cit.*

¹⁵³ La plupart des théoriciens du droit voient le XVI^e siècle comme siècle de transition entre le régime féodal et le régime individualiste de la propriété privée, avec l'usage renforcé de la notion de servitude pour caractériser les droits pesant sur un terrain. Car, comme le note Anne-Marie Patault : « La notion de servitude, droit sur la chose d'autrui, est indissociable de la propriété exclusive. Elle prend de l'importance avec le courant exclusiviste qui s'affirme à partir du XVI^e siècle, dans la mesure où elle permet d'isoler la propriété corporelle des propriétés incorporelles de jouissance ». Mais A.-M. Patault montre que la difficulté du passage entre le langage coutumier et le langage civiliste romain a perduré jusqu'au XIX^e siècle (Anne-Marie Patault, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989, p.160). Or, précisément la résistance des pratiques communautaires, du droit féodal dont témoigne la question des clôtures montre que si, *de jure*, le problème se pose, *de facto*, il est loin d'être résolu et que, souvent ce sont des solutions hybrides qui apparaissent. Cette situation floue explique certainement en partie la multiplicité des procès résultant de la mise en clôture des héritages. Le véritable passage semble être dans la deuxième partie du XVIII^e siècle. Ainsi, considérant l'édit de 1771, on s'aperçoit qu'il hésite encore entre une pluralité de langage : dans le langage des coutumes, il préfère parler du droit des communautés sur un fonds auquel le droit de celui qui l'exploite ne peut pas nuire par sa clôture (« il y a quantité de propriétaires de prairies qui ne peuvent profiter que de la première herbe, et qui sont obligés d'abandonner la seconde aux communautés des lieux [...] cette servitude ou co-proprieté peut autant procéder de l'abus de la vaine pâture que d'une possession légitime. », Edit de mai 1771, cité dans M. Merlin, *Questions de droit*, Tome seizième, quatrième édition, Bruxelles, H. Tarlier, 1830, p.225 à l'article « vaine pâture »); dans le langage romaniste, il hésite entre l'appellation « servitude » et l'appellation « co-proprieté » (or la servitude n'est pas une co-proprieté et le fait que l'édit royal hésite sur ce point à qualifier les droits de parcours et de vaine pâture soit de servitude soit de co-proprieté montre (a) que ces droits féodaux sont inintelligibles en droit romain, (b) que leur traduction en termes de servitudes n'était pas encore certaine avant la Révolution. Ce n'est donc que dans la loi révolutionnaire du 28 septembre au 6 octobre 1791 que ces droits (vaine pâture et parcours par exemple : la loi de 1791 abolit « la servitude de paroisse à paroisse connue sous le nom de parcours et qui entraîne avec elle celle de vaine pâture » cité dans *ibid.* p.226) sont explicitement caractérisés de « servitude ». Autrement dit, l'idée s'est installée qu'il n'y a qu'un seul et unique propriétaire d'un fonds et que tout autre droit réel pesant sur le même fonds n'est pas une propriété mais une servitude pesant sur la liberté du propriétaire et qui, de ce fait, doit être réduite autant que possible. Isambert, Decrusy, *Taillandier, Recueil général des anciennes lois françaises, T.XVIII*, Paris, Belin-Leprieur, p.325-6.

¹⁵⁴ Victor Riqueti Mirabeau, *Eléments de la philosophie rurale*, La Haye, chez les libraires associés, 1767.

clairement l'iniquité des droits simultanés sur la terre :

« Vous demandez d'où viennent des lois et des droits si barbares, pourquoi chaque propriétaire d'un fonds, quelque borne qu'il soit, n'en a pas toute la propriété, et s'il n'est pas possible de simplifier ses possessions de façon qu'un seul héritage n'ait plus une multitude de maîtres qui semblent se relayer pour affliger celui qui la cultive¹⁵⁵ ? »

En devenant grand propriétaire, le noble change de statut et devient riche. C'est ce que Rousseau, dans *l'Emile*, note en filigrane. Le noble cesse d'être le détenteur d'un pouvoir moral et politique sur un domaine pour devenir seulement détenteur de biens fonciers qu'il prend la liberté d'enclorre. Ce faisant le noble se dépouille de sa dignité morale et politique pour revêtir l'habit du propriétaire.

Rousseau insiste sur ce que cette clôture a de contre-nature, car elle crée, dans la continuité du paysage, des coupures et détache le plaisir individuel de la jouissance collectivement partagée :

« Encore un coup, les plaisirs exclusifs sont la mort du plaisir. Les vrais amusements sont ceux qu'on partage avec le peuple ; ceux qu'on veut avoir à soi seul, on ne les a plus. Si les murs que j'élève autour de mon parc m'en font une triste clôture, je n'ai fait à grands frais que m'ôter le plaisir de la promenade: me voilà forcé de l'aller chercher au loin. Le démon de la propriété infecte tout ce qu'il touche. Un riche veut être partout le maître et ne se trouve bien qu'où il ne l'est pas : il est forcé de se fuir toujours¹⁵⁶. »

Pour Rousseau la propriété du riche n'a que peu à voir avec la satisfaction de besoins vitaux mais consiste davantage en un mode de distinction sociale : clore, exclure autrui pour se distinguer. Elle représente la possibilité de s'arroger un privilège absolu sur une part du territoire¹⁵⁷. On peut,

¹⁵⁵ Honoré Gabriel Riqueti Mirabeau, *33 pamphlets sur les droits féodaux*, S.L.N.D, p.5. Une série de contestations des droits féodaux sont écrites à cette période comme l'ouvrage de Boncerf, *L'inconvénient des droits féodaux*, Londres, chez Valade, 1776, en faveur de la propriété absolue.

¹⁵⁶ *Emile* IV, OCIV, p.690. Dans les passages précédents, Rousseau évoque le caractère destructeur des plaisirs exclusifs, et en particulier il parle du droit de chasse, il est aussi alors question de ce qu'il appelle « nouveau riche » : Jusqu'ici tout est à merveille, me dira-t-on ; mais la chasse ? est-ce être en campagne que de n'y pas chasser ? J'entends : je ne voulais qu'une métairie, et j'avais tort. Je me suppose riche, il me faut donc des plaisirs exclusifs, des plaisirs destructifs : voici de tout autres affaires. Il me faut des terres, des bois, des gardes, des redevances, des honneurs seigneuriaux, surtout de l'encens et de l'eau bénite. Fort bien. Mais cette terre aura des voisins jaloux de leurs droits et désireux d'usurper ceux des autres ; nos gardes se chamailleront, et peut-être les maîtres : voilà des altercations, des querelles, des haines, des procès tout au moins: cela n'est déjà pas fort agréable. Mes vassaux ne verront point avec plaisir labourer leurs blés par mes lièvres, et leurs fèves par mes sangliers ; chacun, n'osant tuer l'ennemi qui détruit son travail, voudra du moins le chasser de son champ ; après avoir passé le jour à cultiver leurs terres, il faudra qu'ils passent la nuit à les garder, ils auront des mâtons, des tambours, des cornets, des sonnettes : avec tout ce tintamarre ils troubleront mon sommeil. Je songerai malgré moi à la misère de ces pauvres gens, et ne pourrai m'empêcher de me la reprocher. Si j'avais l'honneur d'être prince, tout cela ne me toucherait guère ; mais moi, nouveau parvenu, nouveau riche, j'aurais le cœur encore un peu roturier. [...] Voulez-vous dégager les plaisirs de leurs peines, ôtez-en l'exclusion : plus vous les laisserez communs aux hommes, plus vous les goûterez toujours purs. Je ne ferai donc point tout ce que je viens de dire ; mais, sans changer de goûts, je suivrai celui que je me suppose à moindres frais. J'établirai mon séjour champêtre dans un pays où la chasse soit libre à tout le monde, et où j'en puisse avoir l'amusement sans embarras.

¹⁵⁷ Le XVIIIe siècle est certainement le grand siècle des jardins. v. Mably, *Des droits et devoirs du citoyen*, à Kell, 1789,

de ce fait légitimement considérer que l'enclos constitue alors une démarcation : le riche délimite, sur un terrain, le lieu où seul lui a des droits, le lieu dont il peut disposer de manière absolue à l'exclusion de tous les autres : il s'accapare la terre et se refuse à y faire cohabiter d'autres droits simultanément avec les siens sur la terre qu'il a enclose. La clôture, de ce point de vue, symbolise à même le paysage le passage du domaine féodal à la grande propriété. Le seigneur de La Fontaine prétendait être chez lui partout et compromettait, de ce fait, l'appropriation absolue et privative des terrains sous sa juridiction et sa domination, le riche de Rousseau cherche à se constituer le parc le plus grand pour l'enclore et en exclure autrui¹⁵⁸. On passe donc du pouvoir d'assujettir les autres dans une chaîne de dépendances personnelles au pouvoir d'exclure les autres.

- ***L'impossible clôture : l'obstacle de la vie communautaire.***

Le caractère ouvert des terrains en France ne s'explique pas seulement par les relations de dépendance féodale mais aussi par l'existence de droits collectifs empêchant l'exploitant tenancier de s'approprier complètement le terrain, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Plus précisément, il ne pouvait que s'approprier le droit d'exploiter un terrain borné mais cela n'excluait en rien d'autres droits appartenant au groupe villageois sur le même terrain. Ceci a eu des conséquences importantes sur le paysage, telles que l'absence de barrière ou la mise en place de barrières amovibles, mais aussi d'autres obligations comme celle faite aux exploitants d'assoler leur terre selon des règles collectivement définies. De là résultait une apparente cohérence du paysage rural avec de grandes zones semblablement assolées : jachères, graminées, luzernes... sans que ces grands aplats ne correspondent à la délimitation des parcelles individuelles. Ainsi pour que les champs en repos puissent offrir au bétail, dans un territoire morcelé, un pacage pratiquement utilisable, il était nécessaire qu'ils fussent contigus, de manière à former, par leur réunion, un terrain de parcours d'un seul tenant. L'exercice de la vaine pâture, en Beauce comme dans toutes les régions de structure agraire analogue, suppose donc que les détenteurs d'un grand nombre de petites parcelles contiguës s'imposent l'obligation de laisser simultanément celles-ci en repos¹⁵⁹. Là encore, c'était moins une rationalité individuelle qu'une rationalité collective qui présidait à l'organisation et la structuration du paysage rural. L'obligation de la jachère étant liée non seulement au repos des sols mais aussi à la possibilité pour les troupeaux du canton d'avoir un champ libre pour paître.

Sur ce point encore, il est possible de lire en filigrane l'état du paysage français à travers les

qui s'ouvre sur les jardins de Marly : « Pour nous venger, je veux obliger Milord à tout admirer en France; et, pour dégrader le parc Saint James et les jardins de Windsor, dont je le crois fort occupé, je me fais un plaisir de lui faire remarquer en détail toutes les beautés du petit parc de Marly. » (p.1-2).

¹⁵⁸ Marc Bloch souligne que le XVIII^e siècle voit se multiplier les enclos et les murs autour des riches propriétés pour en faire des parcs, des jardins ou s'en réserver l'usage exclusif, ce qui ne va pas sans susciter la colère des petits paysans. Marc Bloch, *La terre et le paysan*, Paris, Armand Colin, 1999, p.265.

¹⁵⁹ Roger Dion, *Essai sur la formation du paysage rural français*, Paris, Flammarion, 1991, p.37.

propos de Longuet, un riche propriétaire, qui témoigne même après la Révolution (1794), des pratiques agricoles en France :

« Nous croyons que pour élever un grand nombre de bêtes à laine, il faut avoir un très grand parcours surtout de terres en vaines pâtures, et pour l'hiver des pois, des vesces et autres fourrages engrangés¹⁶⁰. »

Le texte de Longuet évoque les deux principaux droits qui inscrivaient l'empreinte de fonctionnements collectifs dans le paysage qui furent contestés dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle : il s'agit du « droit de vaine pâture » et du « droit de parcours ». Le « droit de vaine pâture » est le droit que les membres du canton ont de faire paître leurs troupeaux sur les champs du même canton selon certaines règles et donc de passer sur le champ exploité par autrui (champs laissés en jachère, droit sur la « deuxième herbe » ou sur le « regain »...). Le « droit de parcours » est le « droit de vaine pâture » accordé de village à village et implique la possibilité pour les membres d'un village de faire passer leurs troupeaux sur les terres du village voisin.

« Comme plusieurs coutumes ne laissaient au propriétaire que le droit d'enlever, au temps indiqué, la première herbe de son pré et les moissons qu'il avait cultivé dans son champ [...] elles abandonnaient aux habitants du lieu et le plus souvent à ceux des communautés voisines tout ce que les campagnes peuvent produire au-delà, elles avaient interdit les clôtures qui auraient empêché l'exercice de cet usage¹⁶¹. »

C'est cette présence du collectif dans les pratiques individuelles de culture que note Arthur Young au cours de ses voyages en France. Cela montre très clairement la visibilité de ces pratiques à même le paysage pour un étranger curieux. Ainsi Young, dans la relation de ses voyages en France fait la remarque suivante :

« Il y a en France, bien des terres encloses pour tous les besoins agricoles, bien qu'elles soient en apparence sans clôtures, c'est-à-dire que les propriétés sont absolument distinctes les unes des autres, bien qu'aucune haie ou aucun fossé n'en marque la séparation¹⁶². »

« Il semble, à voir la France, que les clôtures y soient entièrement ignorées [...] Un pays partagé en une multitude de propriétaires semble n'avoir qu'un seul maître : ici un léger fossé quelque-fois même une trace de la largeur d'un bêche, une élévation formée de quelque

¹⁶⁰ Ch. Longuet, cultivateur et membre de la ci-devant société d'agriculture de Caen, *Clôture productive, qui ne porte aucun préjudice à la culture des terrains environnants, propre à contenir le bétail, et à le garantir des loups et des tous autres animaux, méthode imitée de l'anglais, pour l'éducation des bêtes à laine; ou moyens de tripler sur la plus grande partie du sol de la république, le nombre de ces animaux intéressants, en faisant moins de dépenses pour trois que pour un*, à Paris, à l'imprimerie de l'Union, an III de la république (1794)

¹⁶¹ M. Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence* T.IV, cinquième édition, Bruxelles, chez H. Tarlier, 1825, p.421.

¹⁶² Arthur Young, *Voyages en France en 1787, 1788 et 1789*, première traduction complète et critique par Henri Sée, Paris, Armand Colin, 1931, p.723. Remarquons que Young consacre tout un chapitre ce qui témoigne, s'il en était besoin, qu'il s'agit véritablement d'un problème du temps.

pelletés de terre, une pierre à peine large de quelques pouces ; voilà tout ce qui distingue et assure les propriétés¹⁶³. »

La raison de cela en est la prégnance des droits collectifs qui interdisent la libre disposition de l'usage du sol et témoignent encore du fait que la notion d'appropriation absolue du sol par une et une seule personne ne fonctionnait absolument pas dans les campagnes au XVIIIe siècle : « à Lunéville, je demandai pourquoi l'on n'avait plus de luzerne; la réponse fut : le droit de parcours l'empêche¹⁶⁴ ».

Il est à noter qu'il existe une certaine disparité en fonction des régions¹⁶⁵. Par ailleurs, nulle part la clôture n'est absolument systématique et elle ne relève jamais d'impératifs agronomiques et juridiques très explicites mais plutôt de la continuation des traditions¹⁶⁶. Enfin il existe des champs communaux et des régions où les clôtures sont mobiles¹⁶⁷ ou bien encore retirées à certaines périodes de l'année pour laisser aux troupeaux des autres la deuxième herbe à paître une fois la première récoltée¹⁶⁸. On a donc affaire à un paysage mouvant¹⁶⁹.

I.2.b Des champs ouverts aux champs fermés.

- ***La nouvelle théorie de la propriété et l'enclos.***

La non-unicité et non-absoluité de la propriété des fonds deviennent impensables dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle et ceci se traduit par l'affirmation rigoureuse du droit de clore la terre. Les droits collectifs puis les droits seigneuriaux sont tour à tour critiqués comme abusant de

¹⁶³ Par le citoyen Tessier, docteur-régent de la faculté de médecine, de l'académie des sciences, de l'académie de médecine, et le citoyen Thouin de l'académie des sciences, *Encyclopédie méthodique, Agriculture*, Paris, chez Panckoucke, 1793, p.315.

¹⁶⁴ Arthur Young, *Op cit*, p.728. Young note qu'en Bretagne où la liberté de clore existe (M. Merlin, *op cit*. : « il y a des pays comme la Provence, la Bretagne, le Languedoc où il a toujours été libre de clore, et où la vaine pâture n'a jamais été permise qu'avec le consentement du propriétaire ») pourtant cette configuration analogue à celle de certaines région anglaise, propice à l'élevage de moutons n'est pas exploitée à cette fin mais à des fins peu productives.

¹⁶⁵ Dion rend très bien compte de cette disparité (*op cit*).

¹⁶⁶ Arthur Young, *op cit*, p.725. Young note avec étonnement dans certains pays en clôture les modes d'agriculture sont les mêmes que dans des pays sans clôture autrement dit que l'on y tire aucun de la clôture et qu'y prédomine comme ailleurs les jachères avec la rareté du gros bétail et des moutons..

¹⁶⁷ Cette coutume que l'*Encyclopédie raisonnée d'agriculture* (Par le citoyen Tessier, docteur-régent de la faculté de médecine, de l'académie des sciences, de l'académie de médecine, et le citoyen Thouin de l'académie des sciences, *Encyclopédie méthodique, Agriculture*, Paris, chez Panckoucke, 1793, p.311) donne comme allemande est recommandée par le célèbre agronome, Olivier de Serres (1539-1619) dans son ouvrage *Le théâtre d'agriculture et mesnage des champs*, Genève, pour Samuel Chouët, 1651, p.284.

¹⁶⁸ « Dans les coutumes du Poitou, art. 196; de Montargis, chap.4, art.3; du Loudunois, chap.19, art.1; de Bordeaux, art. 110; de Berry, tit.10, art.16; de Vitry art.122; d'Auxerre, art.163; de Melun, art. 304; de Chaumont, art.109; de Tours, art.102; de Blois, art.224; de la Marche, art.334; de Châlons, art.226; de Sens art.149; de Dourdan, art.91; d'Orléans, art.147; de Lorraine, Tit.15, art.5; de Bourbonnais, art.625; de Troyes art.170; de Nivernais, Chap.14, art.1; les clôtures ne peuvent subsister que jusqu'à la Saint-Jean ou au premier Juillet. Dans quelques-unes, elles durent jusqu'au premier octobre. Dans ces dernières coutumes, le regain est permis, au lieu que dans les autres, le propriétaire ne peut enlever que le premier poil de son pré. » (M. Merlin, *op. Cit.*, p.421)

¹⁶⁹ D'ailleurs certains juristes et agronomes montrent que les problèmes de bornage constituent un des premiers cas de litige dans les campagnes. La clôture apparaît alors comme un moyen de fixer et de montrer les bornes et partant d'éviter les conflits.

droits iniques et limitant sans raison et injustement la liberté du propriétaire. Comme nous l'avons déjà noté, l'application progressive de la notion de servitude aux droits seigneuriaux et communaux révèle un changement de vocabulaire important et significatif. On passe alors de la langue juridique féodale dans laquelle il peut exister plusieurs types de maîtrise sur un même fonds s'exerçant pleinement à leur manière (droit de seigneurie ou domaine direct, droit du tenancier ou domaine utile, droit de vaine pâture...) à la langue juridique romaine pour laquelle il n'y a qu'un seul propriétaire absolu du fonds et pour laquelle tout autre droit sur le même fonds est considéré, ce faisant, comme une servitude, une limitation de l'exercice plein du droit d'un seul¹⁷⁰.

Ce déplacement est avant tout doctrinal : on s'appuie sur le droit romain pour réinterpréter les catégories de l'ancien droit et, ce faisant, on dénature absolument ces catégories. Les Encyclopédistes sont partagés à ce sujet : Boucher D'Argis, à l'article « Domaine éminent », donne la nue-propriété au seigneur qui a le domaine direct et le simple usufruit à celui qui a le domaine utile¹⁷¹ (bailleur à rente ou à emphytéose), alors que l'article « Seigneurie » donne la véritable et pleine propriété à l'exploitant qui a le domaine utile¹⁷². Il semble que c'est cette dernière hypothèse qui ait été beaucoup plus proche de l'état du droit de l'époque qui tendait de plus en plus à reconnaître au tenancier exploitant le champ les droits d'un plein propriétaire selon l'acception du droit romain, faisant des droits de seigneurie de véritables parasites. Ceci n'est pas anodin et indique la prise de conscience d'une rupture dans la représentation du rapport à la terre qui se trouve vidé de la présence d'autrui pour ne devenir que le lieu de l'exercice du droit et de l'activité d'un seul individu. Ce ne sont plus des droits sur la terre que l'on revendique comme sien mais la terre elle-même et il faut pouvoir marquer cette appartenance absolue.

- Le Traité du domaine de propriété de Pothier.

La meilleure preuve de cela est le *Traité du domaine de propriété* (1771) de Pothier, juriste orléanais. Il procède à un glissement subreptice par rapport aux coutumes anciennes en appliquant la notion de « propriété » aux terrains eux-mêmes plutôt qu'aux usages du terrain. Pour ce faire, Pothier se fonde sur les maximes du droit romain qui semblent caractériser la propriété comme

¹⁷⁰ « La notion féodale de propriété foncière met sur le même plan une grande variété de droits de propriété concernant le même fonds. Le bien immobilier dans sa corporéité appartient à tous ceux qui en jouissent, ce qui oblige ceux-ci à prendre en considération leurs co-propriétaires : personne ne peut disposer à son gré du bien immobilier. » (Mogens Chrom Jacobsen, *Jean Bodin et le dilemme de la philosophie politique moderne*, Copenhague, Museum Tusculanum Press, 2000.

¹⁷¹ Boucher d'Argis, « Domaine éminent », dans Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, Tome V, à Paris, chez Briasson, David, Lebreton, Durand, 1755, p.28 : « Domaine plein, signifie quelquefois la pleine propriété, c'est - à - dire celle à laquelle on joint l'usufruit: quelquefois il signifie la *mouvance* directe & immédiate d'un fief envers un autre seigneur, à la différence des arrières - fiefs qui ne relèvent pas en plein fief ou plein *domaine* du fief suzerain. »

¹⁷² « Seigneurie directe, est celle qui n'a pas la propriété de la chose, mais seulement la supériorité & la mouvance, soit en fief ou en censive; elle est opposée à la *seigneurie* utile. » (*op. cit.*, 1765, T.XIV, p.898)

maîtrise absolue du propriétaire sur sa chose : « Ce droit de propriété, considéré par rapport à ses effets, doit se définir le droit de disposer à son gré d'une chose [...] : jus de *re libere disponendi*, ou *jus utendi et abutendi*¹⁷³ ». Ce glissement est aussi habile que sophistique car fondé sur des raisonnements qui présupposent naturellement légitime la conception romaine d'un droit direct de l'homme sur la terre :

« Le droit de propriété étant [...] le droit par lequel une chose nous appartient privativement à tous autres, il est de l'essence de ce droit, que deux personnes ne puissent avoir chacune pour le total le domaine de propriété d'une même chose [...] La raison est que propre et commun sont contradictoires¹⁷⁴. »

Ainsi, dans le cadre du droit romain, les domaines simultanés sur la terre sont impensables, aberrants, injustes et injustifiés. N'existe plus alors que la propriété unitaire du propriétaire exclusif pesant directement sur le fonds de terre. Cette propriété unique et unitaire ravale les autres droits, naturellement, au rang de servitudes, de charges (soupçonnées d'illégitimité). C'est pourquoi, Pothier joue à l'envi sur la signification logique de la notion de « propre » contraire à celle de « commun » pour en conclure que, de ce fait, soit quelqu'un est propriétaire d'une terre et peut logiquement en exclure tous les autres et, par voie de conséquence, en disposer librement et sans restriction, soit il n'est pas propriétaire :

« Lorsque j'ai le droit de propriété sur une chose, un autre ne peut, *per rerum naturam*, devenir propriétaire de cette chose que je ne cesse entièrement de l'être; et il ne peut en avoir la propriété pour aucune part [...] La raison en est que *propre* et *commun* sont contradictoires¹⁷⁵. »

La condition de l'existence de la propriété ainsi définie implique donc le droit de la protéger, d'en exclure autrui et de réduire l'exercice de ses droits qui interdisent au propriétaire de faire un libre usage de sa chose¹⁷⁶. Ainsi, pour que la propriété soit authentiquement respectée, il faut qu'existe le droit d'enclorre qui est l'exposition symbolique du droit d'exclure autrui de ce qui m'est propre.

¹⁷³ Pothier, *loc cit.*

¹⁷⁴ Pothier, *op cit.*, p.10.

¹⁷⁵ Pothier, *op cit.*, p.3.

¹⁷⁶ On sait que les pratiques d'assolement collectifs, imposaient certaines cultures aux paysans et de ce fait leur interdisait de planter ce que bon leur semblait sur leur terre. Mais Pothier, tout en affirmant cette liberté absolue de disposer de la chose, reste très prudent. Il affirme que ce droit de disposer est limité par les lois ou règlements. De ce fait, si une loi règlemente l'assolement, il devient impossible au propriétaire de disposer du bien comme il l'entend (il ne fait pas référence aux coutumes mais aux ordonnances royales, malgré cela, le principe doit valoir aussi pour les coutumes tant qu'elles ont force de loi). Nous reviendrons dans la suite sur cette incohérence. « Il [le propriétaire] ne peut néanmoins pas faire ce que les lois ne lui permette pas d'en faire. Par exemple, quoique le propriétaire d'un champ puisse y planter tout ce que bon lui semble, il ne lui est néanmoins pas permis d'y faire une plantation de tabac, y ayant des lois qui défendent ces plantations dans le royaume. » (Pothier, *op cit.*, p.9)

Si l'on admet une telle définition de la propriété et du rapport à la terre, cela vide de sa substance les anciennes formes simultanées et enchevêtrées de droits sur le foncier.

Pothier affirme, de ce fait, que le domaine noble ou domaine direct est un héritage archaïque et que la seule vraie propriété est la propriété utile du tenancier exploitant. Le domaine direct n'est pas une propriété car il se réduit, *in fine*, au droit infondé qu'a le seigneur de prélever une sorte d'impôt. Ainsi Pothier écrit-il que le domaine direct

« n'est autre chose que le droit qu'ont les seigneurs de se faire reconnaître comme seigneurs par les propriétaires et possesseurs des héritages tenus d'eux et d'exiger certains devoirs et redevances reconnaissifs de leur seigneurie. Cette espèce de domaine n'est point le domaine de propriété qui doit faire la matière du présent traité; on doit plutôt l'appeler domaine de supériorité¹⁷⁷. »

Par conséquent, le domaine direct du seigneur est davantage pensé comme un parasitage injustifié pesant sur le fonds et un bénéfice indû du seigneur. Pothier prépare ainsi juridiquement l'abolition des rentes et des corvées seigneuriales, et il prépare le terrain de nouvelles rentes possibles au bénéfice cette fois des propriétaires.

Cette thèse de Pothier, on le voit, n'est pas seulement un réajustement juridique, mais, prenant acte des mutations sociales, il constitue, en même temps, un réajustement politique et économique.

- Eloge de la clôture par Grivel.

Dans un *Dictionnaire d'économie* de 1786, on trouve un éloge de la clôture. Ainsi, dans *l'Encyclopédie Méthodique, d'économie politique et diplomatique*¹⁷⁸, Grivel, économiste proche des physiocrates, que nous avons évoqué, note que l'enclos est lié par nature à la propriété : « La propriété est naturellement un enclos, c'est-à-dire une circonscription quelconque, au-dedans de laquelle nul n'a rien à prétendre, si ce n'est le possesseur¹⁷⁹ ».

Cela se justifie par la logique même de l'intérêt personnel du propriétaire qui sans l'enclos n'aurait aucun motif de prendre soin d'un champ réduit à une possession précaire :

« Nul n'attachera sa personne et ses avances à la terre, qu'il ne soit assuré que le fonds auquel il voue ses travaux, une fois approprié à la culture par ses dépenses plus ou moins fortes, lui demeurera en propre, exclusivement à tout autre¹⁸⁰. »

¹⁷⁷ Pothier, *Traité du domaine de propriété*, Nouvelle Edition, Paris, chez Chanson, 1821, partie I, c.I, §3, p.3

¹⁷⁸ J.-N. Démeunier, *Encyclopédie méthodique, économie, politique et diplomatique*, vol.I, Paris-Liège, chez Panckoucke, 1784.

¹⁷⁹ J.-N. Démeunier, *Encyclopédie méthodique, économie, politique et diplomatique*, vol.II, Paris-Liège, chez Panckoucke, 1786, p.276, article « enclos » écrit par Grivel.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.276.

L'enclos doit donc baliser la campagne de signes d'appartenance auxquels le peuple doit se plier. Les enclos se doivent de symboliser autant que de délimiter matériellement la propriété.

Mais c'est justement en tant qu'ils matérialisent l'exclusion, qu'ils sont massivement rejetés par les paysans qui bénéficiaient du régime de droits sur les terrains des membres du village. Ces droits grevaient le fonds des propriétaires et supposaient l'absence de clôture, comme le droit de vaine pâture, le droit de passage, le droit de glandage... C'est ce que souligne la suite de l'article de Grivel :

« Les bornes ne sont, s'il est permis de le dire, que les vedettes de la propriété. L'enclos quelconque en est le premier corps. Il propose un objet plus distinct, il suppose de plus grandes avances.

Il est d'ordinaire pourtant moins respecté par le peuple, non parce qu'il présuppose moins de confiance, mais parce que l'habitude où l'on est de laisser pâturer les champs après les moissons, et le mélange qui se fait ainsi du mode pastoral avec l'agriculture accoutume le peuple des campagnes à une sorte de droit public de parcours¹⁸¹. »

- **Les édits des clôtures**

- Edits sous l'administration de Bertin et d'Ormesson

C'est dans cet état d'esprit de remise en cause des droits collectifs et féodaux que sont peu à peu établis des édits royaux visant à modifier les coutumes afin de donner aux détenteurs des terres la liberté de clore :

« Des édits donnés depuis 1766, pour les trois évêchés, la Lorraine, la Franche-Comté, la Champagne, le Barrois-Mouvant, le Mâconnais, l'Auxerrois et Bar-sur-Seine, ont permis les clôtures dans ces provinces [...] Ils peuvent faire des clôtures soit par des fossés, soit par des haies vives ou sèches, soit de toute autre manière¹⁸². »

Cela prouve que la question des clôtures ne reste pas un problème strictement théorique limité au champ intellectuel. Elle se prolonge dans une politique volontariste visant à garantir et inciter leur mise en place concrète. C'est à une réforme profonde des pratiques agricoles et de la gestion des terrains que les édits royaux appellent : changer l'état d'esprit paysan et permettre à chacun de se débarrasser des droits collectifs supposés entraver sa liberté et son labeur.

Ces édits avaient été précédés par des mémoires établissant la nécessité et l'utilité des clôtures dans certaines régions où les pratiques collectives étaient les plus fortes. Sous le ministère de l'administrateur Bertin furent commanditées des enquêtes en Angleterre afin de montrer le bien-fondé de l'abrogation de la vaine-pâture. Bertin rédigea un projet d'édit, très prudent, et l'envoya en 1766 pour examen aux intendants et procureurs généraux. Un mémoire de 1763 conseillait déjà

¹⁸¹ *Ibid.*, p.276 (nous soulignons).

¹⁸² M. Merlin, *op cit.*,p.421.

d'accorder aux détenteurs des terrains la liberté d'enclorre et, par conséquent, de supprimer tous les droits collectifs qui étaient susceptibles d'entraver cette liberté essentielle du propriétaire comme la vaine pâture, le droit de parcours :

« Qu'il soit permis à un particulier, qui aime les travaux champêtres et qui chérit sa patrie, de faire des vœux pour qu'il plaise au bon prince sous lequel nous avons le bonheur de vivre, de statuer pour tous les pays de son obéissance :

1° Que le droit de vaine-pâture ne s'exercera que sur le ban ou le finage de chaque communauté, et jusqu'aux bornes ou limites du ban, avec défenses de les passer.

2° Qu'il n'aura lieu dans les prairies qu'après l'entière récolte des foins, et jusqu'au premier mars suivant, à compter du quel jour les prairies seront en défense.

3° Que tout droit de parcours sera aboli pour toujours.

4° Que tout propriétaire pourra fermer de murs, palissades, haies ou autres clôtures, jusqu'à la dixième partie de ses héritages, pourvu qu'il ne gêne ni les passages, ni les chemins¹⁸³. »

C'est ce schéma : abolition des anciens droits collectifs/affirmation de la liberté d'enclorre, qui se répète par la suite dans les édits. L'administration de d'Ormesson, qui suivit celle de Bertin, fut beaucoup plus radicale et fit publier une série d'édits qui permirent la clôture des terres à partir de 1770. Les deux aspects, négatif (suppression des anciens droits, exclusion d'autrui des propriétés), et positif (droit de clore et d'administrer librement l'exploitation en y plantant ce qu'on souhaite) y sont systématiquement associés :

« Nous avons cru que, pour encourager davantage l'industrie de nos sujets desdites provinces du Hainaut et Pays y réunis et de Flandres, nous devons, par une loi générale et uniforme, faire cesser tous les obstacles qu'ils peuvent éprouver dans la liberté naturelle de jouir de leurs possessions, en y abolissant tous les abus que le droit de vain pâturage peut y avoir introduits, sans porter atteinte néanmoins aux droits de propriété légitime des communautés¹⁸⁴. »

On assiste alors à un basculement. Le propre du droit ancien était de subordonner l'usage des terres à une multiplicité d'obligations personnelles, de devoirs, de sujétions, au point que la propriété exclusive des terrains devenait impensable. Ce à quoi on assiste alors, par la clôture, est un retournement radical. Elle montre, en effet, que le propriétaire est séparé des autres et qu'il peut s'émanciper de toutes les obligations personnelles, devoirs, sujétions qui pèseraient sur lui en tant que propriétaire : il est seul maître et n'a à recevoir de personne de commandement sur la gestion de ses biens, la possibilité de planter et d'améliorer son terrain comme bon lui semble.

Après les édits du début des années 1770, le vent des réformes s'apaisa en raison surtout du

¹⁸³ *Mémoire concernant la clôture des héritages; le vain-pâturage; et le parcours, en Lorraine*, A Nancy, chez Thomas père et fils, 1763, p.14.

¹⁸⁴ *Edit du roi, portant règlement pour la clôture des héritages dans les provinces de Flandres, Hainaut et Pays y réunis avec abolition du droit de parcours*, Donnée à Versailles au mois de mai 1771, « préambule ».

mauvais accueil qu'il connut dans les campagnes¹⁸⁵, mis à part en 1787 où l'administration de Garnier Vergennes remit à l'ordre du jour l'abolition des parcours avec de nouvelles enquêtes.

- Décrets révolutionnaires et échec de l'implantation des clôtures au XVIIIe siècle

La législation révolutionnaire, fit de l'abolition des droits collectifs et de l'affirmation de la liberté d'enclorre et de disposer librement des terres, une question de principe et un instrument d'émancipation individuel central. Ainsi, le décret du 28 septembre-6 octobre 1791 pose formellement en principe l'entière liberté du propriétaire dans l'utilisation de son bien : « libre de varier [...] la culture [...] libre d'avoir [...] telle quantité et telle espèce de troupeaux [...] libre de faire sa récolte [...] avec tout instrument et au moment qui lui conviendra », liberté garantie par l'affirmation du droit de clore¹⁸⁶. Cela fait directement suite au principe affirmé dans le mémoire de 1763 :

« Un héritage fermé de murs, de palissades ou de haies, est la seule vraie propriété. Le maître fait de son terrain ce qu'il lui plaît, et souvent on voit dans un même clos toutes les productions de la nature en même temps. Grains de toutes les espèces, légumes, fruits, foins, regains, chanvre, etc. Il rapporte au propriétaire trois fois plus que la même quantité abandonnée à la culture par saisons et sujette au vain-pâturage. On choisit son temps pour les récoltes, et on n'est pas soumis au ban.

Si c'est l'avantage d'un particulier, c'est aussi le bien général; car chaque particulier ne peut augmenter ses récoltes d'un quart par exemple chaque année, que la récolte générale ne soit aussi augmentée d'un quart¹⁸⁷. »

On interdit alors, dans les champs clos, tous les usages anciens qui ne seraient pas motivés par une nécessité (de passage par exemple). Sont donc abolis les parcours, les vaines pâtures, les regains (deuxième herbe), les glandages... La juxtaposition de la propriété individuelle et de la propriété collective sur le fonds est donc définitivement consommée, en théorie, et tend à s'inscrire, en pratique, dans le paysage par les autorisations et incitations à clore que constituent les décrets. Le

¹⁸⁵ « Les Edits de clôture ont en règle générale été mal accueillis par les petits cultivateurs et surtout par suite de l'absence d'opérations de remembrement, ils n'ont eu que d'assez médiocres résultats. », Marc Bloch, *La terre et le paysan*, Paris, Armand Colin, 1999, p.252. Sur la politique des différentes administrations concernant les droits collectifs et la liberté d'enclorre, Marc Bloch reste une référence.

¹⁸⁶ Le retournement proposé par les physiocrates visant à penser la justice non à partir de la volonté d'un souverain mais à partir d'individus tenant dans la clôture de la propriété de leur personne tous leurs droits donne à la clôture plus qu'une valeur métaphorique mais plutôt une valeur d'analogon. La clôture est l'élément du morcellement paysager qui doit être mis en correspondance avec le morcellement du peuple en individus porteurs de droits : « La propriété personnelle est le premier principe de tous les autres droits. » (Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés*, Paris, Desaint, 1767, p.29); « La liberté sociale peut être définie une indépendance des volontés étrangères qui nous permet de faire valoir le plus qu'il est possible, nos droits de propriété, et d'en retirer toutes les jouissances qui peuvent en résulter sans préjudicier aux droits de propriété des autres hommes [...] Telle est l'étendue du droit de propriété, telle est aussi l'étendue de la liberté. » (*ibid.*, p.34); « Diriger le principe naturel de l'activité des hommes par le principe social du droit de propriété doit donc être l'unique vue de l'administration » (Boesnier, *De l'esprit du gouvernement économique*, Paris, chez Debure, 1775, p.55-56).

¹⁸⁷ S.N., *Mémoire concernant la clôture des héritages; le vain-pâturage; et le parcours, en Lorraine*, A Nancy, chez Thomas père et fils, 1763, p.11.

propriétaire est reconnu et défendu comme détenteur absolu d'un terrain avant que d'être pensé comme membre d'une collectivité envers laquelle il aurait des obligations. Il a un droit absolu antérieur à tout engagement et que tous les autres doivent respecter. Ce droit est donc opposable au pouvoir que prétendrait avoir la collectivité ou le seigneur sur lui et sur son terrain.

- Soutien des physiocrates au droit de clore.

L'opinion des physiocrates qui reconstruisent intégralement le système politique à partir de l'idée d'individus propriétaires d'eux-mêmes, des fruits de leur travail et des fonds qui leur permettent de déployer leur activité productrice, indique une émancipation de la propriété contre toute sujétion par, pourrait-on dire, un effet de clôture législatif. L'atome social est alors l'individu propriétaire enclos derrière son droit absolu opposable à tous, capable, théoriquement, de s'enclore totalement, de se protéger des devoirs imposés par l'ordre politique, de refuser le droit que les autres prétendent avoir sur ses biens... De là résulte l'incitation physiocratique à clore pour que chacun améliore son champs à sa guise et vendre ensuite librement les fruits de sa récolte : ce qui suppose également la liberté du commerce et la suppression des taxes payées lors du transport des grains ou les lois limitant le prix du blé par exemple.

« C'est donc de la nature même que chaque homme tient la propriété exclusive de sa personne, et celles des choses acquises par ses recherches et ses travaux. Je dis la propriété exclusive, parce que si elle n'était pas exclusive, elle ne serait pas un droit de propriété¹⁸⁸. » Puis « un devoir, quel qu'il soit, prend sur la propriété personnelle qui doit être exclusive, il est donc, par essence, incompatible avec cette propriété, à moins qu'il ne lui soit utile¹⁸⁹. »

Cette « bonne » intention des physiocrates à clore pour que chacun améliore son champ n'a pas été toutefois perçue comme telle ni même désirée par la plupart des petits exploitants et des ruraux sans terres. Ainsi, la plupart des agronomes, des physiocrates et des juristes se plaignent du fait que

« tel était et tel est encore, dans plusieurs coutumes, l'ancien état de nos lois et de notre jurisprudence sur les clôtures et sur l'exercice du droit de parcours et de vaine pâture; ils entraînaient de grands abus et apportaient des obstacles insurmontables à l'amélioration des prairies et à l'établissement des prés artificiels dont le produit souvent triple de celui des prés naturels¹⁹⁰. »

Les édits des clôtures, pièces importantes du projet de réforme et de modernisation de

¹⁸⁸ Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (1767), Philosophie - Corpus des œuvres de philosophie en langue française, 2001, p.24.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p.27.

¹⁹⁰ M. Merlin, *op cit.*, p.421.

l'agriculture, n'eurent donc pas les effets escomptés dans les pratiques à court terme. Au contraire, cela ne fit qu'exacerber la colère de la petite paysannerie contre les abus de pouvoir. Le mémoire de 1763 mesurait déjà la difficulté de la modernisation agricole par l'individualisme agraire : « N'espérons pas y atteindre si tôt, trop de choses chez-nous s'y opposent : mais tâchons d'en approcher, ce sera toujours beaucoup¹⁹¹ ». C'est pourquoi, la convention révolutionnaire, revenant sur les édits royaux, renonça finalement à abolir la vaine pâture par un projet du 4 fructidor an III. Le *Code civil* de 1804 ne s'y attaque pas non plus et se contente de réaffirmer le droit de clore (art.647). Ce n'est que par la loi du 9 juillet 1889 que le droit de parcours fut aboli et que légalement les droits collectifs durent s'éteindre, laissant libre cours à l'enclos. Pourtant, encore une fois, ce texte concède et autorise les conseils municipaux qui le désirent à conserver le pacage collectif et beaucoup de communes rurales maintinrent l'usage tardivement, notamment le nord et l'est de la France.

Dion, dans son ouvrage sur *La formation du paysage français* note une des raisons du relatif échec des édits des clos en montrant la portée largement idéologique du propos des édits qui ne semblent pas établir les conditions de leur application :

« En France, les « édits de clos », qui, à l'instigation des physiocrates, furent promulgués pour diverses provinces à partir de 1767, se présentaient sous une forme trop générale pour pouvoir produire les effets qu'attendait le gouvernement royal. On y trouve exprimée l'intention d'encourager l'agriculture, de faciliter ses progrès, de rendre au particulier la liberté naturelle de jouir de leurs terres. Mais on n'y voit point d'instructions relatives au remaniement territorial qui eût été la condition première de cette liberté ni, à plus forte raison de prescriptions détaillées et immédiatement applicables, comme celles qui assuraient l'efficacité des *bills* anglais¹⁹². »

1.2.c Un combat idéologique.

- ***Transformation du paysage rural et volontarisme théorique.***

- Changement de paradigme théorique.

C'est la conception même de la gestion des terrains qui se joue à travers la question des clôtures. La clôture symbolise la soumission de la campagne à la volonté planificatrice des individus. On passe de l'idée de la subordination de la pratique agricole aux spécificités naturelles des terroirs, du climat, des us et coutumes à l'idée de subordonner la nature par des artifices et des techniques à des impératifs humains de rendement.

Là où Olivier de Serres, célèbre agronome du XVIe (pourtant cité en référence par les

¹⁹¹ S.N., *Mémoire concernant la clôture des héritages; le vain-pâturage; et le parcours, en Lorraine*, A Nancy, chez Thomas père et fils, 1763, p.11.

¹⁹² Dion, *Essai sur la formation du paysage rural français*, Paris, Flammarion, 1991, p.67.

agronomes du XVIII^e siècle¹⁹³) donnait des conseils à l'honnête homme afin qu'il sache comment adapter la gestion de son domaine au climat et aux coutumes locales, les agronomes de la deuxième moitié du XVIII^e siècle (très nombreux) veulent amender les sols et modifier les coutumes afin qu'ils deviennent les plus favorables possibles à la culture productive. Ainsi, il ne s'agit plus seulement de penser l'honnête gestion mais d'assujettir les terrains à des impératifs de rendement optimaux. La clôture s'inscrit également dans cette évolution. L'idée est donc véritablement de soumettre l'exploitation du sol à un calcul économique. Et ce calcul, expliquent les physiocrates, vaut pour tous les sols :

« Il y a des sols si pauvres qu'ils ne méritent point la dépense de la clôture [...] Mais l'on doit se souvenir que, d'après les expériences de nos cultivateurs, il n'existe point de sol assez stérile auquel l'art ne puisse procurer, à la longue, un certain degré de fertilité [...] Tout sol est susceptible de culture, excepté le rocher proprement dit. [...] Tous les autres sols récompenseraient la peine et les frais de l'entrepreneur, pourvu qu'on commence par les enclorre¹⁹⁴. »

Ainsi, lorsque l'on compare ce qu'écrit Olivier de Serres dans son ouvrage *Le théâtre d'agriculture et mesnage des champs*¹⁹⁵ sur la clôture et les « bêtes à laine », on peut mesurer la différence qui le sépare du XVIII^e siècle. Le parc n'y est décrit que comme une aide pour le berger et une protection contre le loup, seuls quelques détails sont donnés sur le moyen de faire un parc suffisamment solide pour qu'aucun mouton ne s'en échappe et aucun loup n'y entre. Il n'y a pas de véritables notations sur la manière optimale de faire un parc, pas d'études comparatives, de considérations de rendement, de rapport dépense/gain. Serres propose simplement de faire le parc « selon l'usage des lieux et de quelque matière que ce soit » :

« Avec des claies ou des cordages façonnés en rets compose-t-on le parc *selon l'usage des lieux et de quelque matière que ce soit* sera le parc très bien affermi avec des peaux qu'on y ajoutera, sur lesquels les claies et cordages s'appuieront : dont se façonnera le parc comme castramentation, dans laquelle le bétail reposera sûrement hors de la crainte du loup, et n'en pourra sortir pour s'en écarté tant il y sera bien enfermé¹⁹⁶. »

¹⁹³ *Ibid.*, p.315.

¹⁹⁴ Tissier et Thouin, *Encyclopédie méthodique, Agriculture*, T.III, Paris, chez Panckoucke, 1793, p.314.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.284.

¹⁹⁶ Nous mettons les italiques. Dès la « préface » de son livre, Serres, *ibid.* (non paginé) note : « Mon intention est de montrer [...] tout ce que l'on peut connaître et faire pour bien cultiver la terre et ce pour commodément vivre avec sa famille, selon le naturel des lieux auquel l'on s'habitue ». Olivier de Serres est une référence y compris pour les agronomes du XVIII^e siècle, il est cité comme argument d'autorité dans *l'Encyclopédie méthodique* de Tissier et Thouin, *op. Cit.*, p.315 (« Olivier de Serres, le premier des auteurs français et l'agronomie le plus instruit qui ait parlé en faveur des enclos », notons que le sujet des enclos n'est néanmoins pas celui où Olivier de Serres est le plus disert contrairement aux agronomes qui le citent et qui ne tarissent pas d'éloges sur le sujet). Plus loin, il écrit : « c'est donc mon but que de persuader au bon père de famille, de se plaire en sa terre, se contenter de ses naturelles facultés, et n'en abhorrer et rejeter les incommodités. » « Le Mesnager doit savoir ce qu'il a à faire, entendre l'ordre et la coutume des lieux où il vit et mettre la main à la besogne en la droite et opportune saison de chaque saison champêtre. » (*ibid.*, ces deux passages se trouvent également dans la « préface », non paginée.)

Au XVIII^e siècle, inversement, les traités sur les clôtures, se multiplient¹⁹⁷. Young y consacre, par exemple, un chapitre de ses *Voyages en France*. On s'efforce alors d'établir les avantages comparés des divers types de clôture : haies, murets, etc.. On compare aussi les avantages que l'on peut en retirer en termes de délimitation des parcelles de chacun : possibilité de se dispenser d'un berger, d'éviter que les plans ne soient piétinés, tenir les plans et troupeaux à l'abri du vent et du soleil... Ces listes très longues et variables d'avantages comparés aux coûts montrent bien que la perspective, quant à l'enclos, est bien l'exploitation c'est-à-dire la subordination de la nature aux fins productives du propriétaire. Référons-nous par exemple à cet extrait du mémoire de Longuet sur la clôture qui mentionne divers avantages :

« En adoptant le mode de clôture que j'ai proposé, on n'a pas besoin d'un berger en titre; un des gens de la ferme, celui qui est gagé pour tout faire, peut aller changer la troupe d'une pièce à l'autre, placer et changer les parcs, lorsque cela est nécessaire [...] Les clôtures dispenseraient également d'un chien, dont le plus grand inconvénient n'est pas autant la dépense que le mal qu'il peut faire et qu'il fait souvent; non seulement il blesse les bêtes par sa morsure, mais il les fait se blesser elles-mêmes par l'épouvante qu'il leur cause; ces animaux, naturellement timides, ne peuvent prospérer avec l'inquiétude que le chien entretient, à tout moment, toujours conduits dans des champs sur lesquels il faut qu'ils cherchent, pour trouver leur nourriture dans quelques petites herbes éparses et presque toujours entourés sans nul intermédiaire, de plantes dont la quantité et la fraîcheur les tentent; leur avidité les y fait courir; leur instinct les avertit qu'ils sont en faute, et que bientôt ils vont être chassés : ils avalent avec autant de précipitation que de crainte; le chien enfin arrive et complète tout ce que cette circonstance a de contraire à une bonne digestion, sans laquelle cependant leur nourriture est plus nuisible que bienfaisante. Plus heureux dans les enclos, tout concourra à ce qu'ils y acquièrent et conservent une bonne constitution : toujours à l'air jour et nuit été et hiver, ils sont moins sujets à la galle et leurs laines s'améliorent¹⁹⁸. »

¹⁹⁷ v. par exemple sur les avantages comparés des différents types de clôture : Amoureux, *Mémoire sur les haies, Destinées à la clôture des près et des champs, des vignes et des jeunes bois; où l'on traite des différentes espèces de haies, de leur construction et de leurs avantages*, A Paris, 1787 et Tissier et Thouin, *op cit.*, pp.198 à 214. Ces ouvrages présentent des listes d'essence d'arbre propices à faire des clôtures en énumérant leurs avantages (fruits, protection des intempéries, solidité...) ou bien d'autres modes d'établir des clôtures comme les murets de pisé ou de pierres sèches. Outre les écrits sur les clôtures que nous avons déjà cité, on peut également évoquer par exemple : Durival, *Mémoire concernant la clôture des héritages, le vain pâturage et le parcours en Lorraine*, 1763; Mercandier, « Sur la clôture des terres en Berry », in. *Gazette du commerce, de l'agriculture et des finances*, 1er et 5 octobre 1765; Par un fermier bourguignon, *Nouveaux essais d'agriculture en faveur des enclos*, 1769. En 1767, l'académie de Besançon mit au concours la question suivante : « S'il est plus utile en Franche-Comté de donner à chacun la liberté de clore ses héritages pour les cultiver à son gré que de les laisser ouverts pour le vain-pâturage après la récolte des fruits. », Ethis de Novéant qui fut lauréat du concours se prononça en faveur de la liberté d'enclorre.

¹⁹⁸ Ch. Longuet, cultivateur et membre de la ci-devant société d'agriculture de Caen, *Clôture productive, qui ne porte aucun préjudice à la culture des terrains environnants, propre à contenir le bétail, et à le garantir des loups et des tous autres animaux, méthode imitée de l'anglais, pour l'éducation des bêtes à laine; ou moyens de tripler sur la plus grande partie du sol de la république, le nombre de ces animaux intéressants, en faisant moins de dépenses pour trois que pour un*, à Paris, à l'imprimerie de l'Union, an III de la république, p.48. Voir aussi, « Nous pouvons encore imiter les Anglais pour faire disparaître cet inconvénient. Adoptons comme eux les clôtures partout où les circonstances locales le permettront; mais qu'elles soient distribuées et construites de manière à procurer tous les avantages dont elles sont susceptibles, sans porter à la culture aucuns de ses préjudices qui peuvent résulter des

- Un modèle économique présenté comme efficace.

L'enclos apparaît comme le maillon partiel mais nécessaire de l'amélioration générale de la production et du commerce nationaux. Par exemple, on montre l'utilité des haies pour améliorer la laine des moutons en vue de perfectionner l'industrie française du drap par rapport à celle des autres pays producteurs (l'Angleterre et l'Espagne surtout). On met en évidence la possibilité d'obtenir, grâce à un bon usage des enclos, une laine surfine comparable aux laines anglaises ou espagnoles. L'enclos évite au mouton la mauvaise nourriture, la crainte, les divagations dans les ronces et terrains malsains. On établit ainsi l'interconnexion économique de tous les maillons de la production. Les clôtures trouvent leur fonction dans le cadre général de la production nationale : amélioration de la laine, amélioration des draps, amélioration de la situation commerciale de la France¹⁹⁹. Les physiocrates ne font pas de la sûreté des propriétés une simple question de principe juridique mais une question de performance économique.

Cette sûreté que permet l'enclos et alors posée comme le premier fondement du système économique général :

« Que la propriété des biens fonds et des richesses mobilières soit assurée à ceux qui en sont les possesseurs légitimes : car LA SURETE DE LA PROPRIETE EST LE FONDEMENT ESSENTIEL DE L'ORDRE ECONOMIQUE DE LA SOCIETE. Sans la certitude de la propriété, le territoire resterait inculte [...] C'est la sûreté de la possession permanente qui provoque le travail et l'emploi des richesses à l'amélioration et à la culture de terres et aux entreprises du commerce et de l'industrie²⁰⁰. »

L'intérêt²⁰¹ que les cultivateurs sont supposés avoir à enclore est censé rendre infaillible la

plantations mal combinées [...] On sait qu'elles garantissent les propriétés du pillage, qu'elles procurent la facilité de laisser paître tout bétail en liberté, sans qu'on ait à craindre qu'il divague et cause du dommage dans les pièces ensemencées; qu'elles donnent les moyens de faire des élèves des différentes espèces d'animaux utiles; qu'elles procurent du bois pour le chauffage et pour les réparations des bâtiments; elles arrêtent l'impétuosité des vents et tempèrent la trop grande activité de l'air, et sans priver de la fécondante influence du soleil, procurent des abris souvent indispensables. » S.N., *Instruction sur le parcage des bêtes à laine*, publiée par ordre du roi, à Paris, 1785, p.9.

¹⁹⁹ « Propriétaires, réfléchissez aux avantages avant de vous rebuter par les difficultés;; votre intérêt particulier e veut, votre attachement à l'intérêt public vous en fait un devoir. » (Ch Longuet, *o.p cit.*, p.55).

²⁰⁰ Quesnay, *Maximes Générales du gouvernement économique d'un royaume agricole* (1758), §4, dans *La Physiocratie*, Paris, GF, 1991, p.238. *Les lettres capitales sont de l'auteur.*

²⁰¹ On a un certain nombre de listes des avantages des clôtures plus ou moins longues, disparates et répétitives : 1° « elles assurent à chacun la propriété de son bien et en assignent invariablement les limites » 2° « les haies peuvent servir à l'agrandissement d'un territoire »; 3° « les haies mettent certainement en défends les produits de la terre, elles servent d'abris contre les vents nuisible, le froid, la poussière et elles leur préparent souvent un engrais » 4° « Les haies sont de mille usage dans l'économie rurale, pour les hommes et pour les bestiaux »; 5° « au moyen des haies et surtout des haies hautes et boisées, on subviendrait à plusieurs besoins. »; 6° « le peuple trouverait une partie de sa subsistance dans les fruits des haies qui seraient plus abondants et de meilleure qualités que les non cultivés »; 7° « Quelle ressource ne trouverait-on pas dans les haies pour le bois de chauffage dont plusieurs cantons sont déjà dépourvus? »; 8° « Dans les pays de plaine et les champs à blé, les haies seraient peut-être moins nécessaires; mais elles le deviennent partout où il y a des chemins et des grandes routes. »; 9° « les haies seraient enfin, pour bien des cantons, un moyen de diminuer le tort que fait à l'agriculture cette largeur excessive des

volonté d'y procéder. On croit qu'en raison de l'évidence de l'utilité de la clôture, les agriculteurs n'auront de cesse d'abandonner les anciennes pratiques pour se convertir à l'enclos : « En mettant donc sous les yeux de nos cultivateurs un exemple si intéressant, nous osons promettre de leur inspirer du courage et le goût d'amender leurs terres les plus mauvaises »²⁰².

- Un modèle économique difficile à imposer ;

Ainsi, tout ce qui se dit sur les clôtures au XVIIIe siècle s'intègre dans un vaste plan de réforme de l'exploitation des terres et de transformation du paysage rural et plus profondément dans une transformation du rapport à la terre. Les auteurs se montrent conscients de la difficulté qu'il y a à changer les moeurs et, ce faisant, à agir *de facto* sur la réalité du paysage agricole français. « Cent fois j'ai désiré qu'on commençât à installer des clôtures dans la Beauce »²⁰³ écrit Tessier dans *l'Encyclopédie méthodique d'agriculture*. Mais, il note plus loin :

« Le système d'agriculture d'un grand pays ne change pas en une année. Il faut presque un siècle pour introduire et faire goûter une bonne pratique [...] Quelque plan bien concerté, une protection spéciale accordée à l'agriculture et des encouragements sans nombre, seront les seuls moyens d'animer et de vivifier cette branche si précieuse de la prospérité française. »²⁰⁴

Comme le note Jean-Robert Pitte dans son *Histoire du paysage français*, s'il y a une influence entre les doctrines agronomiques et les pratiques agricoles, il y a loin de la théorie à la pratique :

« Les sociétés d'agriculture se multiplient et diffusent lentement leurs préceptes auprès d'une paysannerie méfiante par l'intermédiaire des curés de village et des almanachs. Le roi Louis XVI lui-même crée une ferme expérimentale à Rambouillet. Certes, la campagne qu'apprécient les hommes des lumières est largement le fruit de leur imagination et il y a loin de la réalité aux paysages des toiles de Jouy et aux hameaux-fabriques des jardins anglo-chinois²⁰⁵. »

Les pratiques concrètes n'évoluent pas seulement sous la pression des maximes scientifiques – qui laissent souvent le peuple incrédule – mais évoluent souvent d'elles-mêmes indépendamment

grandes routes et cette multiplicité des chemins qui coupent et traversent de petits territoires. » (Amoureux, *Mémoire sur les haies, Destinées à la clôture des près et des champs, des vignes et des jeunes bois; où l'on traite des différentes espèces de haies, de leur construction et de leurs avantages*, A Paris, 1787, p.198 et suivantes), ailleurs : « « L'utilité qu'on se propose en formant des clôtures par des haies, sont, 1° de mettre ses possession à l'abri de l'incursion des bestiaux et des voleurs des produits de la terre; 2° de ménager des abris aux productions végétales contre l'intempérie des saisons; 3° de distinguer ses limites d'une manière invariable d'avec celle de des voisins; 4° de répandre plus de propreté et de bonification sur le sol qu'on cultive; 5° enfin, selon l'intention de l'Académie, de procurer un plus grand avantage au propriétaire ou au fermier, en réunissant tous les autres, par un nouveau produit qu'on peut retirer des haies. Or, déterminer les propriétés, assurer la jouissance des productions, fournir les moyens de les augmenter et de rendre les terres de plus grande valeur, c'est établir la félicité publique; et c'est à quoi peuvent servir les haies. » (*ibid.*, p.4).

²⁰² Tessier et Thouin, *op cit.*, p.315.

²⁰³ *Ibid.*, p.318.

²⁰⁴ *Ibid.*, p.318.

²⁰⁵ Jean-Robert Pitte, *Histoire du paysage français*, Paris, Tallandier, 2003, p.238.

de tout volontarisme politique. C'est cette complexité que souligne à nouveau Jean-Robert Pitte :

« A côté des idées nouvelles venues de l'intelligentsia, il ne faut pas oublier que beaucoup d'innovations tirent leur origine, comme au Moyen Age, des paysans eux-mêmes. Le pragmatisme est toujours au pouvoir et continue d'inspirer largement l'élaboration du paysage²⁰⁶. »

Par ailleurs, la structure du paysage agricole de l'ancien régime. Il est caractérisé par l'abondance des petites propriétés et par leur morcellement, cela rendant à la fois trop onéreux et difficilement praticable la fermeture des lopins individuels. Seuls les plus riches dotés de grands terrains d'un seul tenant pouvaient se le permettre et la pratique de l'enclos élevé au rend de science reste du domaine de l'expérimental. Marc Bloch nous rappelle, là encore, la distance séparant la théorie des pratiques :

« Un obstacle, avant tout, empêchait le laboureur de se clore, ou d'une façon générale de libérer son champ de toute servitude, et entravait jusqu'aux tentatives des plus riches propriétaires : c'était le morcellement [...] Grouper les champs dispersés, de faible étendue et de forme incommode en quelques vastes pièces d'un seul tenant, munies chacune d'un accès sur un chemin et partant, indépendantes les unes des autres, la méthode était sur le papier toute simple²⁰⁷. »

Il est également important de souligner que beaucoup de ruraux n'avaient aucune terre et bénéficiaient de l'usage qu'ils pouvaient faire des champs du village pour y faire paître leurs bêtes. A cela s'ajoute l'importance marquée de l'inscription de chacun dans le groupe social. A son égard, les barrières apparaissent comme des tentatives injustes pour s'en déprendre et pour nier les devoirs qu'impose à chacun la vie collective. C'est pourquoi, on rapporte aussi des bris de clôture et des protestations contre ces pratiques nouvelles, qui se prolongèrent bien au-delà du XVIIIe siècle :

« Longtemps les communautés paysannes, surtout en pays de champs ouverts, restèrent obstinément attachées aux anciens usages. Ce n'était pas tout de fermer son champ, encore fallait-il obtenir des voisins qu'ils respectassent les barrières. Sous la monarchie de juillet, la tradition des bris de clôture, châtement infligé au faiseur d'enclos par la collectivité lésée, n'était point morte²⁰⁸. »

²⁰⁶ *Loc cit.*

²⁰⁷ Marc Bloch, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, Agora Pocket, 1999, p.346. Il note, par la suite, que l'Angleterre, au XVIIe, avait pu mettre en place parallèlement aux édits des clôtures un remembrement ferme de la structure des exploitations : « L'Angleterre, en fait, la pratiquait; tout acte d'enclosure ou peu s'en faut y prescrivait en même temps une redistribution des biens; les cultivateurs n'avaient qu'à se soumettre à cet ordre. », *loc cit.*

²⁰⁸ Marc Bloch, *op cit.*, p.354.

- ***La critique de l'appropriation exclusive des terres.***

- Quand elle n'est pas vitale l'appropriation des terres est néfaste au bien commun.

Les protestations contre l'enclos n'émanèrent pas seulement de la paysannerie elle-même mais aussi de théoriciens qui y virent une altération néfaste du paysage et des modes de vie naturels. Rousseau, comme nous l'avons souligné, a ouvert la deuxième moitié du siècle par une critique de la propriété privée et des méfaits de son développement concernant les inégalités et la domination de l'homme par l'homme²⁰⁹. Quelques années après Mably et Linguet critiquèrent les toutes nouvelles doctrines physiocratiques et leurs inconséquences logiques visant à cautionner les accapareurs et à maintenir dans la pauvreté les laboureurs :

« J'ai de la peine à comprendre comment ce que vous appelez la propriété personnelle, la propriété mobilière et la propriété foncière, ou pour parler autrement la propriété de ma personne, le droit que j'ai aux choses nécessaires à ma conservation et la propriété de mon champs, peuvent être trois sortes de propriétés tellement unies ensemble, qu'on doive les regarder comme n'en formant qu'un seul tout dont aucune partie ne peut être détachée qu'il n'en résulte la destruction des autres²¹⁰. »

Mably ne parvient manifestement pas à accepter le postulat des physiocrates qui affirment que la clôture de l'intérêt particulier sur lui-même est le meilleur moyen d'atteindre l'intérêt général, pas plus que l'idée selon laquelle on ne travaille jamais mieux qu'en se séparant absolument d'autrui pour ne cultiver que pour soi²¹¹ :

« La propriété foncière serait beaucoup plus favorable à la reproduction des richesses qu'elle ne l'est en effet, il faudrait encore préférer la communauté des biens. Qu'importe cette plus grande abondance, si elle invite les hommes à être injustes, à s'armer de la force ou des fraudes pour s'enrichir²¹². »

Au fond, pour Mably, la logique physiocratique doit être renversée. On ne doit pas dire que la propriété foncière découle naturellement de la propriété que l'on a de sa personne, mais que cette propriété foncière n'en découle naturellement que si elle est absolument nécessaire à sa subsistance, ce qui n'est pas démontré. *Si l'on n'a pas montré que l'appropriation privée des terres est un besoin vital alors on ne peut dire qu'elle découle de la nature.* Ainsi, loin de faire découler naturellement une propriété plus éloignée – la propriété des terrains – de la propriété la plus proche qui est la

²⁰⁹ DI, OCIII, p.164 : « Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables : Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne. »

²¹⁰ Mably, *Doutes sur l'ordre naturel des sociétés politiques*, 1768, chez Nyon et la veuve Durand, La Haye, 1768, p.5

²¹¹ *Ibid.*, p.11.

²¹² *Ibid.*, p.16.

propriété de soi-même, Mably interroge la nécessité de la propriété foncière elle-même et s'apercevant, par l'absurde, que la propriété foncière n'est pas nécessaire, il en tire qu'il n'est absolument pas naturel de la faire découler d'une éventuelle propriété de soi :

« Je suis maître de ma personne, j'ai droit de pourvoir à ma subsistance donc il est juste et nécessaire que j'aie une propriété, à moins que cette propriété ne soit pour moi un moyen unique et indispensable pour subsister²¹³. »

Mably remet en doute la possibilité que dans le système de la propriété foncière, il puisse y avoir une convergence d'intérêt des individus pour leur bien à défendre l'administration qui garantit et protège les propriétés dans la mesure où personne ne profite de manière égale du bénéfice que représente ce droit. De ce fait, la garantie du droit de propriété ne peut entraîner, selon Mably, que discorde et en rien concorde :

« Il me paraît fort extraordinaire qu'un philosophe puisse imaginer que dans un gouvernement où les propriétés foncières et l'inégalité des conditions sont établies, toutes les volontés puissent se réunir pour aimer, défendre, protéger et conserver les principes d'une administration qui est inégalement avantageuse à ceux mêmes qu'elle favorise le plus et qui est préjudiciable à tout le reste²¹⁴. »

On trouve, en cette période d'enclôture en France, une multitude d'écrits à connotation communistes²¹⁵. Ainsi, Morelly estime que la première des lois de la société doit être de maintenir l'unité et l'indivisibilité des intérêts et de la vie des membres de la société en laissant au patrimoine commun son unité et son indivisibilité :

« Je m'arrêterai encore à considérer les fondements, l'ordre, et l'assortiment des principaux

²¹³ *Ibid.*, pp.37-38.

²¹⁴ *Ibid.*, p.283.

²¹⁵ voir ce que dit Diderot dans *Jacques le Fataliste* (écrit entre 1765 et 1780 et publié pour la première fois en 1796) qui illustre bien une dimension communiste revêtue par certains aspects de la pensée des lumières : « Je vous dirai qu'ils s'acheminèrent vers... oui ; pourquoi pas ?... vers un château immense, au frontispice duquel on lisait : « Je n'appartiens à personne et j'appartiens à tout le monde. Vous y étiez avant que d'y entrer, et vous y serez encore quand vous en sortirez. » — Entrèrent-ils dans ce château ? — Non, car l'inscription était fausse, ou ils y étaient avant que d'y entrer. — Mais du moins ils en sortirent ? — Non, car l'inscription était fausse, ou ils y étaient encore quand ils en furent sortis. — Et que firent-ils là ? — Jacques disait ce qui était écrit là-haut ; son maître, ce qu'il voulut : et ils avaient tous deux raison. — Quelle compagnie y trouvèrent-ils ? — Mêlée. — Qu'y disait-on ? — Quelques vérités, et beaucoup de mensonges. — Y avait-il des gens d'esprit ? — Où n'y en avait-il pas ? et de maudits questionneurs qu'on fuyait comme la peste. Ce qui choqua le plus Jacques et son maître pendant tout le temps qu'ils s'y promènèrent. — On s'y promenait donc ? — On ne faisait que cela, quand on n'était pas assis ou couché... Ce qui choqua le plus Jacques et son maître, ce fut d'y trouver une vingtaine d'audacieux, qui s'étaient emparés des plus superbes appartements, où ils se trouvaient presque toujours à l'endroit ; qui prétendaient, contre le droit commun et le vrai sens de l'inscription, que le château leur avait été légué en toute propriété ; et qui, à l'aide d'un certain nombre de vauriens à leurs gages, l'avaient persuadé à un grand nombre d'autres vauriens à leurs gages, tout prêts pour une petite pièce de monnaie à prendre ou assassiner le premier qui aurait osé les contredire : cependant au temps de Jacques et de son maître, on l'osait quelquefois. — Impunément ? — C'est selon. »

ressorts de cette admirable machine.

1°. Unité indivisible de fonds de patrimoine, et usage commun de ses productions²¹⁶. »

On peut lire en creux ce qu'il conteste, c'est-à-dire le mouvement que constituait la volonté de généraliser l'enclos dans les campagnes françaises. Il s'agit donc sans doute d'une réaction aux mutations et aux altérations tant des pratiques sociales que du dessin des campagnes. Ces quelques virulentes réactions attestent encore des obstructions d'ordre théorique qu'eurent à affronter les promoteurs des clôtures et les chantres d'une réforme profonde du paysage rural par une politique de remembrement et une volonté de transformation du rapport des hommes à l'exploitation de la terre.

- Lenteur des changements dans le passage de la théorie à la pratique.

Le développement du cadastre permet d'évaluer les mutations tant des représentations (rationalisation, cartographie précise, délimitation exclusive des domaines des uns et des autres) que de la structure même du paysage. Depuis les ancêtres du cadastre que sont les « terriers » féodaux jusqu'au cadastre national entamé en 1808 et achevé en 1890, en passant par les réflexions de Babeuf sur le *Cadastre perpétuel*, on peut tirer quelques conclusions sur l'évolution du paysage concret²¹⁷. Comme Marc Bloch le note :

« L'image que le cadastre nous donne de la France rurale est celle de campagnes qui étaient déjà touchées mais n'étaient pas encore atteintes bien profondément, ni dans toute leur étendue, par la « révolution agricole »; cette grande métamorphose dont les deux traits principaux sont, comme on le sait, la suppression de la jachère morte et la disparition des

²¹⁶ Morelly, *Code de la nature*, « Exposition détaillée des vrais fondements de sociabilité », Partout chez le vrai sage, 1755, p.23-24. Morelly, dans son utopie intitulée *Le Naufrage des Iles flottantes*, déconstruit avant même qu'il ait été exposé le présupposé physiocratique selon lequel la propriété serait un droit naturel et d'autre part l'idée selon laquelle c'est le seul aiguillon de l'industrie humaine. Il estime au contraire que la propriété est un établissement humain source de tous les maux et que l'industrie humaine ne se stimule jamais mieux que par l'amour du vivre-ensemble et le désir de travailler au bien commun. Par conséquent, dans l'utopie de Morelly, il y a nul enclos qui ne soit destructeur de l'union des hommes et une injuste blessure à l'intérêt commun : « Ce séjour fortuné était la demeure d'un peuple que l'innocence de ses moeurs rendait digne de cette riche possession : l'impitoyable propriété, mère de tous les crimes qui inondent le reste du monde, leur était inconnue : ils regardaient la terre comme une nourrisse commune qui présente indistinctement le sein à celui de ses enfants qui se sent pressé de la faim : tous se croyaient obligés de contribuer à la rendre fertile; mais personne ne disait : voici mon champ, mon boeuf, ma demeure. Le laboureur voyait d'un oeil tranquille un autre moissonner ce qu'il avait ensemencé, et trouvé dans une autre contrée de quoi satisfaire abondamment à ses besoins. », *Naufrage des îles flottantes, ou basiliade*, SL, 1753, chap.1, p.5. v. aussi : « nul ne se croyait dispensé d'un travail que le concert et l'unanimité rendaient amusant et facile. Comme on voit, au retour de la saison des fleurs, la diligente abeille se disperser dans la vaste prairie pour en ramasser les parfums... » La référence aux abeilles autorise à croire qu'il s'agit là d'une critique de la thèse tenue par Mandeville dans *la Fable des abeilles* où il est affirmé que chaque abeille travaillant pour elle-même, fait, sans le savoir, l'intérêt de la ruche. Morelly affirme, au contraire, que c'est en le sachant que l'abeille s'attelle avec plaisir qu'elle travaille à remplir « le magasin commun de cette glorieuse république. » (*Ibid.*, p.7)

²¹⁷ « Plusieurs de ceux qui ont précédemment écrit sur l'utilité d'un cadastre général, ont fait entrevoir combien il est essentiel d'établir cette uniformité. Ils ont fait sentir que la force d'un État devait résider dans la réunion parfaite, sous un même régime, de toutes les Provinces de son ressort. », Babeuf, *Le cadastre perpétuel*, à Paris, chez les auteurs rue Quicampoix, chez Garnery et Volland, chez tous les vendeurs de nouveauté, 1789, p.31.

servitudes collectives, suivit, dans notre pays, une marche particulièrement lente²¹⁸. »

Marc Bloch, à travers ses ouvrages sur l'histoire des campagnes françaises ne cesse de souligner l'écart entre le volontarisme politique et agronomique et l'inertie des campagnes attachées à leurs usages traditionnels et aux pratiques collectives. En sorte que malgré les déclarations solennelles et les exhortations rationnelles, perdurent bien au-delà de la Révolution les anciennes structures des paysages agricoles, révélant ainsi les méandres des rapports entre la simplicité et l'instantanéité de l'expression théorique et la complexité et la lenteur de l'évolution des mœurs :

« Dans les régions ouvertes, aucune clôture ne sépare les différentes parcelles. Il peut exister des clôtures qui compartimentent les grandes sections du terrain, ou qui courent le long des chemins, mais entre les différentes parcelles, dans un même quartier du terrain, on ne voit aucune barrière. Il était défendu jadis d'en élever. Et c'est encore l'aspect que gardent ces régions, malgré la liberté de clore inscrite par la Révolution dans une de ses premières lois. Car ce fut, notons-le en passant, un des premiers soins des assemblées révolutionnaires que de permettre à chaque homme d'entourer son champs d'une barrière. En dépit du principe sacro-saint ainsi proclamé, celles des campagnes anciennement ouvertes qui n'ont pas cessé de pratiquer avant tout la culture des céréales ont conservé cet aspect « désencombré » qui est si caractéristique. Cela est vrai, par exemple, prenons des images différentes, de la Picardie, de la plaine berrichonne; cela est vrai aussi de la Provence, où, récemment, au XIXe, on planté des haies de cyprès, mais placées du côté du vent, elles n'enclosent pas le champ complètement²¹⁹. »

Ainsi, les ruptures juridique, politique, scientifique et technique qui virent le jour avec les lumières ne doivent être conçues que comme une sorte de programme qui ne parvint à structurer le paysage réel que de manière contournée, impure et sur le long terme.

Le point ultime de raffinement dans la constitution d'un univers paradigmatique dont la propriété est une des briques élémentaires, est certainement la mise en système d'un ordre juridique, économique et social qui résulterait de sa plus parfaite et libre mise en œuvre. C'est ce dont les physiocrates se sont chargés, du moins dans la version qu'en propose Lemercier de La Rivière. En parallèle d'une politique de mise en clôture des champs sous des prétextes à la fois agronomiques et juridiques, on observe, dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, une politique de « laissez-faire » économique justifiée par la protection absolue du droit du principe de la propriété. Nous allons voir

²¹⁸ Marc Bloch, *La terre et le paysan*, Paris, Armand Colin, 1999, p.9. Dans un autre ouvrage, Marc Bloch précise : « Cependant ni les réformes juridiques du troisième tiers du siècle, ni [...] le mouvement vers les perfectionnements techniques n'étaient parvenus à modifier bien sensiblement la physionomie agraire du pays. Les seules régions rurales qui subirent, jusque dans leur paysage, une véritable métamorphose furent celles que la révolution agricole atteignit au moment où elles commençaient à cesser d'être des pays d'emblavure pour se consacrer presque entières aux herbages : la bordure orientale du Hainaut, le Boulonnais. », *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris, Agora Pocket, 1999.

²¹⁹ *Ibid.*, p.114. A la page 348, Marc Bloch note encore qu'en 1889 : « hors les vieux pays d'enclos de l'ouest et du centre, et les régions – de plus en plus nombreuses à vrai dire, devenues herbages, les clôtures longtemps suspectes ne se sont guère multipliées. »

comment cette doctrine se développe méthodiquement, comment elle est appliquée et comment certains auteurs, comme Rousseau, s'y opposent.

I.3 Le commerce des grains : les physiocrates, à la solde des accapareurs ?

« Vers 1750, la nation rassasiée de vers, de tragédie, de comédies, d'opéras, de romans, d'histoires romanesques, de réflexions morales plus romanesques encore, et de disputes théologiques sur la grâce se mit à raisonner sur les blés²²⁰. »

Dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, la propriété acquiert une autre fonction que celle de la délimitation exclusive des frontières, des bornes, des limites de l'individu et de son domaine d'action. Elle devient aussi ce qu'il faut libérer pour permettre la libre circulation des denrées. Aussi s'accomplit, dans un mouvement paradoxal, la séparation de l'individu à l'égard du pouvoir politique et des structures communautaires, par la propriété exclusive et, à la fois, dans un même mouvement, son inclusion dans un système de libre interaction entre des individus propriétaires.

Ce moment s'opère très clairement comme une transition entre le monde du domaine féodal et celui de la libre propriété individuelle. Ce sont les physiocrates qui assurent cette opération de transition. Leur positionnement est original parce qu'ils fustigent les droits seigneuriaux et communaux qui entravent la liberté du commerce et veulent en conséquence libérer les propriétaires du poids féodal (au moins du point de vue fiscal). Et, dans le même temps, ils fondent sur la propriété foncière toute la charge de la production de valeur. Ils font donc des propriétaires fonciers (les nobles) les pierres d'angles de l'économie qu'ils proposent.

Pour Marx, les physiocrates sont les premiers à « analyser la production capitaliste et à [la] présenter comme d'éternelles lois naturelles ». Pourtant, le système physiocratique ne réalise pas totalement la mutation qu'il est censé opérer car il n'abandonne pas complètement le terrain de la propriété foncière d'ancien régime, il le déguise²²¹ : le système physiocratique donne, en effet, une place centrale au propriétaire foncier et ne fait que déguiser l'ancien noble en élément central de l'échange capitaliste :

« C'est un fait : le système des physiocrates est le premier à analyser la production capitaliste et à présenter comme d'éternelles lois naturelles de la production les conditions dans lesquelles du capital s'est produit et dans le capital produit. Mais il fait par ailleurs au contraire l'effet d'une réplique bourgeoise du système féodal, de la domination de la propriété foncière ; et les sphères industrielles au sein desquelles le capital amorce son développement

²²⁰ Voltaire, « blé », dans *Dictionnaire philosophique*, dans *Œuvres complètes*, Tome 38, à Bâle, chez Jean-Jacques Tournaisen, 1786, p.317.

²²¹ C'est une réalité que souligne également Karl Polanyi quand il montre la capacité du nouveau système économique à absorber et à déguiser l'ancien : « La commercialisation du sol n'est qu'un autre nom pour la liquidation du féodalisme qui commença au XIV^e siècle dans les centres urbains d'Occident aussi bien qu'en Angleterre et s'acheva quelque cinq cents ans plus tard au cours des révolutions européennes, quand les reliquats du servage furent abolis. Détacher l'homme du sol, cela voulait dire dissoudre le corps économique en ses éléments de telle sorte que chaque élément pût se placer dans la partie du système où il serait le plus utile. Le nouveau système s'établit d'abord à côté de l'ancien qu'il tenta d'assimiler et d'absorber en s'assurant la mainmise sur les sols qui étaient encore retenus dans des liens précapitalistes. », *op. cit.*, p.239.

autonome sont présentées comme des branches ‘improductives’ du travail, de simples appendices de l’agriculture [...] Dans cette façon de présenter les choses, le propriétaire foncier apparaît en conséquence comme le véritable capitaliste, celui qui s’approprie le surtravail. La féodalité se trouve ainsi reproduite et expliquée *sub specie* (sous la forme) de la production bourgeoise, tandis que l’agriculture apparaît comme la branche de production où la production capitaliste – c’est-à-dire la production de la plus-value – se manifeste exclusivement. Tandis que la féodalité acquiert de la sorte un aspect bourgeois, la société bourgeoise prend des allures féodales²²². »

Marx accuse donc, *in fine*, les physiocrates d’accorder à l’aristocratie terrienne la principale place dans l’économie. Comme les physiocrates fondent toute la capacité productive sur l’agriculture, pour des raisons que nous verrons, ils ne peuvent être considérés, au sens strict, comme tout à fait fidèles à ce que sera le capitalisme. Il n’y a, du point de vue de l’économiste, aucune raison d’attribuer à la production agricole un primat par rapport à la production artisanale. Adam Smith²²³ développera un système dans lequel n’importe quel travail humain peut être considéré comme productif, pas seulement le travail agricole. Pour un physiocrate, à l’inverse, l’artisan ne produit rien, il ne fait que transformer du déjà là. Seul l’agriculteur produit une plus grande quantité à partir d’une moindre. Les physiocrates sont donc des penseurs de la transition travaillés par un paradoxe qui en fait des théoriciens bourgeois (au sens de Marx) thuriféraires, en même temps, d’une certaine forme d’aristocratie foncière, reliquat de l’ancien régime. Il n’empêche que la thèse marxiste au sujet des physiocrates reste pertinente et utile pour notre.

Ceci étant, on peut récuser la thèse selon laquelle les physiocrates proposeraient un visage de l’aristocrate féodal déguisé en bourgeois²²⁴. Car leur posture théorique démonte une partie de l’économie de cour²²⁵ d’une part en faisant passer au second plan le commerce et le luxe au profit de la production et d’autre part en libérant le titre de propriété et de la tutelle politique (par l’affirmation selon laquelle l’intérêt général n’est pas représenté par l’institution politique mais est le résultat de la production et de la circulation libre des biens appartenant aux seuls individus) :

« Le mécanisme qui intéresse Quesnay n’est pas celui des effets de l’apparaître, de la stratégie du prestige : ce qui est lié dans la politique de Colbert à l’extension des manufactures et des privilèges. En fondant le politique dans la question des subsistances, Quesnay opère comme une conversion morale du paraître à l’être²²⁶. »

²²² Marx, *Le Capital*, Théories de la plus-value, Livre IV du *Capital*, Editions Sociales, 1976, t.I, p.37-38.

²²³ Marx, *Contribution à la critique de l’économie politique*, Paris, V. Giard et E. Brière, 1909, p.339.

²²⁴ « La Rivière expose une intéressante classification de la propriété, qui interdit de faire de ce concept l’expression des intérêts de la bourgeoisie », Arnault Skornicki, *L’économiste, la cour et la patrie*, Paris, CNRS Editions, 2011, p.240.

²²⁵ « Quesnay rejette ce projet de revalorisation des professions marchandes, estimant que le « système mercantile » est profondément solidaire de la société de cour » ; « La physiocratie redéfinit la politique en disqualifiant la politique de cour, des diplomates et des négociants, comme celles des philosophes politiques : le gouvernement économique est la politique considérée du point de vue économique, et équivaut moins à un gouvernement des hommes qu’à l’administration des choses », *ibid.*, p.203-204 et p.262.

²²⁶ Francine Markovits, *L’ordre des échanges*, Paris, PUF, 1986, p.188.

Sur ce point, on trouve une convergence forte avec la critique, par Rousseau, du luxe et avec sa critique de la féodalité. C'est la raison pour laquelle on peut considérer que les physiocrates appartiennent bien à leur temps et, en même temps, représentent une courroie de transmission entre l'ancien régime et le monde économique moderne. En ce sens, ils ne font que déterminer la place et la fonction d'une aristocratie terrienne dans le cadre des nouveaux rapports de production et des nouvelles formes économiques de plus en plus hégémoniques à cette époque. Il semble donc difficile de balayer complètement l'interprétation marxiste comme le fait Arnault Skornicki en considérant la posture physiocratique comme une posture de rupture résolument portée vers la mise en place d'un monde nouveau²²⁷.

Il ne s'agit pas pour nous ici d'ajouter encore des pages aux excellentes déjà produites sur l'économie du deuxième XVIIIe siècle français et sur les physiocrates en particuliers²²⁸. Mais nous nous efforcerons de nous attacher à un point précis : montrer l'articulation de la propriété avec les formes de l'économie contemporaine. Nous allons voir à travers la troisième partie de ce premier chapitre comment se construit alors un nouveau paysage économique : comment le marché encastré dans la société et la géographie devient la forme abstraite à travers laquelle la société se pense et se constitue²²⁹ ; comment l'individu propriétaire de lui-même interfère librement, c'est-à-dire en voyant sa propriété sur lui-même et sur ses biens meubles et fonciers respectée des autres sans restriction, avec les autres dans l'espace économique abstrait pour conduire à l'équilibre systémique le plus profitable à tous et la détermination du bon prix des denrées. Dans ce cadre, le cas de la liberté du commerce des blés sur lequel statuent les premiers décrets dès 1763-1764 constitue un exemple paradigmatique de cette « grande transformation »²³⁰.

I.3.a Le droit de propriété : pierre d'angle de la doctrine physiocratique.

- ***La propriété c'est la liberté.***

C'est ce que Macpherson a appelé l' « individualisme possessif » qui sert de fondement aux

²²⁷ « L'économie politique agricole de Quesnay n'est pas un produit hybride mi-archaïque mi-moderne, mais un projet politique novateur de refondation des structures sociales et politiques du royaume : liquider une monarchie décadente devenue l'instrument des classes stériles et la proie des intérêts particuliers, sans pour autant revenir à une société de corps et un gouvernement féodal anti-absolutiste », *ibid.*, p.185.

²²⁸ En particulier Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, Paris, PUF, 1992, et Arnault Skornicki, *L'économiste, la cour et la patrie*, Paris, CNRS Editions, 2011. Voir aussi sur les physiocrates Weulersse, *Le mouvement physiocratique en France*, Paris, Alcan, 1910 ou plus récemment Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate*, Paris, L'Harmattan, 2000.

²²⁹ Cette mutation de l'espace qui se mue en espace abstrait dans lequel la géographie réelle est une partie est bien décrite par Dockès ou par Polanyi. On peut lire cet idéal en filigrane dans un passage de l'article « Foire » rédigé par Turgot dans le septième volume de l'Encyclopédie : « En Hollande il n'y a point de foire; mais toute l'étendue de l'état et toute l'année ne forment, pour ainsi dire, qu'une foire continue, parce que le commerce y est toujours et partout également florissant » (Turgot, « Foire », Diderot et d'Alembert, *op. cit.*, p.39).

²³⁰ Karl Polanyi, *op. cit.*

théories physiocratiques. Macpherson débusque l' « individualisme possessif » au XVIII^e siècle anglais chez des théoriciens aussi divers que Hobbes, Locke et les Levellers. Pourtant, aucun n'utilise réellement l'expression : « propriété de soi ». Locke, qui est à notre sens le plus proche de l'idée englobe, dans la notion de propriété, l'existence, la liberté et les biens. C'est chez les physiocrates et Lemercier de la Rivière que l'on trouve l'expression « propriété de soi » ou « propriété personnelle » qui sont, à notre sens, l'expression les plus nettes et les plus tranchées de l'individualisme possessif.

Ainsi, à notre sens, les physiocrates sont des penseurs de l'individualisme possessif bien plus explicites et plus radicaux que ceux étudiés par Macpherson²³¹. Ils mettent en place une théorie basée uniquement sur le droit naturel de propriété personnelle :

« C'est parce qu'on a, de droit naturel, la propriété de sa personne, qu'on a le droit de réclamer contre tout autre ce qu'on a acquis par le travail, par l'emploi de sa personne; de même, (pour me servir de l'expression énergique de J. J. Rousseau) qu'on a « le droit de retirer son bras de la main d'un homme qui voudrait le retenir malgré nous ». On ne jouirait pas de soi-même, si l'on pouvait être privé par un autre homme de ce qu'on aurait acquis par soi-même²³². »

La posture des physiocrates est essentiellement théorique, doctrinaire et contre-factuelle. Comment parviennent-ils donc à construire, *de jure*, un système économique à partir de la propriété de soi ? Le droit de propriété naturelle de soi est déduit du droit de tout être vivant de se conserver et de jouir de son existence comme il l'entend. Autrement dit, il faut que soit reconnu à l'individu un droit de propriété sur lui-même qui lui permette de se protéger et d'éloigner tous les périls qui chercheraient à s'imposer à lui contre son gré. Jouir de la propriété de soi, c'est pouvoir éloigner les autres et les empêcher d'interagir ou d'interférer. Ainsi définie, la propriété de soi apparaît bien comme *liberté négative*. On voit donc le lien ténu de la propriété avec la liberté. Les physiocrates affirment que la « liberté sociale » est le droit de repousser une volonté étrangère. Si, au contraire, une volonté étrangère pouvait s'imposer à soi, comme le ferait celle d'un seigneur, dès lors, cela signifierait que l'on n'aurait plus la propriété de soi (c'est-à-dire le pouvoir d'user de moi comme je l'entends et de repousser les assauts d'autrui) et que l'on ne serait plus libre :

²³¹ Macpherson, *op. cit.*

²³² Quesnay, *De la physiocratie* (1768), Paris, GF, 1991, p.29-30. « Que la propriété des biens fonds et des richesses mobilières soit assurée à ceux qui en sont les possesseurs légitime; car la sûreté de la propriété est le fondement essentiel de l'ordre économique de la société. Sans la certitude de la propriété le territoire resterait inculte. Il n'y aurait ni propriétaires ni fermiers pour y faire les dépenses nécessaires pour le mettre en valeur et pour le cultiver, si la conservation du fonds et des produits n'était pas assurée à ceux qui font les avances de ces dépenses. C'est la sûreté de la possession permanente qui provoque le travail et l'emploi des richesses à l'amélioration et à la culture des terres, et aux entreprises du commerce et de l'industrie. Il n'y a que la puissance souveraine qui assure la propriété des sujets, qui ait un droit primitif au partage des fruits de la terre, source unique des richesses. » (Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole, dans *ibid.*, p.108).

« La liberté sociale peut être définie une indépendance des volontés étrangères, qui nous permet de faire valoir, le plus qu'il nous est possible, nos droits de propriété, et d'en retirer toutes les jouissances qui peuvent en résulter sans préjudicier aux droits de propriété des autres hommes. Cette définition nous fait comprendre combien est simple l'ordre essentiel des sociétés. Nous ne sommes plus embarrassés pour déterminer la portion de liberté dont chaque homme doit jouir ; la mesure de cette portion est évidente ; elle nous est naturellement donnée par le droit de propriété : telle est l'étendue du droit de propriété, telle est aussi l'étendue de la liberté²³³. »

La liberté devient l'équivalent de la propriété et la liberté métaphysique de la liberté physique. L'homme tombe donc dans un univers unidimensionnel qui, juridiquement, est réductible à la défense des propriétés. Le principal n'est pas la capacité de choisir, mais uniquement celle d'agir et cette capacité d'agir est définie par la propriété que chacun a sur lui-même, c'est-à-dire par son droit d'user de lui-même comme il l'entend tant qu'il n'empêche pas autrui d'en faire de même. Donc la liberté dont chacun peut jouir se définit par le non-empiètement sur le domaine d'autrui. Ce droit sur soi-même est propriété parce qu'il est exclusif (capacité d'exclure autrui de son domaine) et absolu (capacité de jouir et d'user de soi de toutes les manières qu'on le souhaite sans avoir de compte à rendre). Le système des libertés se définit donc par l'imperméabilité des domaines : le despotisme sans entrave que chacun doit pouvoir exercer sur lui-même doit se traduire par un despotisme légal chargé de le faire respecter. Le problème de la liberté se pose exclusivement au niveau physique dans les termes du droit de propriété, c'est-à-dire au niveau des obstacles qui pourraient se présenter à l'usage libre de soi-même et du droit de les exclure de son domaine, non au niveau métaphysique car la liberté métaphysique sans la liberté physique « est absolument inutile »²³⁴.

Pourtant, une objection relativement simple pourrait être faite aux physiocrates : comment la liberté et la propriété peuvent-elles être considérées comme synonymes alors que l'exercice du droit de propriété permet aux uns de limiter la liberté des autres d'une part (en leur interdisant l'accès à un champ par exemple) voire de menacer la liberté d'autrui (lorsque les propriétaires de certains terrains peuvent exploiter le travail d'autrui en échange de l'accès au champ) ? Ainsi, loin d'être un instrument d'émancipation, la propriété est, dans beaucoup de cas, un moyen d'exploitation de l'homme par l'homme. Lemerrier de la Rivière répond à cette objection de la manière suivante :

« Il est vrai qu[e la propriété foncière] met en quelque sorte des bornes au droit primitif que tous les hommes avaient de se procurer des subsistances par leurs recherches ; mais aussi chacun de ceux qui jouissent de ces nouveaux droits, est dans l'obligation de les acheter par des dépenses, et de partager avec les autres hommes l'avantage qu'il en retire, par ce moyen ceux auxquels on impose, comme un nouveau devoir, l'obligation de respecter les récoltes, de

²³³ Démeunier, *op. cit.*, TIII, p.118. art de Grivel.

²³⁴ Lemerrier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés*, à Londres, chez Jean Nourse, 1767, p.44.

veiller même à leur sûreté, se trouve acquérir, par ce devoir, un nouveau droit, celui de participer à ces mêmes récoltes ; et ce nouveau droit les dédommage amplement du devoir qui en est le titre constitutif²³⁵. »

Sur cette base théorique Lemer cier de la Rivière établit un système dont la législation vise l'émancipation individuelle et la suppression de l'arbitraire du pouvoir. Il suffit, pour ce faire, que la propriété que les individus ont sur eux-mêmes soit garantie. L'État se trouve donc investi d'une fonction ancillaire par rapport à l'ordre naturel. Il doit libérer les membres de la société et leurs interactions en protégeant leurs droits élémentaires qui se réduisent à celui de propriété. Il pense pouvoir dégager un ordre social naturel qui non seulement échappe aux imperfections et excès du pouvoir politique mais également libère les personnes du pouvoir des autres pour ne les soumettre qu'à leur propre pouvoir.

Lemer cier montre que (a) le respect des droits est dans l'intérêt de tous et que (b) ça n'est pas le fait que chacun s'oblige à respecter un droit qui le fait exister, mais respecter un droit doit être la reconnaissance d'un droit naturel antérieur :

« Mes recherches sur ce point m'ont fait passer du doute à l'évidence : elles m'ont convaincu qu'il existe un ordre naturel pour le gouvernement des hommes réunis en société [...] un ordre où tout est bien, et nécessairement bien, où tous les intérêts sont si parfaitement combinés jusqu'au dernier de leurs sujets, le bonheur des uns ne peut s'accroître que par le bonheur des autres²³⁶. »

Le système physiocratique se prétend donc naturel mais en un sens précis : non au sens où il décrirait le monde tel qu'il est, mais au sens de ce que le monde devrait être pour un être rationnel. Les physiocrates retrouvent alors les jusnaturalistes pour qui les lois de la nature sont des prescriptions adressées à un être rationnel. C'est la référence à la raison naturelle qui permet, par le truchement de l'évidence, de remonter aux premières normes naturelles. Le critère du naturel semble donc moins être, pour les physiocrates, l'effectivité que la rationalité. En ce sens les physiocrates sont les héritiers des jusnaturalistes qui fondent moins le droit sur l'ordre naturel du monde effectif que sur ce que doit être la norme et sur la manière dont les normes doivent se constituer pour un être rationnel. En ce sens, ils se débarrassent, en apparence, de toute référence à un cosmos divin pour le réintroduire par la petite porte sous la forme de la raison. La raison, qui a quitté la nature, se retrouve à l'identique dans l'homme de telle sorte qu'il est possible de penser un droit naturel sans référence à Dieu²³⁷. Le droit des physiocrates obéit à un ordre logique où chacun trouverait une relation déterminée et harmonieuse aux autres. Ce système est donc également dans

²³⁵ *Ibid.*, p.34.

²³⁶ Lemer cier, *op. cit.*, p.11.

²³⁷ Voir Grotius, *Du droit de la guerre et de la paix*, trad. P. Pradier-Fodéré, Prolégomènes, §11, Paris, PUF, 2005, p.12.

l'intérêt de tous ceux qui y participent : ainsi en plus d'être juste, il est utile de garantir les droits des individus, il favorise leur bien-être. L'alliance de la justice et de l'utilité est, nous l'avons vue, décisive pour les physiocrates et leur argumentation joue toujours sur le registre du droit et de l'intérêt, les deux niveaux confortant mutuellement la légitimité du système.

- **Déduction du droit naturel de propriété.**

Selon les physiocrates, si une société respectait les droits de base prescrits par la raison, elle serait parfaite. Les droits et les devoirs de l'homme ne sont pas faits par la société comme un artifice, ils sont plutôt la reconnaissance, en seconde intention, d'une structure normative préexistante. Ils sont par rapport à la société comme une sorte de modèle grâce auquel elle se structure. Penser les droits et les devoirs réciproques des hommes, c'est penser la manière dont se structure normativement la société :

« Ce n'est pas parce que les hommes se sont réunis en société, qu'ils ont entre eux des devoirs et des droits réciproques ; mais c'est parce qu'ils avaient nécessairement entre eux des devoirs et des droits réciproques, qu'ils vivent naturellement et nécessairement en société²³⁸. »

Là où la posture théorique lockienne est déontologique (toute propriété légitimement acquise par le travail doit être impérativement respectée), celle des physiocrates est toute entière liée à la prise en compte des conséquences pratiques des lois. Locke considérait qu'il existait un droit naturel et impératif sur les biens travaillés. Ce droit devrait, selon lui, être respecté, indépendamment des conséquences que ce respect implique simplement parce qu'il est, *a priori* normal, que l'on puisse garder le produit de notre travail. Sa démarche est aisée à comprendre : comme chacun a une propriété naturelle sur son existence, sa liberté et ses biens et que le travail est une émanation de soi alors toutes les choses dans lesquelles on a mêlé notre travail nous appartiennent, on y a mis une marque et quelque chose que l'on ne peut nous retirer sans injustice ni lésion. Aussi, pour Locke, on ne s'approprie quelque chose qu'à y mettre quelque chose qui est déjà antérieurement à soi²³⁹.

Les physiocrates, de leur côté, allient constamment la réflexion sur le droit avec la réflexion sur l'utilité et sur l'organisation sociale. Ce qui justifie le droit est le type de conséquences qu'il rend possible sur les êtres qu'il protège et c'est parce qu'il protège la nature des êtres qu'il revêt la caractéristique d'être lui-même naturel. L'ordre naturel est donc naturel dans ses parties comme dans le tout et c'est le rapport des parties et du tout qu'il s'agit toujours de dégager.

Le droit de propriété n'échappe pas à cette logique : il n'est pas juste en lui-même, il est juste

²³⁸ Lemerrier, *ibid.*, p.23.

²³⁹ Locke, *Second traité du gouvernement civil, op. cit.*, Chap. 5, §27

parce qu'il permet la propriété de soi qui est jouissance de soi, condition de la continuation de la vie de l'homme. Mettre la propriété à la base du système revient donc à mettre la conservation et la promotion de la jouissance de soi comme son fondement et sa fin. Garantir au maximum la propriété, c'est garantir au maximum la jouissance et la liberté. La volonté de lier le droit et l'utilité ne conduit donc pas à faire de la propriété une entité juridique seconde mais, au contraire, cela conduit à l'élever au rang d'élément de base²⁴⁰. Si la propriété n'est pas une fin en soi, elle apparaît néanmoins comme l'élément décisif d'un système devant produire le maximum de liberté et donc de jouissance pour les personnes. On sait à quel point Rousseau sera en désaccord avec une telle idée car, de son point de vue, tout plaisir exclusif est la fin du plaisir²⁴¹ et la protection de la propriété n'est ni garantie de jouissance ni, a fortiori, de liberté.

Pour les physiocrates, le droit de propriété de soi n'est que l'expression du droit que tout homme a de conserver sa propre existence. Les physiocrates ne posent aucun droit naturel primitif à l'appropriation des biens extérieurs à soi mais ils tentent, au contraire, de déduire cette propriété du droit de jouir de soi qui est garanti par une propriété originaire qui est la propriété de soi ou « propriété personnelle » :

« Je ne vois pas qu'on veuille refuser à un homme le droit naturel de pourvoir à sa conservation : ce premier droit n'est même en lui que le résultat d'un premier devoir qui lui est imposé sous peine de douleur et même de mort [...] Or il est évident que le droit de pourvoir à sa conservation renferme le droit d'acquérir, par ses recherches et ses travaux, les choses utiles à son existence, et celui de les conserver après les avoir acquises. Il est évident que ce second droit n'est qu'une branche du premier : on ne peut pas dire avoir acquis ce qu'on n'a pas le droit de conserver. Ainsi le droit d'acquérir et le droit de conserver ne forment ensemble qu'un seul et même droit, mais considéré dans des temps différents. C'est donc de la nature même que chaque homme tient la propriété exclusive de sa personne, et celle des choses acquises par ses recherches et ses travaux. Je dis la propriété exclusive parce que si elle n'était pas exclusive, elle ne serait pas un droit de propriété²⁴². »

La démarche de Lemercier de la Rivière comme celle de Grivel sont tout à la fois juridiques et économiques : pour conserver la propriété que l'on a sur nous, il faut pouvoir jouir des fruits qui nous permettent la subsistance et sans la propriété des biens fonciers qui nous permettent la culture on ne s'investirait jamais dans un labeur incertain. Lemercier de la Rivière déduit donc la propriété mobilière et la propriété foncière d'une primitive propriété personnelle ou propriété sur soi-même.

²⁴⁰ « Avec les physiocrates, l'état civil, loin de limiter le droit naturel et le désir des individus, le porte à son optimum, en garantissant la propriété qui doit être conçue moins comme un titre juridique que comme une capacité à jouir de ses possessions. Du principe du minimum de conservation au principe de maximum de jouissance, l'économie politique est la science ultime du droit naturel. Et si la sacralisation de la propriété n'est pas aisément reconductible à une idéologie de propriétaires, ce n'est pas seulement parce que d'autres types de propriétés que la terre sont considérées par les physiocrates, mais parce que la propriété n'a pas de valeur en soi : elle n'est qu'un moyen pour l'augmentation de la production et de la consommation », Skornicki, *op. cit.*, p.240.

²⁴¹ Emie IV, OCIV, p.690.

²⁴² Demeunier, *op. cit.*, p.23

C'est donc pour conserver et garantir notre propriété sur nous-mêmes que l'on doit être propriétaire des fruits et c'est pour garantir la propriété des fruits et leur multiplication que l'on doit être propriétaire du sol :

« La propriété personnelle est le principe de tous les autres droits [...]

La propriété mobilière, n'est pour ainsi dire qu'une manière de jouir de la propriété personnelle, ou plutôt c'est la propriété personnelle elle-même considérée dans les rapports qu'elle a nécessairement avec les choses propres à nos jouissances [...]

La propriété foncière est établie sur la nécessité dont elle est pour les deux premières propriétés, qui sans elles deviendraient nulles : dès qu'il y aurait plus d'hommes que de subsistances, le besoin les mettrait dans le cas de s'entre-égorger²⁴³. »

Locke considérait que le respect de la propriété des meubles et des fonds qui provient du fait que, par le travail, on y a mis quelque chose de soi²⁴⁴. Les physiocrates quant à eux, considèrent que la propriété des meubles et des fonds est un moyen juridiquement nécessaire pour conserver la propriété de chacun sur lui-même.

Sur cette base juridico-économico-politique, les physiocrates pensent pouvoir reconstruire un système naturel. Pour cela, il faut aussi leur reconnaître d'autres droits de propriété plus étendus et valant pour des choses qui se situent en dehors de leur corps : les biens meubles et le foncier. C'est ici que s'ouvre un deuxième volet de la doctrine des physiocrates : celle de la politique réduite à un système économique : de défense, de production et d'échange des propriétés.

1.3.b Le système physiocratique : l'équilibre du tableau économique.

- ***Du système économique des physiocrates.***

Ceci étant posé, quel est le système économique-politique des physiocrates ? Quel système politique peut émerger de la théorie de l'individualisme et quel type d'équilibre général peut-il en résulter ?

- De la conservation de soi et des populations comme principe premier.

Pour les physiocrates la tâche essentielle des hommes est de se nourrir, de combler leurs premiers besoins, c'est pourquoi la propriété des biens mobiliers et fonciers doit venir seconder la propriété de soi ou propriété personnelle et tout le système économique et politique doit être fait pour favoriser le libre essor, le libre-échange de cette propriété²⁴⁵. Conformément à certaines

²⁴³ Lemercier, *op. cit.*, p.40-41.

²⁴⁴ Locke, *op. cit.*, chap. 5, §27.

²⁴⁵ « Vous voyez maintenant la marche et l'ensemble de tous les travaux humains, et comment la société trouve le moyen d'extraire d'une multitude de besoins et de désirs personnels, le bien public et l'aliment universel des besoins sans cesse renaissants ». Ceci conduit immanquablement à toute une architecture civile universelle ayant pour seule et unique base le droit de propriété, système qui protégeait la subsistance et la jouissance de soi met les intérêts en

convictions économiques de leur époque, les physiocrates estiment qu'un critère de réussite économique est l'accroissement de la population²⁴⁶. Elle traduit la capacité d'un pays à nourrir correctement son peuple et à lui permettre de se multiplier autant que possible²⁴⁷. Ce principe de conservation dans l'existence est la pierre d'angle du système et vient justifier une sorte de matérialisme économique : c'est l'appropriation matérielle des moyens de subsistance qui doit servir de base au système du droit. C'est la raison pour laquelle, nous le verrons, selon eux, l'agriculture est le premier des arts, non seulement parce qu'à leur sens il est le seul productif mais surtout parce qu'il est nourricier. Il est le plus nécessaire, ce dont tous les autres dépendent :

« Comme il est de l'ordre physique que les hommes ainsi réunis en société se multiplient promptement, par une suite naturelle et nécessaire de cette multiplication ils vont être réduits à manquer de subsistance, s'ils ne les multiplient en même temps par la culture. Ainsi du devoir et du droit qu'ils ont tous de pourvoir à leur conservation, naissent le devoir et le droit de cultiver. Mais avant de cultiver il faut défricher, faire diverses dépenses pour préparer les terres à recevoir la culture. Ces premières dépenses une fois faites, on ne peut plus enlever aux terres défrichées, les richesses qu'on a consommées en les employant à des opérations : il faut donc que la propriété de ces terres reste à ceux qui ont fait ces dépenses : sans cela leur propriété mobilière serait lésée. Ainsi de même que la propriété personnelle devient propriété mobilière aux effets mobiliers que nous acquérons par nos recherches et nos travaux, de même aussi elle doit nécessairement devenir une propriété foncière par rapport aux terres dans le défrichement desquelles nous avons employé les richesses mobilières que nous possédions²⁴⁸. »

Si le but de l'association, en protégeant les droits de propriété, est la conservation et la multiplication des hommes, c'est que l'agriculture, qui est l'art de produire la subsistance, est première par rapport à tous les autres métiers. « Tout le monde voit bien que cette multiplication [humaine] ne peut s'opérer sans la culture²⁴⁹ ». La propriété qui garantit à chacun de pouvoir se conserver comme il l'entend²⁵⁰, et pour ce faire, de pouvoir jouir des fruits de son travail et du champ nécessaire à la protection de ce travail est une brique essentielle de ce système de

harmonie et favorise à la fois chacun et la balance des intérêts de tous : « Faites sur la grande base, appelée propriété, l'essai de toutes les lois civiles, que vous trouverez répandues sur la surface de la terre. Vous verrez le bon sens et l'ordre physique, présider à travers les ténèbres de l'ignorance, à la rédaction des anciennes coutumes des sociétés renaissantes », Mirabeau, *L'ami des hommes*, A Avignon, 1759, p.63 et 72.

²⁴⁶ « Il s'ensuit de là que le premier des biens, c'est d'avoir des hommes, et le second de la terre. La multiplication des hommes s'appelle population. L'augmentation du produit de la terre s'appelle agriculture. », Mirabeau, *L'ami des hommes*, à Avignon, 1756, p.10. Rousseau reprend d'ailleurs ce point de vue.

²⁴⁷ « Il s'ensuit de là que le premier des biens, c'est d'avoir des hommes, et le second de la terre. La multiplication des hommes s'appelle population. L'augmentation du produit de la terre s'appelle agriculture. », Mirabeau, *op. cit.*, p.34-35.

²⁴⁸ Lemerrier, *op. cit.*, p.450.

²⁴⁹ Lemerrier, *op. cit.*, p.38.

²⁵⁰ « Il [Dieu] a voulu que la terre ne produisît presque rien d'elle-même ; mais il a permis qu'elle renfermât dans son sein un principe de fécondité, qui n'attend que nos secours pour la couvrir de productions. Il est évident que ces secours ne seront point administrés à la terre, si le droit de propriété n'est solidement établi ; par conséquent que ce droit est une branche essentielle de l'ordre physique même », Lemerrier, *op. cit.*, p.451.

conservation et de multiplication des hommes que vise l'institution sociale :

« La base fondamentale de cet ordre est évidemment le droit de propriété, parce que sans le droit de propriété, la société n'aurait aucune consistance, et ne serait d'aucune utilité à l'abondance des productions²⁵¹. »

- De l'interdépendance des trois classes sociales.

Les physiocrates définissent les classes sociales en des termes économiques. Il y a d'une part les classes productives et d'autre part les classes stériles. La productivité d'un art, nous allons y revenir, est définie en fonction de sa capacité à dégager un produit plus grand que ce qui est consommé, c'est le produit net. La réflexion des physiocrates n'est pas une réflexion sur la valeur, mais sur le rapport entre production et consommation. Toute leur économie est donc construite autour de la capacité d'un art productif à fournir un surplus. Ce surplus représente les denrées dont tous les autres arts ne sont que les consommateurs en les mangeant ou en les transformant. On voit comment l'ordre économique s'enracine dans l'ordre naturel : ici, nulle référence, à une production artificielle de valeur par l'offre et la demande (c'est-à-dire les croyances et les motivations irrationnelles et artificielles des agents économiques), mais seulement à la production et à la consommation qui sont assimilables à des processus naturels : certains produisent un surplus que d'autres ne font que consommer. Cette définition des classes permet de penser leur relation dans le cadre des échanges.

Le premier des arts est donc l'agriculture parce qu'il produit plus que ce qu'il ne dépense²⁵². Ainsi, l'agriculteur est capable de nourrir plusieurs personnes grâce au « produit net » de son art. Il dépense moins de grains de blé qu'il n'en récolte. Par exemple, pour 100kg de grains plantés, ils produisent 200kg, il y a donc un produit net qui est la différence entre la quantité de grain plantée et consommée et la quantité de grain produite :

« Je vous loue un arpent de terre 10 francs ; vous dépensez 10 autres francs pour le cultiver, et il vous donne des productions qui valent 30 : cet arpent vous rend donc votre dépense de 10 ; plus, de quoi me payer, et en outre un profit. De cette opération résulte très réellement une augmentation de valeurs, une multiplication ; et pourquoi ? Parce qu'au lieu de 10 vous avez 30, sans avoir reçu 20 de qui que ce soit : c'est vous-même qui êtes créateurs de ces 30, dont 20 sont dans la société un accroissement de richesses disponibles ; car elles n'existaient point avant notre travail. Il n'en est pas ainsi de l'industrie : l'indemnité de ses dépenses n'est point le fruit de son travail ; elles ne peuvent au contraire lui être remboursées, que par le produit du travail reproductif des autres hommes ; tout ce qu'elle reçoit enfin, lui est fourni en valeurs

²⁵¹ Lemerrier, *op. cit.*, p.42.

²⁵² « Il est de vérité première que l'agriculteur seul est productif; c'est-à-dire, que c'est le seul genre de travail qui le soudoie lui-même, et qui fournit la solde qui se distribue à tous les autres. Je donne mon champ à un cultivateur, il tire de la terre sa subsistance et la mienne. Je donne une mesure de drap à un tailleur, il ne saurait jamais l'accroître pour en tirer un habit pour lui et un pour moi, cela se sent. », Mirabeau, *op. cit.*, « discours préliminaire », p.xxv.

déjà existantes ; de sorte que ces valeurs qui lui sont remises, ne font en cela que changer de main²⁵³. »

Toutes les autres classes ne produisent rien de plus que ce que l'agriculture leur fournit, les autres classes sont stériles et ne font que consommer – le prix de leur travail étant précisément ce qu'il a fallu consommer pour y procéder :

« Les dépenses productives sont employées à l'agriculture, prairies, pâtures, forêts, mines, pêches, etc. pour perpétuer les richesses, en grains, boissons, bois, bestiaux, matières premières des ouvrages de main d'œuvre, etc.

Les dépenses stériles se font en marchandises de main d'œuvre, logements, vêtements, intérêts d'argent, domestiques, frais de commerce, denrées étrangères, etc.²⁵⁴. »

L'agriculteur produit assez pour permettre aux artisans d'alimenter leur production. Les artisans améliorent les outils et produisent de quoi se vêtir par exemple en améliorant l'utilité du lin que l'agriculteur produit pour en faire des tissus. Les artisans, « classe stérile » ne produisent rien par leur travail mais dépensent du produit agricole pour transformer des matières déjà là :

« Un tisserand achète pour 150 francs de subsistances, de vêtements, et pour 50 francs de lin qu'il vous revend en toile 200 francs, somme égale à celle de sa dépense. Cet ouvrier, dit-on, quadruple ainsi la valeur première du lin ; point du tout : il ne fait que joindre à cette valeur première, une valeur étrangère qui est celle de toutes les choses qu'il a consommées nécessairement²⁵⁵. »

L'agriculture est la seule classe qui ait un produit net, c'est pourquoi dans la hiérarchie des métiers, c'est le premier et le plus fondamental. Tous les autres dépendent de lui pour exister et dépendent son surproduit. Cela permet de rendre compte du système économique non à travers une logique de production de valeur et donc de croissance mais à travers une logique comptable de recettes et de dépenses qui s'équilibrent.

²⁵³ Lemerrier, *op. cit.*, p.428.

²⁵⁴ Quesnay, *Tableau économique* (1757), dans *Physiocratie*, Paris, GF, 1991, p.91. « La nation est réduite en trois classes de citoyens : la classe productive, la classe des propriétaires et la classe stérile.

La classe productive est celle qui fait renaître par la culture du territoire les richesses annuelles de la nation, qui fait les avances des dépenses des travaux de l'agriculture, et qui paye annuellement les revenus des propriétaires des terres. On renferme dans la dépendance de cette classe tous les travaux et toutes les dépenses qui s'y font jusqu'à la vente des productions à la première main ; c'est par cette vente qu'on connaît la valeur de la reproduction annuelle des richesses de la nation.

La classe des propriétaires comprend le souverain, les possesseurs des terres et les décimateurs. Cette classe subsiste par le revenu ou produit net de la culture, qui lui est payé annuellement par la classe productive, après que celle-ci a prélevé, sur la reproduction qu'elle fait renaître annuellement, les richesses nécessaires pour se rembourser de ses avances annuelles et pour entretenir ses richesses d'exploitation.

La classe stérile est formée de tous les citoyens occupés à d'autres services et à d'autres travaux que ceux de l'agriculture, et dont les dépenses sont payées par la classe productive et par la classe des propriétaires, qui eux-mêmes tirent leurs revenus de la classe productive » (Quesnay, *op. cit.*, p.209-210).

²⁵⁵ Lemerrier, *op. cit.*, p.426.

La théorie physiocratique n'est donc pas une théorie de la production de valeur mais une théorie de la dépense d'une recette, cadeau de la nature nourricière : tout autre travail qu'agricole s'évalue en fonction de la quantité de dépense du produit agricole nécessaire à sa réalisation. Le prix est donc moins une valeur qu'une quantité consommée pour produire. En esquivant la question de l'échange pour se polariser sur l'équilibre production-consommation, produit net-dépense, les physiocrates peuvent proposer un système équilibré et harmonique.

- De l'importance de la classe des propriétaires :

A ce point de l'exposé de la doctrine physiocratique, on dispose de deux classes interdépendantes. Mais les physiocrates introduisent aussi celle des propriétaires dont on peut se demander l'utilité dans leur système économique. On pourrait même affirmer que le système des physiocrates est un système industriel qui devrait pouvoir se passer de la référence aux propriétaires pour se contenter d'un pur rapport entre classe productive et classe stérile. Pourtant, en maintenant la classe des propriétaires, il semblerait à première vue qu'ils font exactement ce dont Marx les accuse²⁵⁶ : ils revêtent la noblesse, alors détentrice de la propriété foncière, d'une dignité économique nouvelle. Ils métamorphosent alors le noble en bourgeois en faisant de lui un capitaliste. Ils rendent ainsi ce reliquat de l'ancien rapport de production (domination militaire sur le foncier et sur les hommes qui l'exploitent) compatible avec le système capitaliste bourgeois qui n'était, initialement, pas le leur.

Cependant la raison invoquée par les physiocrates ne relève pas entièrement de l'idéologie. Elle reçoit une justification théorique relativement robuste. Pour travailler la première saison, l'agriculteur doit consommer mais n'a rien pour manger ; il doit avoir un terrain pour produire mais il n'en a pas... bref, il faut à l'agriculteur des avances pour subvenir à ses dépenses et assumer son rôle économique. Le rôle du propriétaire est donc de rendre disponibles les avances, c'est-à-dire d'accumuler les terrains et le « produit net » et de le faire circuler soit pour les dépenses des artisans stériles, soit pour les premières dépenses des agriculteurs qui en tireront, par la suite, un « produit net ». Le propriétaire a donc un rôle prospectif décisif : il prévoit, il a le regard fixé vers l'avenir et surplombe l'ordre économique en président à la distribution des biens qui seront consommés par les productifs et les stériles. Arnault Skornicki l'écrit avec vivacité : « La fonction primordiale (et la justification sociale) des propriétaires est de dépenser, c'est-à-dire de faire circuler le produit net entre les différentes classes de manière à assurer la reproduction du système²⁵⁷ ». Le rôle des propriétaires est donc d'accumuler, de conserver et de faire circuler le capital. Ainsi, Quesnay le formule bien, les propriétaires sont des « capitalistes », ils ont des denrées d'avance pour fournir le

²⁵⁶ Marx, *Le Capital*, éd. cit., t.I, p.37-38.

²⁵⁷ Skornicki, *op. cit.*, p.188.

nécessaire aux travailleurs de la classe productive ou de la classe stérile. Il y a donc bien une métamorphose de la noblesse en bourgeoisie ainsi que la mutation de la propriété féodale en propriété capitaliste dans le cadre de nouveaux rapports de production. Les propriétaires personnifient donc, dans le cadre physiocratique, la transition économique, la transformation du rapport aux biens, de la fonction économique des choses et la métamorphose du concept de propriété.

Revenons sur un des points du raisonnement des physiocrates pour montrer le sens et la fonctions qu'ont les propriétaires dans leur système. Les propriétaires sont à l'initiative de toutes les productions puisqu'ils détiennent les denrées qui devront être dépensées pour les réaliser :

« C'est la nécessité des dépenses que les propriétaires seuls peuvent faire pour l'accroissement de leurs richesses et pour le bien général de la société, qui fait de la sûreté de la propriété foncière est une condition essentielle de l'ordre naturel du gouvernement des empires. La politique féodale a jadis envisagé cette propriété foncière comme fondement de la force militaire des seigneurs, mais elle n'a songé qu'à la propriété du terrain [...] On n'a pas assez vu que le véritable fondement de la force militaire d'un royaume est la prospérité même de la nation²⁵⁸. »

Tout agriculteur pour commencer à travailler a besoin de pouvoir reproduire son travail le lendemain et donc d'avoir déjà un capital pour se nourrir et pour disposer de semis. Le propriétaire est celui qui dispose des avances à partir desquelles le travailleur fera un produit net par le travail de la terre, produit net qui ira dans les poches du propriétaire qui achètera ensuite le nécessaire aux classes stériles. C'est la logique de l'avance qui présuppose l'accumulation de capital et donc l'existence de propriétaires qui ont déjà, dans leur poche, le pécule suffisant pour entreprendre et investir²⁵⁹.

Dès lors, il n'y a pas seulement deux classes : productive et stérile, mais trois : productive, stérile et propriétaire. La classe des propriétaires assure aussi la médiation et l'équilibre entre la classe productive et la classe improductive et joue un rôle de vase communicant et de régulateur

²⁵⁸ Quesnay, *Analyse de la formule arithmétique du tableau économique de la distribution des dépenses annuelles d'une nation agricole*, Troisième observation, Paris, Calmann-Lévy, p.62-63.

²⁵⁹ Yves Citton développe admirablement la création presque mythologique du propriétaire et les développements divers visant à justifier son existence. C'est pourquoi il est vraiment difficile d'affirmer que l'idéologie physiocratique n'est pas propriétaire. « au commencement était le mythe. Il était une fois un champ à défricher... Les physiocrates, qui font jouer aux propriétaires terriens un rôle central dans leur système social, sentent parfois le besoin de justifier l'existence de la propriété foncière. En hommes des lumières, ils conçoivent cette justification théorique à l'aide d'un retour aux origines. Le propriétaire d'aujourd'hui fonde son droit sur (le mythe d')une appropriation primitive, projetée juste avant l'aube de l'ère sociale.

Au cours de ses divers « catéchismes économiques », Mirabeau aime à mettre en scène un interlocuteur s'étonnant naïvement de voir les produits des champs appartenir de droit au propriétaire (potentiellement oisif) plutôt qu'à l'ouvrier ou au fermier qui ont travaillé à la production », Yves Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrates*, Paris, L'Harmattan, 2001, p.37. On citera le mythe du défrichage notamment, c'est-à-dire la première mise en valeur du champ, qui justifie la sacralité de la propriété foncière. C'est aussi cet argument du respect du travail du défricheur qui met en valeur un champ que l'on a trouvé pour justifier la mise en clôture, cf chapitre précédent.

bienveillant pour assurer : (a) que les agriculteurs ait à chaque saison de quoi refaire une récolte, (b) que les artisans ait de quoi vivre et de quoi fabriquer leurs outils pour que l'agriculture soit performante et la société florissante. Cette tripartition est un peu estompée dans *L'ordre naturel et essentiel des sociétés* de Lemer cier de la rivière bien qu'elle soit très claire dans le *Tableau économique* de Quesnay²⁶⁰. La question de la propriété et de l'appropriation personnifiée ou non dans une classe, apparaît néanmoins comme un élément décisif dans l'économie des physiocrates.

- L'équilibre de la production et de la consommation.

Le système physiocratique s'ancre donc dans l'agriculture et est dirigé et jugulé par la production agricole qui mène et norme l'économie. Seule l'agriculture produit, non l'industrie, comme nous l'avons dit, ni l'artisanat, le prix n'est jamais défini en fonction d'une théorie de la valeur mais d'une théorie de la dépense, autrement dit de la consommation :

« Il est reçu partout comme article de foi que l'industrie donne des produits, et de très grands produits ; que c'est elle qui enrichit les nations, par la manière dont elle augment les valeurs vénales et les matières premières. Cette erreur a coûté bien cher à l'humanité : combien de valeurs réelles, combien d'hommes sacrifiés à ce préjugé ! [...] Le prix nécessaire de chaque ouvrage n'est donc autre chose qu'une somme totale de plusieurs dépenses additionnées ensemble, et dont le vendeur de l'ouvrage a droit d'exiger des consommateurs le remboursement, parce qu'il est réputé les avoir faites, dès qu'elles n'excèdent point la mesure fixée par la concurrence des hommes de sa profession²⁶¹. »

Il ne s'agit donc pas, comme nous l'avons déjà mentionné, d'une théorie de la valeur²⁶² (d'un rapport de l'offre et de la demande qui est nécessairement subjective) mais d'un équilibre de la production (et de la reproduction, c'est-à-dire du réinvestissement dans les activités productives qui irriguent et nourrissent la société) et de la consommation accompagnant l'idée que seul est

²⁶⁰ Quesnay, *Tableau économique* (1757), dans *Physiocratie*, Paris, GF, 1991

²⁶¹ Lemer cier, *op. cit.*, p.510.

²⁶² Pour Lemer cier, l'industrie ne produit aucune valeur, le commerce pas plus. La seule classe à produire de la valeur est l'agriculture, le surplus produit permet aux autres de consommer ce qu'il est nécessaire pour reproduire leur travail et l'on n'obtient un équilibre général de la production-consommation à partir du seul produit véritable qui est le produit agricole irrigant toute la société : « si les hommes avaient bien compris que le commerce n'est qu'échange, ils ne se seraient laissés séduire ni par les dehors imposants des ventes et des reventes qui se succèdent les unes aux autres, ni par l'éclat trompeur des renchérissements simulés que causent les frais de main d'œuvre » (Lemer cier, *op. cit.*, p.343) ; « un homme salarié, quel qu'il soit, vend sa main-d'œuvre, son talent, et du prix de ses salaires il paye ce qu'il consomme. Le cultivateur vend les productions qu'il récolte ; donne une partie du prix qu'il reçoit au souverain et au propriétaire foncier, et du surplus paye ce qu'il consomme. Le souverain et le propriétaire foncier doivent être aussi regardés comme vendeurs de productions par l'entremise du cultivateur ; du prix de ses ventes ils payent ce qu'ils consomment [...] Ainsi en considérant le commerce comme une multitudes de ventes et d'achats faits en argent, personne n'est acheteur qu'autant qu'il est vendeur ; et comme acheter c'est payer, personne ne peut acheter qu'en raison de ce qu'il vend, parce que ce n'est qu'en vendant qu'il se procure l'argent pour payer ce qu'il achète » (Lemer cier, *op. cit.*, p.344). Cette remise en cause du commerce dans sa capacité à produire de la richesse et, donc, à faire la puissance d'une nation est, de toute évidence, une critique des mercantilistes. Cette attaque permet à Lemer cier de déduire que la puissance des nations n'est pas dans son commerce mais dans son agriculture (Lemer cier, *op. cit.*, p.381).

disponible le « produit net » agricole pour le déploiement des autres métiers. La physiocratie n'est donc pas l'économie moderne en ce sens, elle serait bien plutôt la science de « l'ordre distributif de la consommation des productions²⁶³ ».

« La consommation, et par conséquent la reproduction, voilà les deux objets capitaux qui intéressent l'humanité ; c'est à ces deux objets que se rapportent directement ou indirectement tous les devoirs et tous les droits réciproques que les hommes contractent entre eux ; aussi est-ce à l'occasion de ces deux objets, que se forment les divers états qui composent une société : les uns disposent les terres à recevoir la culture ; d'autres les cultivent ; d'autres encore préparent les productions qu'elles donnent, en augmentant l'utilité par leur industrie ; d'autres aussi sont chargés du soin de maintenir l'ordre des devoirs et des droits réciproques que ces différentes classes ont entre elles pour raison du besoin qu'elles ont mutuellement les unes des autres²⁶⁴. »

On voit donc comment, à partir de principes très simples se déploie un système total de la propriété personnelle et de la liberté des échanges, avec un équilibre despotique du rapport production-consommation dans lequel chacun des agents se trouve indissolublement lié et auquel chacun des agents économiques se trouve absorbé. De l'équilibre général des libertés en concurrence doit pouvoir résulter le nécessaire pour la consommation de chacun des membres utiles de la société et le bon prix²⁶⁵ des denrées (chacun équivalent à la quantité des denrées qu'il a été nécessaire pour les produire) :

« Quoique moi, agent de la classe industrielle, je ne sois propriétaire que de ma personne, de mon industrie, de ma main-d'œuvre, il est de l'essence de mon droit de propriété qu'il me soit permis d'en retirer la plus grande somme possible de jouissances : je dois donc être pleinement libre d'échanger mes travaux contre la plus grande somme possible de productions ; par conséquent de préférer entre tous ceux qui les font renaître, celui qui rendra cet échange plus avantageux pour moi. Par la même raison, vous, premier propriétaire des récoltes, vous devez avoir aussi une pleine et entière liberté de préférer parmi tous les hommes de mon espèce, celui qui dans l'échange de vos productions contre ses travaux, vous offrira les conditions qui vous conviendront le mieux : ainsi, sans offenser aucunement votre liberté, ni la mienne, cette double concurrence devient naturellement et nécessairement l'arbitre souverain de nos prétentions respectives : par ce moyen vous et moi nous retirons pareillement de nos droits de propriété, la plus grande somme de jouissances ; et pour nous procurer cet avantage, nous n'avons besoin que de la liberté qui préside à nos conventions, et de la sûreté de leur exécution²⁶⁶. »

²⁶³ Quesnay, *op. cit.*, p.93.

²⁶⁴ Lemer cier, *op. cit.*, p.455.

²⁶⁵ « Le bon prix est tout l'opposé de la cherté : il est précisément le prix qui naturellement se trouve attribué par la concurrence à chaque marchandise, et en raison de ceux des autres marchandises. Ainsi quel qu'il soit, il est toujours proportionné, et jamais démesuré ; il est enfin ce qu'il doit être pour l'intérêt commun des vendeurs et des acheteurs », Lemer cier, *op. cit.* p.385.

²⁶⁶ Lemer cier, *op. cit.*, p.454.

- La liberté de circulation comme dispositif essentiel.

Il y a d'autre part, un autre principe qu'autorise la liberté, c'est la circulation²⁶⁷. C'est de l'absolue liberté de la production et du commerce c'est de cette absolue liberté que peut résulter la mise en équilibre absolue du « produit net » et de la consommation : dès qu'il y a des obstacles qui empêchent aux grains de circuler²⁶⁸ ou des impôts qui captent le surproduit et dérangent le circuit économique de production-consommation, c'est tout l'équilibre même qui est menacé et l'harmonie fondée sur l'ordre naturel exposé par les physiocrates.

Le principe de la physiocratie est donc que le produit réalisé par l'agriculture irrigue toute la société en fonction du besoin de ses membres qui est la cause de sa distribution dans différentes mains. Mais il ne s'agit pas qu'un agent ne capte la richesse pour lui seul, il faut, au contraire, que la richesse circule pour assurer la reproduction, c'est-à-dire que la richesse revienne aux agriculteurs *in fine*, pour qu'ils disposent des avances suffisantes pour reproduire leur travail et irriguer à nouveau la société. En ce sens, le couple consommation-reproduction est décisif car il faut toujours s'assurer que la quantité des avances mises à la reproduction des richesses soit suffisante pour la consommation générale. Ce que le système de la liberté permet :

« Par le moyen de la circulation, toutes les valeurs qui partent de la classe productive, doivent y revenir pour servir encore de germe à la reproduction qui doit les rendre perpétuellement à la circulation. Le luxe, qui change toute la marche naturelle des consommations, est précisément le désordre opposé à l'ordre qui doit nécessairement régner dans les dépenses pour que cette circulation ne puisse jamais être interrompue²⁶⁹. »

C'est sur ce point de la libéralisation du commerce que s'ancre l'action et l'opérativité de la doctrine physiocratique dans l'économie et la politique réelle de leur temps. C'est encore la circulation qui justifie le respect absolu de la propriété sous la plume du ministre de Louis XVI, Turgot, qui s'efforce de justifier et de légitimer une politique publique d'inspiration physiocratique. Le revenu des propriétaires est, selon lui :

« la source de la plus grande partie des salaires, qui font vivre le peuple, car le peuple, le journalier, l'artisan n'a rien par lui-même : il vit des produits de la terre ; il n'a ces produits qu'en les achetant par son travail, et il ne peut les acheter que de ceux qui les recueillent et qui payent son travail avec ces denrées ou avec l'argent qui les représente. C'est donc la masse des subsistances ou plutôt des valeurs produites chaque année par la terre qui forme la masse des salaires à distribuer à toutes les classes de la société. Le cultivateur consomme immédiatement ce qui est nécessaire à sa nourriture ; le reste se partage entre lui et le

²⁶⁷ Ces points sont excellemment développés par Francine Markovits (*op. cit.*) qui étudie en détail l'usage de l'analogie hydraulique, et chez Yves Citton (*op. cit.*) qui propose une critique littéraire de l'économie politique.

²⁶⁸ Sur la circulation voir Citton, *Portrait de l'économiste en physiocrate*, Paris, L'Harmattan, 2000, et Markovits, *L'ordre des échanges*, Paris, PUF, 1986.

²⁶⁹ Lemerrier, *op. cit.*, p.469.

propriétaire, et tous deux par leurs dépenses [...] distribuent ce reste en salaires à tous les autres membres de la société pour prix de leur travail²⁷⁰. »

C'est la raison pour laquelle il invite à supprimer les entraves légales qui pèsent encore sur la propriété et sur sa circulation naturelle, seule source d'harmonisation des intérêts et de détermination du « bon prix » :

« Eh ! monsieur, si quelque chose presse, ce n'est pas de mettre de nouvelles entraves au commerce le plus nécessaire de tous ; c'est d'ôter celles qu'on a malheureusement laissé subsister, et qui, en empêchant le commerce de se monter en capitaux, en magasins et en correspondance ont eu tant de part aux malheurs que nous éprouvons. Ce qui presse, c'est de casser l'arrêt si imprudemment rendu, il y a deux mois, par le parlement de Paris, par lequel il anéantit l'effet de la déclaration du 25 mai 1763²⁷¹. »

- ***De la défense du droit de propriété à la promotion du « despotisme légal ».***
- La partie et le tout.

Le grand intérêt de la théorie physiocratique est sa dualité : d'un côté, la défense de la liberté individuelle, de l'autre un système d'échange qui emprisonne l'individu. Dans la même logique la physiocratie défend la libre circulation des biens, et promeut, *in fine*, un modèle conservateur assujéti au « despotisme légal » et à une représentation holiste des rapports sociaux²⁷². Car la propriété n'est pas défendue seulement comme un attribut essentiel de la personne mais aussi comme élément d'un système naturel d'échange²⁷³.

Les lois censées libérer les individus se retournent en un « despotisme légal » car tous se trouvent soumis aux règles collectives que leur imposent le respect des propriétés des autres, les nécessités de la circulation et les règles de l'échange libre. Ce qui était, à première vue, une protection et une libération des moyens de subsistance de l'individu se retourne en une règle

²⁷⁰ Turgot, *Lettres sur la liberté du commerce des grains*, dans *Œuvres de Turgot*, Osnabrück : O. Zeller, 1966, cinquième lettre, p.183.

²⁷¹ Turgot, *op. cit.*, première lettre, p.164-165.

²⁷² « Loin de se disputer entre hommes frères, de prérogatives et de droits dans la sphère de l'ordre suprême, tous doivent se regarder comme placés en diverses routes, pour tendre au même but. Les souverains sont des employés de Dieu à la police et à la sûreté des États. Les propriétaires sont des employés à l'entretien et à la bonification du territoire; les cultivateurs, des employés à la régénération de la subsistance de la société; les fabricans, à ses commodités; les commerçants à ses communications; les détaillans, à ses services. Mais il faut connaître l'essence des choses, la place et l'importance de chaque État, afin d'arroser l'arbre par les racines et non par les branches, qui ne le sauveront pas. », *ibid.*, « Discours préliminaire ». « Tous ont intérêt aux succès les uns des autres., tous dépérissent d'un degré si quelqu'un d'eux baisse d'un cran, tous dépendent de la direction constante de chacun d'eux vers le bon ordre : et c'est une âme vivante de cet intérêt immuable et physique, qui fait en nous tout le sentiment si présent de la justice, instinct infaillible partout où il n'est point question de notre propre cause, par-tout où rien n'éveille notre vil et implacable ennemi, la cupidité. Vous voilà instruit du mécanisme des sociétés. », *ibid.*, p.lxiii.

²⁷³ Nous l'avons dit, la physiocratie est un conséquentialisme et la valeur d'un droit y est profondément liée avec ses conséquences pour l'individu et la société. Le rapport production/dépense fait tout de suite signe vers le rapport propriété/circulation. Ce qui est produit doit être dépensé, ce qui est approprié doit alors circuler au sein d'un système qui enveloppe et excède l'individu tout en lui assignant une place dans un ordre économique surplombant. Le droit de propriété est donc toujours considéré en miroir du système économique qu'il permet de constituer.

universelle à laquelle tous sont assujettis.

Si on pousse jusqu'au bout, les principes des physiocrates, on s'aperçoit qu'ils créent un système de dépendance des pauvres sans propriété foncière à l'égard des riches propriétaires fonciers car le respect de la propriété, posé comme juste et profitable, se révèle une protection puissante de la richesse. Un système basé sur le respect de la propriété est un système construit comme promoteur de l'intérêt individuel et, en conséquence, ce serait une erreur ou une preuve d'irrationalité individuelle et collective que de ne pas le suivre : pour les plus pauvres, respecter la propriété des plus favorisés leur permet de participer au système de production et d'en bénéficier²⁷⁴.

« Les hommes enfin, en se réunissant en société n'ont d'autre objet que d'instituer parmi eux les droits de propriété commune et particulière, à l'aide desquels ils puissent se procurer toute la somme du bonheur que l'humanité peut comporter, toutes les jouissances dont elle nous rend susceptibles : j'écris donc pour les intérêts du corps entier de la société ; car je traite des moyens par lesquels elle doit nécessairement et pour toujours, donner la plus grande constance, la plus grande valeur à ces droits de propriété communes et particulières, se placer ainsi et se maintenir dans son meilleur état possible²⁷⁵. »

- De la convergence naturelle entre intérêt individuel et intérêt général.

Du respect du droit de propriété foncière s'ensuit donc nécessairement le respect et la protection des inégalités qu'il rend possible. Mais la liberté de circulation nécessaire au plus grand bien de tous, commande à chacun de respecter l'ordre inégal auquel il appartient. La raison est toujours la même : personne n'investirait du travail si la propriété des biens ou des améliorations qui en résultent ne lui appartenaient pas. En conséquence, personne ne travaillerait et les conditions de la conservation de la propriété de soi et de l'intérêt de tous ne seraient pas respectées. C'est pourquoi, on doit garantir la propriété foncière et l'accumulation du capital qu'elle permet :

« Chaque premier cultivateur commence par avancer à la terre ses richesses immobilières, incorporées, pour ainsi dire, dans les terres, ne peuvent plus en être séparées, il est sensible

²⁷⁴ Il y a beaucoup d'argument spécieux dans *La science ou les droits et les devoirs de l'homme* de Mirabeau pour prouver cela : « **Demande** : sur quoi se fonde votre droit ? **Réponse** : Ne le voyez-vous pas ? J'ai épierré ce champ, je l'ai défriché, fossoyé, planté et fait construire des logements pour le cultivateurs et ses domestiques, pour les récoltes, les bestiaux, etc », Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau, *La science ou les droits et les devoirs de l'homme*, Lausanne, 1774, réimpression, Scientia Verlag, 1970, p.104. « Le premier pacte de la société [...] fut le partage et conséquemment à chacun la propriété de sa part. La propriété donc est le premier et le plus sacré des engagements de la société, celui auquel se rapportent tous les autres, qui ne sont que des subdivisions relatives au maintien de ce pivot », Victor Riqueti, Marquis de Mirabeau, *Eléments de philosophie rurale*, La Haye, chez les libraires associés, 1767. Ce genre d'idée est aussi porté par Voltaire sans les présuppositions physiocratiques : « L'écrivain, en parlant des différents systèmes de gouvernement s'exprime ainsi : [...] L'un est content quand l'argent circule ; l'autre exige que le peuple ait du pain [...] Comment le peuple peut-il avoir du pain sans que l'argent circule ? La contradiction est manifeste », Voltaire, *Idées républicaines*, in. *Mélanges*, Paris, Gallimard, Pléiade, 1961, p.511.

²⁷⁵ Demeunier, *op. cit.*, p.10.

qu'on ne peut se porter à faire des dépenses, que sous la condition de rester propriétaire des terres²⁷⁶. »

Cette harmonie naturelle de l'intérêt individuel et de l'intérêt général est l'objet d'une critique farouche de la part de Linguet qui tourne clairement en dérision la thèse physiocratique de Lemercier de la Rivière sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés. Pour Linguet, l'ordre despotique proposé par Lemercier de la Rivière n'a rien de naturel :

« Tel est l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, que le pauvre doit, d'après la sagesse incréée, être le jouet du riche [...] Je sais qu'en général l'indigent qui porte le fardeau de toute la société quant au travail, en endure aussi presque toutes les charges quant à la dépense [...] Mais si cet ordre funeste et destructeur est tellement dans la nature des choses qu'il est soit irréformable, gardez-vous donc, maîtres en humanité de le charger encore de nouveaux abus²⁷⁷. »

Pour le dire autrement, il y a une harmonie entre l'intérêt particulier et l'intérêt général : défendre l'un c'est défendre l'autre²⁷⁸. De ce fait, il n'y a pas d'incompatibilité à défendre à la fois la propriété individuelle absolue et le bien commun car l'un tient de l'autre. Une telle conception conduit à établir que défendre les intérêts et la liberté des personnes c'est, dans le même temps, assujettir les individus au système rigide et despotique de l'échange qui résulte de cette première protection, la protection de l'un passant par la protection et la promotion de l'autre :

« On s'est imaginé cependant que l'intérêt général demandait qu'on mît des bornes factices à la liberté [...] Cette idée est d'autant plus mal combinée, qu'elle met en opposition l'intérêt général avec les intérêts particuliers. Et qu'est-ce que l'intérêt général d'un corps, si ce n'est ce qui convient le mieux aux divers intérêts²⁷⁹. »

Nous l'avons vu, pour les physiocrates, l'absence d'entrave opposée au droit de propriété, est constitutif de la fixation du « bon prix » des denrées, la protection des biens est décisives pour que les propriétaires accumulent des avances et les fassent circuler à l'avantage de tous. Bref, l'intérêt particulier tient toujours de la forme générale des échanges structurée par ce que les physiocrates appellent le « despotisme légal ».

De ce point de vue, les physiocrates ne s'inscrivent pas totalement dans l'histoire de la

²⁷⁶ *Ibid.*, p.31 : « L'institution de la propriété foncière est une loi fondamentale ; elle est conséquente au droit naturel que tous les hommes ont à l'existence, et aux moyens d'exister. Elle est parfaitement conforme à l'intérêt commun de la société, quoique les productions que récolte le propriétaire foncier, lui appartiennent exclusivement. »

²⁷⁷ Simon Linguet, *Réponse aux docteurs modernes ou apologie pour l'auteur de la théorie des lois et lettres sur cette théorie*, 1771, 3^{ème} partie, p.73.

²⁷⁸ Cette idée des « *private vices, public virtues* » est l'objet de la Fable des abeilles de Mandeville, elle constitue, en effet, le sous-titre de l'œuvre. Cette idée d'une harmonie du vice privé avec le bien commun est un objet de recherche et de conviction qui émerge et se cristallise au XVIII^e siècle. Mandeville, *op. cit.*

²⁷⁹ Lemercier, *op. cit.*, p.46-47.

modernité car ils sous-évaluent l'indépendance de la société civile à l'égard du politique. Ils sous-évaluent le fait que les interactions humaines ne sont pas réductibles à un système mais s'auto-organisent et peuvent avoir des conséquences imprévisibles qui échappent à toute tentative d'ordonnement par une volonté ou une intentionnalité surplombante. A l'inverse, le paradigme du « doux commerce » insiste sur la libération de la société civile à l'égard de toute tentative absolue de maîtrise politique et sur les conséquences intentionnelles de toutes les interactions humaines. Les physiocrates ne peuvent donc être considérés comme absolument homogènes à l'histoire de l'émergence des idées libérales. Pourtant, le principe de la correspondance de l'intérêt général et de l'intérêt particulier, de la protection absolue des propriétés pour favoriser la libre circulation des biens dans le cadre d'un « laissez-faire » sont bien des thématiques qui structurent les prémisses du libéralisme.

I.3.c La physiocratie : de la théorie à la pratique.

- ***La liberté du commerce des grains, son application, ses conséquences.***

Il est inutile de s'apaiser sur les points qui cristallisent la réflexion économique du temps : hausse des prix du blé, crises frumentaires, « guerre des farines »... Nous souhaitons simplement mettre en évidence la manière dont la théorie physiocratique de la propriété a servi un désir violent de réformation de la société et a contribué à reconfigurer le fondement même des échanges. Nous défendons qu'un travail essentiel, dans l'archéologie des théories économiques, consiste à prendre au sérieux le nouveau concept de propriété qui en constitue le fondement le plus intangible. Dans le droit de propriété qui émerge alors tant dans les écrits agronomiques, économiques que juridiques, c'est tout un système de production et d'échange qui est contenu en germe. Il ne s'agit pas tant ici de renouveler la critique marxiste de la propriété privée que de mettre en évidence les conditions de son émergence, le débat et les tensions qu'elle a suscité, le caractère violent de son introduction par voie de décret, les alternatives qui se dessinèrent au moment de son émergence.

Les expériences physiocratiques s'étendent du début des années 1750 jusqu'à la veille de la Révolution :

« Entre 1754 et 1787, cinq grandes lois nationales établissent cette liberté. Liberté du commerce intérieur des grains, en 1754, 1763, 1774, de Moreau de Séchelles à Bertin et à Turgot. Liberté de l'exportation, en 1764 et 1787, la dernière loi marquant l'extrême avance de la législation libérale [...] On peut dire en gros qu'à travers la seconde moitié du XVIII^e siècle, de 1754 à 1787, un libéralisme montant inspire le droit commun de la circulation [...] Le préambule de l'édit de juillet 1764 sur la libre exportation qualifie la nouvelle loi de « solennelle et perpétuelle », mettant ainsi les vendeurs « à l'abri de toute crainte de retour aux lois prohibitives²⁸⁰. »

²⁸⁰ Braudel et Labrousse (dir.), *Histoire économique et sociale de la France (1660-1789)*, Paris, PUF, vol.2, 1993,

Le plus marquant des événements qui émaillent ces transformations, « la guerre des farines » en 1775, est rappelé par Florence Gauthier. C'est une révolte populaire liée à la cherté des denrées souvent attribuée à l'époque à la spéculation rendue possible par la liberté du commerce confortée, entre autres, par Turgot.

Florence Gauthier précise d'abord la fidélité de la doctrine politique de Turgot aux principes économiques des physiocrates :

« L'expérience de la liberté du commerce des grains, lancée par Turgot, avait comme objectif par la hausse des prix, d'enrichir les propriétaires terriens et les gros producteurs de céréales, dans le but d'accélérer le développement des grandes exploitations de la moitié nord de la France, au détriment des petits exploitants et des consommateurs. Turgot s'attendait bien à une hausse des prix des grains, mais il estimait que les prix se stabiliseraient lorsqu'ils auraient atteint ce que les économistes appelaient un bon prix, et qui était fixé dans leur esprit à ce qu'ils estimaient être le cours international des grains²⁸¹. »

Des événements violents s'ensuivirent pour imposer à un peuple réticent et affamé des principes dogmatiques et, pour eux, inintelligibles. Florence Gauthier les retrace :

« L'édit de Turgot fut publié le 13 septembre 1774, dans une période de bas prix des grains. Le premier mai 1775, les routes et les convois de grains dans le bassin parisien, étaient protégés militairement. Le 3 mai, la loi martiale était promulguée, punissant de mort ceux qui se rassembleraient et taxeraient les grains sur les marchés. Le 11 mai, les villageois se voyaient interdire de sortir de leur village sans un certificat délivré par le curé. Le 3 juin, les impôts indirects perçus sur les grains, et les droits de péage étaient supprimés dans la moitié nord de la France. En mars 1775, la hausse des prix des grains entraîna une vague de troubles populaires taxateurs, dans tout le bassin parisien, qui laissa des traces traumatisantes profondes.

L'expérience échouait. La hausse des prix avait largement dépassé le « bon prix » des économistes, et le gouvernement dut, en violent ses principes, faire intervenir de gros entrepreneurs pour garnir les marchés. D'autre part, les taxations avaient, de leur côté, empêché la hausse libre des prix. Enfin, la politique économiste s'était accompagnée d'un appareil répressif considérable et encore jamais vu. Le renvoi de Turgot mit fin aux

p.380. Il est aussi souligné que c'est la langue même des physiocrates qui s'introduit progressivement dans l'écriture des lois et des décrets : « Les principes de la physiocratie, de l'économie libérale, se trouvent ainsi proclamés par des manifestes royaux, par toute une littérature législative. Et ce sont d'ailleurs les philosophes économistes les plus prestigieux qui tiennent la plume : Turgot bien sûr ; également Dupont [...]

S.M. a vu avec la plus grande satisfaction que les plans les plus propres à rendre la subsistance de ses peuples moins dépendante des vicissitudes des saisons, se réduisent à observer l'exacte justice, à maintenir les droits de la propriété, et la liberté légitime des sujets.

Encore plus explicite que ce langage de 1774, celui de 1787 : assurer l'abondance, et la bien répartir entre les provinces ne peut « être que le résultat de la liberté »

Et seule la liberté est conforme aux principes de la justice, puisque le droit de disposer à son gré des productions que l'on a fait naître par ses avances et ses travaux fait partie essentielle de la propriété.

Louis XVI réurgite ici du Quesnay », *ibid.*, p.381.

²⁸¹ Florence Gauthier, « De Mably à Robespierre, de la critique de l'économie à la critique du politique (1775-1793) », dans E. P. Thompson (dir.), *La guerre du blé au XVIIIe siècle*, Paris, Les éditions de la passion, 1988, p.113.

expériences économistes jusqu'en 1789²⁸². »

L'économie physiocratique et la politique qui en résultera proviennent d'une mutation fondamentale du rapport des individus aux biens autour de la notion de propriété individuelle absolue et exclusive, comme le remarque Florence Gauthier :

« La liberté illimitée du commerce repose sur une conception particulière du droit de propriété : c'est le droit d'user et d'abuser, sans aucune entrave ni limite, de ses propriétés [...] Ce qui disparaît dans cette définition, c'est précisément « le droit à l'existence » des « impropriétaires » qui n'ont plus, en propre, que leur vie²⁸³. »

Cela montre que la doctrine physiocratique a eu une réelle influence dans les milieux éclairés et influents du deuxième XVIII^e siècle et qu'elle a donné lieu à des mesures concrètes qui marquent la rupture épistémologique importante qui eut lieu à cette période. Les mesures de politique publique vont, en effet, consister à libérer toutes les charges qui pesaient sur la propriété des grains pour en faciliter la circulation dans l'espoir d'en obtenir le juste prix.

En 1776, après la « guerre des farines », le paysage économique français est profondément transformé, comme le remarque Boncerf, publiciste et économiste :

« Les lois qui ont été publiées dans les derniers temps, pour accorder et favoriser la liberté du commerce des grains, pour encourager l'agriculture, protéger les cultivateurs et ceux qui font commerce des productions nationales, ont fait naître un nouvel ordre des choses en France : tout sort de l'assoupissement léthargique dans lequel tout était profondément enseveli par les lois prohibitives. L'industrie rurale s'éveille de toutes parts ; des provinces entières qui languissaient au milieu de la surabondance, qui étaient obligées de mettre, en quelque façon, des bornes à la fécondité de leur sol, ont trouvé des débouchés dès qu'il leur a été permis d'en rechercher. Celles qui n'ont point chez elles tous les approvisionnements dont elles ont besoin, en ont tiré des premières par la voie du commerce ; tous les esprits se sont tournés vers l'agriculture ; tous les écrits traitent de cet objet important ; en un mot les dernières lois sur le commerce des grains feront une époque importante dans la monarchie²⁸⁴. »

Boncerf va même, plus radicalement, jusqu'à demander la suppression des droits féodaux qui emprisonnent la propriété et la mise en place d'un droit de propriété libéré de toute forme de servitudes :

« Il paraît incontestable que l'affranchissement des servitudes foncières serait une révolution heureuse, et que pour y parvenir, il convient de suivre la même marche que celle qui a été suivie pour l'affranchissement des personnes [...]

Il est certain que les fonds devenus libres par cette opération, seraient plus affectionnés et

²⁸² *Ibid.*, p.114.

²⁸³ *Ibid.*, p.118.

²⁸⁴ Pierre François Boncerf, *Les inconvénients des droits féodaux*, à Londres, chez Valade, 1776, p.44.

mieux cultivés, parce que les vassaux ne verraient plus les améliorations partagées par les seigneurs agriers ou champarteurs, ni par le seigneur de direct, dont les droits de lods et vente s'augmentent en raison des améliorations qu'a fait le vassal, qui ne peut se résoudre à améliorer pour vendre, parce qu'il perdrait la portion que le seigneur prend dans le prix sous le titre de lods²⁸⁵. »

- ***La physiocratie : une évidence naturelle ou un artifice théorique violent ?***

- « Que je crains que votre « ordre naturel » ne soit contre-nature ! »

Les physiocrates estiment que le système qu'ils proposent est un système naturel, soumis au « despotisme des lois de la nature » :

« Tout cela se fera tout seul, et résultera nécessairement de l'établissement de l'autorité conservatrice des propriétés, comme l'institution de cette autorité même résulte nécessairement de l'établissement de la culture. c'est pour étendre la jouissance de leur droit naturel que les hommes sont devenus cultivateurs; c'est l'ordre naturel, qui les a constitué propriétaires, d'abord de leur personne, puis de leurs richesses mobilières, enfin des terres mises en valeur par le concours et l'emploi des propriétés primitives; ce sont les lois naturelles qui les obligent à se servir des moyens nécessaires pour conserver leurs propriétés,

²⁸⁵ *Ibid.*, p.78-79. La suite du texte est éloquent : Cet affranchissement simplifierait les propriétés ; il y aurait d'autant moins de prétextes et de causes aux contestations, les tribunaux seraient moins fréquentés, et dès lors feraient moins de victimes et de malheureux ; les lois féodales deviendraient inutiles, on pourrait les effacer de notre code, dont elles sont l'opprobre.

La justice distributive n'aurait plus pour objet que les conventions, les successions, les partages et les limites, elle deviendrait plus prompte, plus sûre, plus facile et plus intelligible à tous ceux qui peuvent la réclamer.

La nature de bien que l'on appelle mouvance, mérite encore moins d'être conservée que les propriétés foncières, puisque les droits féodaux ont le double inconvénient de n'être pas plus utiles au roi que les propriétés foncières, et de contrarier les propriétés que l'on appelle utiles au point d'en dégoûter les propriétaires les plus courageux.

On peut regarder, comme démontré, la nécessité d'abolir ces droits, et d'admettre les vassaux à en faire le rachat : ce serait le moyen de recouvrer les mouvances usurpées, parce que les vassaux s'empresseraient d'apporter des preuves de leur dépendances et le prix de leur liberté ; de rendre l'activité à l'agriculture, parce que le cultivateur serait sûr de recueillir, lui seul, tout le fruit de son travail ; de fixer dans les campagnes beaucoup de particuliers que les servitudes féodales repoussaient ; de diminuer les frais d'administration, dont une si grande partie n'a pour objet que le recouvrement et la conservation des droits seigneuriaux, et la prestation des foies et hommages, aveux et dénombremens, et la formation des terriers, qui tous deviendront inutiles par l'établissement d'un franc-alleu absolu. L'assiette des impôts deviendrait de même plus facile, parce que les propriétés seraient parfaitement simples : enfin, bannissant les procès, on régénérerait les mœurs, et l'on rendrait à la nation ses premiers droits de franchise et de liberté.

L'affranchissement des droits féodaux n'est pas une nouveauté ; il a été pratiqué à l'égard des personnes dans les douzième, treizième et quatorzième siècles ; et dans le seizième on a permis l'affranchissement des rentes foncières dues sur les maisons de Paris et autres villes et bourgs du royaume. On a considéré dans cet affranchissement que les inconvénients de copropriétés et de toutes les communautés de biens qui nuisent aux copropriétaires, diminuent le travail et empêchent les améliorations ; enfin, en dégageant les peuples des servitudes personnelles, foncières et féodales, on relevait leur courage, on ranimait leur industrie, et on les faisait jouir des derniers effets de la protection qui les a soustraits à l'esclavage de la féodalité. » (*ibid.*, p.79-81). Il demande que les terrains tenus en fief deviennent aliénables afin de les rendre commerciables et de favoriser l'amélioration des champs : « Mais quel est le genre de vente et d'aliénation que l'on doit choisir ?

On a toujours senti que l'aliénation la plus absolue et la plus incommutable, était celle qu'il faudrait choisir, tant pour se procurer le meilleur prix, que pour déterminer les acquéreurs à se livrer sans inquiétude et dans la plus parfaite sécurité à toutes les améliorations dont les fonds seront susceptibles, et qu'il fallait par cette vente rendre ces fonds commerciables, et leur ôter ce caractère fatal d'inaliénabilité, qui repousse les acquéreurs prudents, et tous ceux qui, en acquérant, ont le projet d'améliorer ; or ce sont précisément ceux qui peuvent mettre le plus haut prix. » (*ibid.*, p.82).

et qui les ont conduit à se mettre réciproquement sous la protection les uns des autres, sous celle d'une autorité tutélaire, ministre sacré de l'intérêt public, dépositaire de la force publique, pour garantir envers et contre tous la seule chose dont la conservation importe au public et à tous les particuliers également, la propriété²⁸⁶. »

Pourtant, si la révolution physiocratique était supposée naturelle et évidente, on s'aperçoit que les réformes qu'elle a inspirées ont bien plutôt violé les conceptions que le peuple se faisait de la vie bonne et l'ont forcé à s'assujettir à des principes qui ont eu des conséquences néfastes sur lui. La physiocratie s'est imposée comme une révolution des esprits et des pratiques et non comme une libération, d'où sa violence. Cette alliance de la liberté et du despotisme parcourt les textes de Lemer cier de la Rivière²⁸⁷ et a été critiquée, nous l'avons dit, par Rousseau qui ne comprend pas ce que peut signifier un « despotisme légal » :

« On avait employé dans un grand nombre d'ouvrages des expressions bizarres, comme celles de despotisme légal, pour exprimer le gouvernement d'un souverain absolu qui conformerait toutes ses volontés aux principes démontrés de l'économie politique²⁸⁸. »

« Monsieur, quoi qu'il arrive, ne me parlez plus de votre Despotisme légal. Je ne saurois le goûter ni même l'entendre ; et je ne vois là que deux mots contradictoires, qui réunis ne signifient rien pour moi²⁸⁹. »

Ainsi, on pourrait bien arguer du fait que si ce système est naturel, il devrait déjà être universellement suivi sans l'intervention des lois humaines et de la force publique. Mais s'il dépend des conventions humaines, c'est qu'il n'existe pas à l'état de nature. C'est d'ailleurs une remarque que fera Rousseau à Lemer cier de la Rivière qui lui avait envoyé son ouvrage :

« Je n'ai jamais pu bien entendre ce que c'était que cette évidence qui sert de base au Despotisme légal, et rien ne m'a paru moins évident que le chapitre qui de toutes ces évidences²⁹⁰. »

Le Genevois critique le caractère à la fois abstrait et contraire aux faits des écrits de Mirabeau et de Lemer cier de la Rivière. Loin de décrire l'ordre naturel, ils décrivent un ordre qui n'existe que dans l'artifice de leurs théories :

« Comment des philosophes qui connaissent le cœur humain, peuvent-ils donner à cette

²⁸⁶ Quesnay, *op. cit.*, p.42-44.

²⁸⁷ Lemer cier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Desaint, 1767.

²⁸⁸ Voltaire, Avertissement de *L'homme aux quarante écus* (1768), dans *Œuvres complètes*, T.VIII, Paris, chez Furne, 1835, p.450.

²⁸⁹ Lettre à Mirabeau du 26 juillet 1767, dans Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, p.168.

²⁹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques*, ed. Gouhier, Paris, Vrin, 1974, Lettre 47 à Mirabeau, du 26 juillet 1767 suite à l'envoi de son ouvrage (*L'ami des hommes*) ainsi que de celui de Lemer cier de la Rivière (*L'ordre naturel et essentiel des sociétés*), p.166. « Monsieur, quoi qu'il arrive, ne me parlez plus de votre Despotisme légal. Je ne saurais le goûter ni même l'entendre ; et je ne vois là que deux mots contradictoires, qui réunis ne signifient rien pour moi . », p.168.

évidence tant d'autorité sur les actions des hommes, comme s'ils ignoraient que chacun se conduit très-rarement par ses lumières & très-fréquemment par ses passions²⁹¹ ! »

Rousseau souligne que l'homme est plein de faiblesses de volonté et que connaissant le bien, il fait souvent le mal :

« Presque tous les hommes connaissent leurs vrais intérêts, et ne les suivent pas mieux pour cela. Le prodigue qui mange ses capitaux sait parfaitement qu'il se ruine, et n'en va pas moins son train ; de quoi sert que la raison nous éclaire quand la passion nous conduit²⁹²? »

Ou bien que croyant progresser, il régresse souvent d'autant sans le savoir :

« Ceci ressemble assez au système de l'Abbé de St. Pierre, qui prétendait que la raison humaine allait toujours en se perfectionnant, attendu que chaque siècle ajoute ses lumières à celles des siècles précédents. Il ne voyait pas que l'entendement humain n'a toujours qu'une même mesure et très-étroite, qu'il perd d'un côté tout autant qu'il gagne de l'autre, et que des préjugés toujours renaissants nous ôtent autant de lumières acquises que la raison cultivée en peut remplacer²⁹³. »

Bref, Rousseau reste très méfiant à l'égard de l'innovation physiocratique qui prétend se libérer du politique pour établir la loi. Rousseau, qui a, à travers tous ses écrits politiques, révoqué le despotisme ne croit pas dans sa capacité à fonder la justice, y compris quand ce despotisme serait naturel ou rationnel. Donner le pouvoir à quelque despotisme que ce soit, c'est aliéner la liberté des individus qui doivent s'y soumettre et donc nier leur naturel. Un système despotisme ne saurait donc être naturel en ce sens et constitue, surtout, un grave péril dont il s'agit de se garder :

« Voilà ce que sera votre Despote, ambitieux, prodigue, avare, amoureux, vindicatif, jaloux, faible : car c'est ainsi qu'ils sont tous, et que nous faisons tous. Messieurs, permettez-moi de vous le dire ; vous donnez trop de force à vos calculs, et pas assez aux penchants du cœur humain, et au jeu des passions. Votre système est très bon pour les gens de l'Utopie, il ne vaut rien pour les enfants d'Adam²⁹⁴. »

Galiani fait aussi au système physiocratique un procès en artifice et en particulier à l'exposé qu'en fait Lemercier de la Rivière, dans ce petit passage d'une ironie cinglante :

« Elles [les lois fondamentales] sont d'une nécessité absolue et d'une justice naturelle, essentielle, évidente pour tous les hommes ; en termes exprès, c'est ce qui a obligé les économistes de composer de gros livres pour les faire connaître pour la première fois et pour

²⁹¹ *Ibid.*, p.167.

²⁹² *Ibid.*, p.167.

²⁹³ *Ibid.*, p.166-167.

²⁹⁴ *Ibid.*, p.167.

en exposer les conséquences²⁹⁵. »

Ainsi, au moment même où Lemercier de la Rivière essaie de naturaliser ses principes il en appelle constamment à la collaboration volontaire des personnes. Autrement dit, il semble que sa proposition naturelle soit, en réalité, une forme de prophétie autoréalisatrice. Si chacun accepte de respecter les droits de base qu'il propose alors il se trouve collaborer à un système que tous participent à faire exister.

Les physiocrates ne cessent pas de revendiquer une évidence toute cartésienne à leurs principes²⁹⁶. Mais, on voit mal quelle est cette évidence si l'on doit user de la force pour l'imposer contre les conceptions communes. N'est-ce pas là un cartésianisme extrême, l'idée que l'on peut avoir raison contre tous ? C'est la critique que Mably oppose aux économistes :

« Mais à votre évidence qui nous annonce un avenir si heureux, prenez-y garde, le peuple oppose une évidence qui regarde le moment présent, et ce moment est bien fâcheux pour lui. Comment voulez-vous qu'il se repaisse des belles espérances des économistes tandis qu'il a faim, et n'a d'argent que pour acheter la moitié du pain dont il a besoin ? Il faut avoir de quoi vivre et n'être à jeun trop tard pour goûter la politique et la philosophie²⁹⁷. »

Voici la deuxième critique qui attaque dans le vif la prétendue naturalité des principes physiocratiques. S'ils étaient naturels, ils n'auraient pas besoin de tout cet artifice pour s'imposer. On sait qu'en dehors de Necker²⁹⁸ qui eut plus d'attention à la complexité des phénomènes économiques et à leurs conséquences sur la vie du bas peuple, peu de politiques n'ont échappé à l'influence physiocratique. Ces réformes visant à promouvoir le commerce des blés furent très critiquées par Galiani, Linguet et Mably entre autres²⁹⁹.

Mably leur reproche donc d'ignorer les conditions anthropologiques concrètes sur la base

²⁹⁵ Galiani, *Dialogue sur le commerce des blés*, 1770, rééd. Fayard, 1984.

²⁹⁶ Cf. Markovits, *op. cit.*

²⁹⁷ Mably, *Du commerce des grains (1775)*, *Œuvres complètes*, Paris, Desbrières, 1794-1795, t. XIII, p.252.

²⁹⁸ La perspective de Necker est beaucoup moins doctrinale et manifeste une attention particulière aux attentes du peuple, au cas particuliers, aux difficultés concrètes qui imposent l'usage restrictif de la loi dans des cas circonscrits : « Je ne m'arrête point sur la nécessité absolue, de maintenir la libre circulation des grains dans l'intérieur du royaume ; il me semble qu'il n'y a pas deux opinions à ce sujet. Le gouvernement encore, doit voir avec plaisir, et les approvisionnements, et les spéculations de commerce qui y déterminent, puisque ce sont autant de secours donnés aux fermiers ou aux propriétaires de terres ; mais lorsque ces spéculations faites en temps de disette, dégénèrent en ce qu'on appelle communément monopole ; c'est-à-dire, dans un trafic où l'on n'a pour but que d'accaparer momentanément les blés, pour imposer ensuite des conditions rigoureuses aux consommateurs ; il faut alors que l'administration arrête les effets de cette cupidité [...] et ce qu'une sage administration doit soigneusement prévenir, c'est de se trouver jamais exposées à être, ou entraînée, ou conduite, ou simplement avertie par des démarches contraire à l'ordre et au respect dû à l'autorité », *Œuvres de M. Necker*, à Londres, chez Thomas Hookham, 1785, p.788.

²⁹⁹ Voir par exemple : Galiani, *Dialogue sur le commerce des blés*, 1770, rééd. Fayard, 1984 ; Linguet, *Théorie des lois civiles ou principes fondamentaux de la société*, (Londres, 1767), Fayard, Paris, 1984, en particulier le livre III ; Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, chez Nyon et la veuve Durand, La Haye, 1768.

desquelles se déploie et s'asseoit tout l'échafaudage économique :

« Que je crains que votre « ordre naturel » ne soit contre-nature ! Dès que je vois la propriété foncière établie, je vois des fortunes inégales ; et de ces fortunes disproportionnées, ne doit-il pas résulter des intérêts différents et opposés, tous les vices de la richesse, tous les vices de la pauvreté, l'abrutissement des esprits, la corruption des mœurs civiles, et tous les préjugés et toutes ces passions qui étoufferont éternellement l'évidence, sur laquelle pourtant nos philosophes mettent leurs dernières espérances. Ouvrez toutes les histoires, vous verrez que tous les peuples ont été tourmentés par cette inégalité de fortune. Des citoyens, fiers de leurs richesses, ont dédaigné de regarder comme leurs égaux, des hommes condamnés au travail pour vivre ; sur le champ, vous voyez naître des gouvernements, injustes et tyranniques, des lois partiales et oppressives, et pour tout dire, en un mot, cette foule de calamités, sous laquelle les peuples gémissent [...]« Je suis en droit de conclure que notre auteur ne nous présente point dans ses écrits l'ordre auquel la nature nous appelle ; au lieu même de nous en rapprocher autant qu'il est possible aujourd'hui, et de nous dire que le meilleur gouvernement est celui qui a pour base la démocratie, il ne travaille qu'à nous en éloigner³⁰⁰. »

La concurrence et la rivalité que rend possible la libération du commerce par la suppression des entraves pesant sur la propriété sont tout sauf iréniques. C'est une réalité criante de l'époque qui servira de motif matriciel de la critique sociale de Rousseau. Bref, ces objections soulignent à la fois le caractère oppressif de la doctrine supposée libérer les personnes en protégeant leur propriété, mais surtout son aveuglement et le risque qu'elle représente d'entraîner des conséquences contraires à ce qu'elle prévoit. L'un et l'autre des arguments reviennent souvent concernant la querelle sur le commerce des blés et ses conséquences. Les critiques des physiocrates accusent les mesures de libéralisation du commerce qu'ils ont inspirées pour protéger et garantir la liberté des propriétés, d'entraîner l'accaparement, la spéculation et la hausse des prix pour les populations même qui produisent les denrées. Libérer les propriétés du pouvoir féodal, ça n'est pas supprimer les relations de pouvoir mais les transformer.

- Critique de la physiocratie comme artifice rhétorique.

La physiocratie apparaît, à cette période, comme une manière convenue de décrire et de traiter des problèmes économiques. C'est précisément la critique qu'en fait Galiani. Il ne considère pas la physiocratie autrement que comme un dialecte, une novlangue pratiquée dans un milieu d'initiés qui assurent leur pouvoir en s'assurant que leur langue est pratiquée. C'est, en effet, un cas typique où le savoir est un dispositif de pouvoir, plus précisément même, où un dispositif purement linguistique devient un instrument de domination économique :

³⁰⁰ Mably, *op. cit.*, p.158-9. Cette résistance du réel à l'abstraction economiciste est bien soulignée dans Braudel et Labrousse (dir.), *op. cit.* : « Le ton montant de ces proclamations doctrinales contraste sans doute avec l'hésitante pratique dont il a été question tout à l'heure. L'État théoricien a la tâche plus facile que l'État praticien. Mais les mots comptent, notamment pour tout ce qu'ils révèlent ici sur la force de pénétration des grands courants de pensée et sur l'attitude des classes dirigeantes », p.383.

« L'unité de style est de l'essence du corps économistique. On ne doit juger de cet ouvrage que par les rapports de mon style avec le style commun de la nation économique [...] Qui dit une société économistique, dit des hommes liés ou à lier. Ils ont un intérêt commun, il existe un jargon commun, et ce jargon commun, est la loi commune de la secte, et la contreforce de tout langage qui ne serait pas commun et qui lui serait opposé³⁰¹. »

Mais la manière de parler, cette langue des économistes, décompose le monde socio-économique pour le recomposer à sa mode. Ce faisant, on recouvre le réel sous une structure linguistique, autant qu'on l'éclaire ou le dévoile. Il s'agit donc d'une occultation plus que d'un traitement véritable des problèmes qui conduisent aux disettes et aux famines concrètement vécues par le monde paysan. Ainsi, Galiani, dans une parodie de *L'ordre naturel et essentiel des sociétés*, s'amuse à déplacer le propos de Lemer cier de la Rivière pour faire de son texte une défense de la liberté des bagarres présumant, elle-même, la liberté de se promener, l'existence des rues pour exercer ce droit... exactement comme Lemer cier voyait le droit de propriété mobilier et foncier une condition de l'exercice du droit de propriété personnel. Tout cela n'est qu'un jeu rhétorique qui donne une illusoire légitimité à des politiques par l'usage d'un langage technique à prétention naturaliste. Mais Galiani, en l'utilisant dans le contexte absurde du droit des bagarres, le tourne en ridicule et en montre l'inanité :

« M. l'abbé de Radzinomowintzokiso Kiski vient de s'adonner à l'étude des bagarres, partie essentielle et fondamentale, et suite nécessaire et naturelle de l'entière liberté d'où dépend la gloire et la prospérité de la nation. Nous avons heureusement dans tous les siècles conservé des traces, quoique faibles, et languissantes de cette étude fort négligée ailleurs, et c'est à lui que nous devons en grande partie notre bonheur actuel, et la précieuse conservation des droits sacrés et immuables de propriété et de liberté³⁰². »

Galiani reproche surtout aux physiocrates leur naïveté. Ils ne voient pas dans la liberté absolue et la concurrence, la licence et les affrontements d'intérêt. Ils n'y voient, iréniquement, que l'harmonie et l'équilibre. C'est ce que cherche à montrer, de toute évidence, le jeu sur les bagarres. La liberté des physiocrates, ne serait-elle pas une licence qui pourrait conduire aux plus grands désordres : « La liberté qui doit régner dans les rues, fait que ces rues sont toujours et nécessairement exposées aux bagarres. Cette liberté doit s'étendre à admettre dans les bagarres la concurrence des voitures et des fiacres³⁰³ ». Galiani se moque par ailleurs des physiocrates en

³⁰¹ Galiani, *La Bagarre*, *Galiani's « lost » parody*, The Hague, Boston, London, Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p.71.

³⁰² *Ibid.*, p.86.

³⁰³ Galiani, *op. cit.*, p.92 ; parodie : « La liberté qui doit régner dans les échanges à faire des productions contre les travaux des hommes, autres que les propriétaires fonciers, fait que ces échanges sont toujours et nécessairement avantageux à toutes les parties intéressées. Cette liberté doit s'étendre jusqu'à admettre dans les échanges la

affirmant que ce sur quoi ils fondent l'ordre, l'harmonie et l'intérêt général est bien plutôt la source de tous les désordres sociaux, de tous les conflits et inégalités en filant son pastiche de la bagarre.

Par ailleurs, deux autres critiques sont faites aux physiocrates : d'une part, leur théorie serait contraire à la démocratie et à l'égalité naturelle des hommes ; d'autre part, leur théorie négligerait l'usage que les passions humaines font de la propriété foncière lorsqu'elle leur est soumise.

- ***Les Physiocrates : pour ou contre la spéculation sur le prix des grains ?***

Contrairement à ce dont les accuse Galiani, les physiocrates se gardent de la confusion entre liberté du commerce des grains et licence. De manière générale, on a pu reprocher aux physiocrates d'avoir favorisé, par la politique de « laissez-faire », un renchérissement des denrées à cause de la spéculation sur le prix du blé qui peut en résulter. Le roi avait, en effet, coutume de faire des édits pour limiter le prix du blé pour en rendre l'achat accessible. Cette politique empêchait, de fait, les mouvements spéculatifs. Mais si l'on considère que toute entrave sur la libre circulation des biens doit être évitée, alors on ne saurait tolérer une fixation autoritaire d'un maximum du prix. C'est la raison pour laquelle, on a pu dire que la physiocratie avait favorisé la spéculation et l'augmentation des cours du blé.

Grivel, dans le *Dictionnaire Méthodique*, devance cette critique. Il essaie de montrer que la spéculation n'a aucun lien avec la liberté du commerce mais qu'elle lui est contraire. Il décrit la réalité de la spéculation dont on sait combien elle a pu jouer sur les disettes dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle. Ainsi, tout en favorisant le commerce des grains, les physiocrates condamnent l'accaparement dont résultent la spéculation et l'accroissement excessif du prix du blé car les monopoles sont contraires à la libre circulation des denrées qu'ils retiennent :

« Accaparement : action d'accaparer, monopole consistant à faire des levées considérables de denrées ou de marchandises, pour s'en approprier la vente à soi seul, à l'effet de les vendre à si haut prix que l'on voudra³⁰⁴. »

C'est un positionnement paradoxal dans la mesure où c'est la liberté que les accapareurs ont de faire ce qu'ils veulent avec ce qui leur appartient qui les autorise aussi à faire un mauvais usage de leurs capitaux. C'est une réalité avec laquelle les physiocrates ont beaucoup de difficulté, y compris Lemercier de La Rivière qui est contraint de reconnaître que certains usages de la propriété doivent être interdits comme ceux qui promeuvent le luxe ou l'accaparement mais que le principe de la liberté suppose aussi la fluidité des capitaux, leur circulation et leur réinvestissement dans le circuit de la production-consommation. De ce fait, la propriété ne saurait être d'usage absolument

concurrency des étrangers ».
³⁰⁴ Dêmeunier, *op. cit.*, T.I, p.25.

libre : pour garantir la fluidité et la liberté le physiocrate doit donc mettre des entraves à la liberté. Son usage doit être encadré par la loi pour être compatible avec les exigences de la vie collective. C'est parce que le système du « laissez-faire laissez-passer » est optimal qu'il faut empêcher un usage de la propriété qui bloque ou retienne cette fluidité promise. Puisque l'opulence vient de la liberté, le gouvernement ne saurait l'entraver autrement que pour l'assurer, pense Grivel :

« Les fortunes excessives sont rares sous un gouvernement juste et modéré ; mais dans un pays dont le gouvernement aveugle respecte peu les propriétés, l'extrême opulence paraît souvent à côté de la plus grande misère³⁰⁵. »

Il faut donc comprendre par là qu'un tel mécanisme suppose un appareil législatif robuste pour s'assurer de la fluidité constante des capitaux, dispositif qui peut sembler contrevenir au respect absolu de la propriété individuelle. Mais Grivel explique que c'est parce que l'accapareur fait un usage illégitime de sa propriété, un usage trompeur qui lèse les droits des autres qu'il est justifié de lui interdire d'agir comme il le fait :

« Si l'accapareur n'usait pas de mauvaise foi, s'il n'employait pas l'astuce ou la surprise dans ses achats, s'il visait plutôt à se donner des profits honnêtes qu'à priver le peuple de subsistance, les marchés qu'il ferait étant fondés sur la liberté naturelle dont tout citoyen doit jouir dans l'emploi de ses propriétés, et sur celle qui doit également appartenir aux vendeurs des marchandises qu'il achète, il est évident qu'il ne blesserait le droit de personne en exerçant le sien dans toute son étendue, et qu'il ne ferait que ce que tout autre citoyen pouvait entreprendre avant lui³⁰⁶. »

Pour dire les choses de manière un peu polémique et paradoxale, on devrait dire que la physiocratie est l'amie du « laissez-faire », mais l'ennemie de ceux qui font ce qu'ils souhaitent avec ce qu'ils ont (des accapareurs). C'est fondamentalement sur ce point que les physiocrates seront attaqués pour ce qu'ils ont promu des politiques publiques qui eurent pour conséquences le contraire même de ce qu'ils prétendaient réaliser.

Pourtant, du point de vue des physiocrates, l'accaparement ne viendrait pas de leurs prescriptions sur la liberté du commerce mais au contraire des entraves qui sont faites à l'usage libre de la propriété :

« L'accaparement n'existe et ne se montre d'une manière nuisible que dans les pays où des lois positives erronées gênent ou combattent les lois primitives et le droit naturel de l'homme, où des polices règlementaires embarrassant les propriétés, restreignent et annulent la liberté du commerce des denrées ou d'autres marchandises³⁰⁷. »

³⁰⁵ *Ibid.*, p.27.

³⁰⁶ *Ibid.*, p.27.

³⁰⁷ *Ibid.*, p.26.

C'est la raison pour laquelle Grivel s'oppose avec une netteté parfaite aux politiques royales qui ont pu être mises en place et qui tendent à réguler autoritairement le marché soit en limitant le prix du blé, soit en imposant certaines contraintes aux producteurs et aux commerçants qui visaient à répartir harmonieusement les grains en fonction des besoins des populations. Pour Grivel le système de la liberté-propriété bien réalisé devrait conduire à un ajustement spontané et automatique de la production avec la consommation³⁰⁸. Ainsi, de la liberté la plus parfaite de l'usage des biens et de la suppression des entraves viendra nécessairement un équilibre (décrit dans le tableau de Quesnay) et une harmonie. C'est, au contraire, des entraves, de l'interventionnisme et des rigidités administratives que viennent les inégalités et les spéculations. C'est pourquoi, dans l'article « approvisionnement », on le voit faire l'éloge des décrets royaux inspirés par les physiocrates et visant à la mise en place d'une liberté absolue du commerce des grains par la suppression de toutes les entraves réglementaires qui pesaient sur lui :

« Les moyens employés à opérer cet approvisionnement ont été longtemps d'obliger les fermiers et les marchands de garnir les marchés de denrées nécessaires, et de ne point souffrir qu'on les vendit ailleurs. On avait en vue d'en réunir l'abondance en un même lieu, afin que chacun pût s'y pourvoir, sans crainte d'être trompé ni sur la qualité, ni sur le prix [...] Ces dispositions ont été changées relativement aux grains. Par lettres patentes du 2 novembre 1774 enregistrées au parlement le 19 décembre suivant, le roi donne une liberté spéciale au commerce de cette denrée, et défend à tous, juge de police et autres officiers de contraindre à l'avenir aucun marchand, fermier, laboureur, etc. à conduire des grains ou farines au marché et de les empêcher de vendre ces denrées où bon leur semble. Liberté sage et utile, puisque le moyen le plus assuré d'approvisionner une ville est d'y laisser la plus grande liberté au commerce des denrées³⁰⁹. »

Ce passage du dictionnaire de Grivel fait référence à la politique de Turgot dont on sait comment il a favorisé la physiocratie lorsqu'il était ministre et le laissez-faire économique. Pourtant, quelque élogieux que puissent être les physiocrates avec leurs principes, leurs présuppositions mêmes et les conséquences que purent avoir des expériences d'application ont contribué à structurer une farouche opposition. Nous allons voir qu'au contraire de Grivel, Linguet voit un rapport très net entre la liberté du commerce, l'accaparement et la hausse des prix :

« Tout homme qui fait des blés un objet de spéculation en grand, commence par en faire des

³⁰⁸ Cet optimisme physiocratique est bien décrit dans Braudel et Labrousse (dir.), *op. cit.* : « « L'optimiste Physiocrate annonce que la libre circulation intérieure combinée avec la liberté de sortie, va venir remédier. Le concurrence de tous les vendeurs et de tous les acheteurs s'établira non plus dans un secteur relativement étroit, mais à l'échelle nationale ou « mondiale ». Les prix tendront ainsi à s'égaliser non seulement entre les régions, mais aussi, ce qui est bien plus important, entre les années. Il s'ensuivra des transformations capitales dans la courbe des prix, au double bénéfique du vendeur et de l'acheteur. Les écarts extrêmes disparaîtront », p.374.

³⁰⁹ *Ibid.*, p.26.

amas. Tout homme qui en a de grands amas redoute l'abondance, elle amènerait un prix inférieur à celui de son achat : il désire la disette, elle seule peut lui assurer le bénéfice sur lequel il a compté. Il faut qu'il soit ruiné ou que le peuple souffre. Obligé d'opter pour son bien-être personnel ou la douleur commune, il se donne comme il est naturel, la préférence. Il devient donc nécessairement ennemi public [...]

De cette disposition, aux manœuvres qui font désertir les marchés, aux manipulations obscures qui amènent la famine, ou, ce qui est absolument égal pour le peuple, la cherté, il n'y a pas loin³¹⁰. »

Mais, là où Grivel ne voyait aucun rapport entre la liberté du commerce prônée par la physiocratie et l'accaparement, Linguet, au contraire, considère que ce rapport est trop patent pour être nié sans mauvaise foi. Grivel estimait, en effet, que la libre concurrence devait faire baisser les prix ou du moins les fixer au bon niveau (le « bon prix »). Linguet voit, au contraire, dans la liberté absolue laissée au propriétaire la racine de tous les excès et de toutes les spéculations : « L'effet le plus sûr, le plus incontestable de la liberté dans le commerce des grains, c'est leur cherté³¹¹ ». Pour Linguet, la propriété individuelle absolue et exclusive est certes une liberté pour le propriétaire mais une entrave pour tous les autres, on ne saurait donc pas constituer sur cette base un système libre et profitable à tous : « La première de nos entraves, c'est le titre qui rend la propriété respectable ; c'est la défense faite à un homme de toucher à ce qui appartient à un autre, sans le consentement du propriétaire³¹² ». Linguet voit, en effet, les logiques d'intérêts que la liberté absolue risque de ne faire qu'exacerber. Il est, pour lui, peu probable qu'un propriétaire, par philanthropie, accepte de ne pas gagner aisément de l'argent par une opération financière simple qu'il décrit :

« Au profit de qui tourne la cherté ? Au profit de qui ! Eh, ne le voyez-vous pas ? Je le répète : à celui du regratier qui spéculé sur le malheur commun ; à celui de cette chouette politique, justement abhorrée, qui n'a ni ferme à payer, ni impôts à craindre, ni industrie effective à entretenir ; qui n'a d'autre mérite que beaucoup d'or, et d'autre talent que la hardiesse de braver la haine générale.

Il attend un moment favorable. Il saisit l'instant où une récolte plus heureuse a prévalu sur la propriété desséchante du système, où la bonté de la nature l'emporte sur le délire des hommes. Alors voyant le grain au-dessous du taux devenu habituel et nécessaire, il étend tout d'un coup ses filets sur les marchés. Il enlève tout ce qui s'y trouve. Il fait que cette opération rendra bientôt inutiles la fécondité de la terre et l'abondance de la moisson. Il fait qu'à ce signal la denrée dont il est devenu un des plus forts propriétaires, va tout d'un coup hausser de prix [...] Qu'il regarnisse les marchés imperceptiblement, comme il les a appauvris, il aura

³¹⁰ Linguet, *Réponse aux docteurs modernes ou apologie pour l'auteur de la théorie des lois et des lettres sur cette théorie*, T.III, s.l., 1771, p.48. C'est une critique que l'on retrouve également chez Mably : « Vous n'avez qu'à réfléchir un moment à ce qui arrivera dès que votre liberté du commerce sera établie. Sur le champ les espèces de marchands qui ne seront ni propriétaires, ni fermiers formeront de grands magasins de blé ; ils auront intérêt de le vendre le plus cher qu'il leur sera possible, et par conséquent de le faire renchérir par cent manœuvre qu'il est très facile d'imaginer ; à moins que vous ne disiez, avec les économistes qui sont les meilleurs gens du monde, qu'on se contentera d'un profit honnête et médiocre, et que personne n'a l'âme assez dure pour vouloir faire fortune au dépens des pauvres ».

³¹¹ *Ibid.*, p.73.

³¹² *Ibid.*, p.105.

retiré le bénéfice réel de cette cherté momentanée qu'il aura occasionnée [...] C'est [...] à la sécurité de cette manœuvre, que les économistes veulent qu'on sacrifie la subsistance des nations³¹³. »

L'opposition entre Linguet et les physiocrates est évidente. Linguet voit que l'utopie théorique des physiocrates n'engage pas, en pratique, les conséquences qu'elle prévoyait. Loin de voir l'harmonie et l'équilibre découler naturellement du despotisme des lois et de la libération de la propriété, c'est, au contraire, une société civile faite de personnes individualisées voulant pouvoir bénéficier d'un avantage économique maximal au détriment des autres, que le laissez-faire permet. Là où les physiocrates s'attendaient à voir émerger un ordre naturel des mesures de libéralisation, Linguet ne constate qu'un renforcement des oppositions d'intérêt et le danger d'une société civile libérée d'un cadre politique fort.

- ***Critiques à l'égard des politiques publiques inspirées par la physiocratie.***

Aussi, si d'aucuns ont pu considérer que les crises frumentaires de l'époque (comme celle de 1774) furent liées uniquement aux faibles récoltes dans certaines régions, ça n'est pas l'avis de Linguet. On sait que cette année de disette a conduit à de graves heurts dans certaines régions de France dès 1775 que l'on a aussi appelés la « guerre des farines ». Ainsi, les décisions d'inspiration physiocratique ne résolvant pas le problème des crises frumentaires dont certains semblent profiter par la spéculation, se développe un argumentaire critique. L'argumentaire de Linguet offre, de ce point de vue, un éclairage intéressant parce qu'il propose des famines et disettes une explication politique et idéologique. Il est évident qu'elle est contestable, elle n'en reste pas moins un élément structurant du débat de l'époque sur la liberté du commerce et ses méfaits.

Linguet avait déjà estimé quelques années avant que la fluctuation à la hausse des prix était liée à la spéculation, au commerce débridé et pas uniquement (voire pas du tout) à la faiblesse des récoltes. Dans un pamphlet de 1771 adressé aux physiocrates, il pointe déjà leur incurie et refuse de considérer que les précédentes disettes aient été liées à des causes naturelles :

« 1°. Il est faux que depuis 1764 jusqu'en 1768 il y ait trois mauvaises récoltes. En général les moissons ont été bonnes. Quelques provinces ont essuyé une stérilité locale ; mais les dépouilles en total n'ont été qu'avantageuses : les fléaux ont affligé le Querci, le Bordelais, ont respecté l'Alsace, la Lorraine, la Champagne, la Picardie, l'Isle de France, la Beauce, l'Orléanais, etc. etc. etc. Le gouvernement en se servant de votre secret, en ne jugeant qu'à vol d'oiseau, a donc dû voir que l'état commun du royaume n'avait rien d'inquiétant. Il s'y est recueilli plus de grains qu'il n'en fallait pour entretenir la consommation ; si le blé ne s'était écoulé par torrents dans cet instant par la trouée effroyable que vous avez faite avec vos livres à la digue qui le contenait, nous serions restés dans l'abondance que nous tenions de la nature. Nous n'aurions point essuyé la misère que nous n'avons due qu'à vous.

³¹³ *Ibid.*, p.93.

2°. Je vous défie de nommer cette prétendue année disetteuse en tout genre, et ces autres époques de calamités, au seul souvenir desquelles les cœurs sensibles s'émeuvent encore. Si ces malheurs ont été retracés de nos jours, ce n'est que vous qu'il en faut accuser. LA terre a été prodigue de ses secours, et c'est votre main qui nous les a arrachés. Votre funeste et cruelle liberté n'a pas précisément brûlé les épis, mais elle les a fait disparaître, sans qu'il nous soit même resté la cendre qui aurait du moins fertilisé nos terres. Qu'avons-nous gagné à ce ménagement apparent³¹⁴ ? »

Ce témoignage bien que certainement criticable et partial montre, à la fois, (a) la manière dont la politique inspirée de la physiocratie inspire de rejets et de critiques pour ce qu'elle rompt avec les pratiques économiques traditionnelles, (b) la possibilité, pour ses détracteurs, d'imputer la responsabilité des famines et disettes du XVIIIe siècle qui participèrent à précipiter le régime vers sa fin, aux politiques économiques affirmant l'absoluité de la propriété et libéralisant le commerce. Linguet ne considère pas que le laissez-faire en termes économiques conduise au bien commun mais plutôt à une cherté des prix néfaste au bas peuple. Si la liberté du commerce conduit à la liberté de spéculer alors elle ne saurait être considérée comme un idéal recevable :

Linguet restitue la thèse des économistes de manière ironique :

« Gêner, disent-ils [les philosophes économistes] le commerce des blés, c'est manquer à l'humanité et au droit naturel ; c'est en détruire la reproduction et violer le droit de propriété ; c'est décourager le laboureur ; c'est empêcher que le commerce ne vienne suppléer au défaut de nos moissons si elles ont manqué [...] c'est enfreindre les lois qui assurent au propriétaire la libre jouissance de des productions que son travail et son industrie ont fait naître³¹⁵. »

Pour Linguet, au contraire, il doit y avoir subordination de l'intérêt et des droits de chacun à l'intérêt universel du peuple, aucun membre du peuple ne saurait respecter le droit d'un autre qui menacerait sa vie :

« Que répondent les économistes ? Deux choses : 1°. par là, on blesse la propriété. 2°. On nuit au bien public, d'abord en décourageant le laboureur, qui ne sèmera qu'autant qu'il sera sûr de recueillir le produit de sa semence et d'en disposer à son gré ; ensuite, en écartant le commerçant qui pourrait seul suppléer à la stérilité de vos campagnes, ou à l'inaction de vos agriculteurs.

La première objection est réfutée d'avance. La propriété partielle du maître de quelques sacs de grains est subordonnée à la propriété universelle qu'a tout un peuple en corps sur le territoire qu'il occupe, et sur les fruits qui y croissent. En supposant que la réunion des hommes en société soit volontaire, et fondée sur des conventions, jamais sans doute ces conventions n'ont stipulé que le possesseur investi du domaine d'un champ en deviendrait le propriétaire, l'arbitre sans exception ni limitation quelconque : jamais ses voisins, en s'engageant à respecter sa jouissance n'ont juré de mourir de froid auprès de sa haie, plutôt que d'en couper les branches sans sa permission pour faire du feu, ou de faim à la porte de sa

³¹⁴ *Ibid.*, p.138.

³¹⁵ *Ibid.*, p.51.

grange, plutôt que d'y entrer sans sa volonté pour y prendre du grain. Ils ont renoncé à rentrer dans leur ancienne possession indivise, tant que par le travail, ou par celui d'autrui, ils pourraient se procurer des aliments, ou de l'abri contre les injures de l'air. Mais à l'instant où toute ressource à cet égard leur manque, la haie et la grange redeviennent commune, du moins tant que le besoin existe, et qu'une nécessité absolue place les voisins du propriétaire entre l'infraction de la loi ou la mort³¹⁶. »

Ainsi, Linguet souhaite un rétablissement du pouvoir politique seul garant de l'intérêt public. Il s'oppose à l'idée d'une spontanéité naturelle de l'harmonie des intérêts. Il considère que le politique peut et doit restreindre le commerce en particulier concernant les denrées nécessaires à la vie. Il estime donc que l'on ne peut considérer comme des objets d'échange équivalents aux autres les biens nécessaires à la vie et les biens superflus : « l'identité supposée entre le blé et les autres objets du commerce est une chimère cruelle³¹⁷ ». Bref, à son sens tout n'est pas objet de commerce au même titre et tout commerce ne doit pas être toléré ou organisé selon les mêmes règles. Le droit de propriété doit donc être subordonné à un droit plus fondamental qui est le droit à l'existence. Linguet conteste donc et l'intérêt et le droit qu'il y a à pouvoir faire tout ce que l'on souhaite avec ce que l'on a. C'est alors que la politique doit prendre le relai de l'ordre économique pour rétablir le peuple dans ses droits contre l'intérêt des propriétaires.

C'est une idée que Galiani partage également : dès lors que la subsistance des membres du peuple est en question on ne peut laisser au libre-échange économique le soin de régler les prix :

« Le blé peut être regardé comme une production du sol, et sous cette vue il appartient au commerce et à la législation économique. Ensuite, il peut et doit être en même temps regardé comme la matière de première nécessité et le premier soin de l'ordre civile des sociétés, et sous ce point de vue il appartient à la politique et à la raison d'État. Mais quand une fois l'approvisionnement intéresse la politique, il cesse d'être l'objet du commerce. Le magasin à blé coûtera sans doute, mais ce sera une dépense nécessaire comme celles des troupes et comme toutes celles qui sont relatives au salut de l'État³¹⁸. »

Galiani croit profondément que le commerce des grains doit être régulé par la loi et par des politiques publiques : greniers collectifs visant à approvisionner le marché en cas de disette pour éviter la hausse des prix, mise en place de voiturages entre les différentes régions pour faire passer les denrées des régions abondantes aux régions affectées par la crise... La propriété doit donc être assujettie à des impératifs collectifs et non à la seule décision individuelle et libre des négociants. C'est une solution que Mably esquisse également :

³¹⁶ *Ibid.*, p.63.

³¹⁷ *Ibid.*, p.53. On retrouve cette remarque chez Mably : « Je voudrais [...] qu'on recherchât avec soin si le commerce des grains ne doit pas être soumis à de toutes autres règles que le commerce des autres marchandises. Je crois que c'est pour avoir confondu tout cela que les économistes remplissent leurs écrits de sophismes et de mauvais raisonnements », Mably, *op. cit.* p.263.

³¹⁸ Ferdinand Galiani, *Dialogue sur le commerce des blés*, Paris, Fayard, 1984, p.33 et 42.

« Je demanderais donc qu'on établît des greniers d'abondance dans les principales villes de chaque district, et c'est de là que je tirerais mes ressources en temps de disette ou quand, par quelque manœuvre imprévue, des fermiers tenteraient de faire hausser les prix des grains [...] Sans ces greniers publics, le peuple ne sera jamais certain de sa subsistance [...] Je chargerais les officiers municipaux des villes de la régie de mes greniers. Ils les ouvriront dès que les blés seront montés à un certain prix qu'il est aisé de fixer. Ils feront les achats dans un temps convenable ; et pour ne point passer par les mains des commerçants que je crois aussi funestes que la famine, et qui ne manqueraient pas de se rendre nécessaires, les officiers des provinces qui auront éprouvé une mauvaise année, s'adresseront à ceux des provinces qui auront eu une récolte abondante [...] La correspondance qui s'établira entre toutes les provinces du royaume, empêchera qu'il n'y ait quelque part un superflu inutile et perdu³¹⁹. »

Il est visible qu'un débat virulent existe et que ce qui le polarise est la question de la propriété et du type de restriction que l'on peut ou non faire à son usage. On voit donc que le passage de la théorie à la pratique atteste de résistances qui rendirent impossible l'application pure du système physiocratiques.

« Le ton montant de ces proclamations doctrinales contraste sans doute avec l'hésitante pratique dont il a été question tout à l'heure. L'État théoricien a la tâche plus facile que l'État praticien. Mais les mots comptent, notamment pour tout ce qu'ils révèlent ici sur la force de pénétration des grands courants de pensée et sur l'attitude des classes dirigeantes³²⁰. »

Néanmoins, on ne peut nier que l'hégémonie de ce nouveau discours, voire de cette nouvelle langue, pour reprendre la très juste remarque de Galiani, qui se propage de manière contagieuse à toutes les élites marquera de façon indélébile les politiques publiques et le sens des mutations imposées de manière volontariste à l'ordre social :

« La victoire idéologique du bon prix a ses conséquences politiques, juridiques. Les lois sont modifiées. Non sans prudence, non sans hésitations, ni reculs, sous la pression des circonstances. Une pratique d'empirisme contraste ainsi avec les tranchantes proclamations de doctrine. Mais dans la mesure où il y a changement, c'est le libéralisme qui progresse. Et surtout, le ralliement public de l'État aux thèses du libéralisme économique, le fait qu'il accepte dans des occasions solennelles de parler son langage constitue bien un symptôme historique capital³²¹. »

Ce cadre théorique éclairera la thèse de Rousseau d'un jour nouveau puisque, si on l'interprète comme une critique et une alternative de ce nouveau panorama anthropologique et économique, il est évident que sa thèse acquiert une profondeur nouvelle. Rousseau n'est pas délié des transformations sociales, économiques, juridiques et politiques de son temps. C'est ce que nous

³¹⁹ Mably, *op. cit.*, p.269.

³²⁰ Braudel et Labrousse (dir.), *op. cit.*, p.383.

³²¹ *Ibid.*, p.380.

a montré sa réaction à la réception des livres de Lemercier de la Rivière et de Mirabeau en 1767³²². Il semble donc qu'il ait été attentif et sensible aux métamorphoses dont il était le témoin même s'il n'en a pas forcément toujours été un théoricien lucide. Les thèses de Rousseau sur la propriété apparaissent comme un contrepoint éclairant et riche face au système qui s'élaborait à son époque. Ce contrepoint et une alternative théorique, nous le verrons, se construit par référence à l'antique, par référence aux valeurs politiques (liberté, égalité, souveraineté du peuple) plus qu'aux valeurs économiques (intérêt, utilité, échange), par une critique interne assez sévère de la pensée des Lumières et de son optimisme anthropologique.

Au-delà de cela, le mouvement physiocratique participe bien de l'émergence de la notion contemporaine de propriété étroitement liée avec celle de la société civile. Les physiocrates conservent l'idéal d'un pouvoir politique surplombant capable de régir tous les aspects de la vie économique. En apparence, ils s'opposent donc à l'idée de société civile définie comme l'indépendance des individus à l'égard du politique et d'une auto-organisation des échanges. Pourtant l'affirmation du droit de propriété comme capacité d'éviter les interférences arbitraires (les gênes) d'où résulte une théorie de la circulation des biens comme « laissez-faire, laissez-passer » établit les conditions de l'émergence de formes sociales non maîtrisées politiquement. Cette émergence, nous le voyons, est très liée à l'affirmation presque excessive du caractère absolument fondateur de la propriété comme propriété personnelle (ou propriété de soi), propriété mobilière et immobilière qui constitue l'élément normatif fondateur de la société civile. Ainsi, le contexte éclaire d'une lumière crue la transformation profonde dont Rousseau est le témoin critique.

.....

³²² Lettres à Mirabeau du 25 mars 1767, du 19 juin 1767 et du 26 juillet 1767, dans Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, p.161 à 170.

CHAPITRE 2 : Propriété : l'autonomisation contestée d'un concept.

Si la question de la propriété et de la manière dont elle a façonné l'individualisme normatif sont importantes, c'est précisément parce que la propriété n'est pas seulement, comme on pourrait le laisser accroire, une réalité froide simplement économique, relevant, à tout le moins, des conditions de la production et de la circulation des marchandises. La propriété, en effet, a également à voir avec la manière dont l'homme se conçoit et se rapporte au monde. Toute théorie de la propriété enveloppe donc et présuppose une anthropologie.

De manière plus fondamentale, la question qui se pose lorsque l'on s'interroge sur la manière dont la propriété plonge ses racines dans l'anthropologie, est celle de son rapport à la vertu ou au vice, à l'ordre ou au désordre moral, à la satisfaction des besoins et à la vie politique. Ces grandes pistes de réflexion nous conduiront à montrer comment la propriété a été, de plus en plus définie, comme instrument de moralisation et de progression de l'humanité. Après avoir été assujettie à des exigences collectives ou civiques supérieures, elle finit par trouver en elle-même sa propre justification. Cela nous aidera donc à comprendre comment la propriété est devenue, de proche en proche, l'élément fondamental sur la base duquel l'ordre moral et politique a pu être construit. Il s'est alors agi de limiter le pouvoir politique pour libérer et garantir la propriété individuelle de tout empiètement et favoriser son autonomisation. Au contraire, les penseurs qui ont refusé de voir dans la propriété une source univoque et simple de moralisation et de progrès, ont eu tendance à promouvoir une conception plus complexe du rapport de la propriété aux grandes réalités humaines et ont davantage compté sur la loi comme fondement dernier de la justice, la propriété individuelle s'articulant aux exigences de la vie collective dans la législation.

Dans ce cadre, il nous semble important et fécond d'opposer une pensée du politique façonnée par le paradigme de la propriété et une pensée du politique qui refuse ce point de vue et défend plutôt une subordination de la propriété à la loi. Cette dernière perspective est fondée sur celui de la donation de soi et de la subordination de l'usage des biens à la loi politique. Ces deux formes de pensée politique, dont l'une peut être rattachée au paradigme macphersonien de l'« individualisme possessif » comme base de la pensée juridico-politique et l'autre, à celui de l'aliénation totale (donation de soi au souverain politique), s'opposent en tout point et contribuent à établir deux conceptions du rapport entre la loi et les droits.

II.1. La propriété entre vice et vertu. Des dispositions morales et de la propriété.

L'idée selon laquelle la propriété pourrait être liée aux tendances morales des individus a été singulièrement oubliée sans doute parce qu'elle a été, depuis longtemps, enveloppée dans un discours juridique et économique prétendument neutre. C'est une idée qui, par exemple, a été dégagée, en partie à juste titre, par Pocock³²³. Il y aurait d'un côté un langage fondé sur les droits et d'autre part, hétérogène au premier, un langage, dit républicain, fondé sur la vertu. Or, l'émergence du droit de propriété doit bien être associée au langage des droits et au développement de la société commerciale. C'est la raison pour laquelle il peut sembler hors de propos d'associer le droit de propriété aux questions d'ordre moral.

Pourtant Pocock fait remarquer lui-même l'existence d'une thématique moyenne qui est celle de l'« humanisme commercial » à la fin du XVIIe siècle début du XVIIIe siècle partagée entre les droits et la vertu³²⁴. Cet « humanisme commercial » tend à articuler la langue de la vertu avec la promotion de la société commerçante. Au-delà de cela, la thématique ressurgit assez souvent lorsqu'il s'agit, par exemple, de ne prêter de capacité civique qu'aux propriétaires, dans le cadre du suffrage censitaire par exemple³²⁵. Cela nous montre à quel point le langage de la vertu et celui des droits ne sont pas si hétérogènes mais, au contraire, que la morale civique a souvent servi de mode de légitimation du droit. C'est vrai notamment pour le droit de propriété. Il est particulièrement frappant de remarquer que le paradigme du « doux commerce » initié par Montesquieu, articule habilement les considérations morales avec les considérations juridiques et économiques : le commerce adoucit les mœurs et réduit les préjugés tout en développant, dans l'individu, un esprit de

³²³ « Socialement, d'abord, politiquement, ensuite, le droit civil et le droit commun définissent les individus comme des propriétaires, en leur conférant des droits sur des objets, en leur accordant la possession de ces objets, enfin en leur donnant des droits de possession sur eux-mêmes [...] Cette entreprise pouvait être menée à bien selon les exigences du paradigme juridique et ne nécessitait pas de fréquentes allusions au vocabulaire de la vertu républicaine [...] Ecrire l'histoire de la pensée politique en termes de droit, ce qui équivaut largement à faire l'histoire du libéralisme, est, comme nous venons de le voir, imposé au chercheur de manière paradigmatique. Par ailleurs, affirmer, comme nous le faisons ici, que les langages du droit et de la vertu ne sont pas interchangeables fait apparaître la vertu comme une anomalie dans un champ défini par le droit. », J.G.A. Pocock, *Vertu, commerce et histoire*, trad. Hélène Aji, Paris, PUF, 1998, p.66-68.

³²⁴ Bertrand Binoche rappelle les deux sens du terme « économie politique » au XVIIIe siècle, suivant, en cela, Pocock : « l'un qui s'applique à la science des richesses, alors en voie de constitution, l'autre, plus normatif, qui désigne l'humanisme commercial capable de prendre le relais de l'humanisme civique. », Bertrand Binoche, *Les équivoques de la civilisation*, Paris, Champ Vallon, 2005, p.87 ; Il reprend l'analyse suivante de Pocock : « Il est bien connu que le terme d'économie politique peut être employé de diverses manières spécifiques, s'agissant de la fin du XVIIIe siècle. On peut l'utiliser, comme c'est souvent le cas, pour désigner la science naissante de la « richesse des nations », soit la politique de gestion des revenus publics. [...] Mais il était, et il est toujours possible, de désigner par ce terme une entreprise plus complexe et plus idéologique visant à établir les conditions de vie morales, politiques, culturelles et économiques des sociétés commerciales en pleine croissance : cet humanisme commercial, comme on pourrait l'appeler, relevait le défi lancé par l'humanisme civique, ou encore le républicanisme classique, à la qualité de vie dans de telles sociétés. », J.G.A. Pocock, *op. cit.*, Paris, PUF, 1998, p.242-243.

³²⁵ C'est d'ailleurs une des raisons qui a poussé le législateur à intégrer le suffrage censitaire à la Constitution de 1791, notamment à l'initiative de Siéyès. L'idée que les possédants sont les seuls compétents et responsables trouvera également à se développer, de manière complémentaire, sous la forme de la crainte des classes laborieuses. voir Louis Chevalier, *Classes laborieuses : classes dangereuses*, à Paris durant la première moitié du XIXe siècle, Paris, Hachette, 1984

justice stricte, de propriété, d'honnêteté et de règle. Le paradigme du « doux commerce » est l'illustration même de l'articulation voire la subordination de la langue du droit à des considérations sur les vertus³²⁶. Cette réflexion est ancienne et ne saurait être rapportée au seul XVIIIe siècle. On peut s'interroger sur le sens idéologique que peut avoir la réduction de la question de la propriété à un problème d'ordres juridique et économique plutôt qu'à des considérations d'ordres politique et moral. Le glissement du thème de la propriété du côté de l'économique et du juridique plutôt que du côté du politique et du moral est une occultation non anodine d'angles de réflexion décisifs. Ce mouvement s'accompagne d'une autonomisation du droit de propriété à l'égard des autres sphères du droit et de considérations juridiques supérieures. Elle gagne, au fur et à mesure de l'histoire, en absoluté.

L'une des premières manières de considérer la propriété consistent à étudier son rapport aux dispositions des individus. La propriété favorise-t-elle les vices ou les vertus ? La propriété provient-elle de dispositions acquises ou innées de l'individu ? Il s'agit d'une série de question qui plongent les racines de l'interrogation sur la propriété dans l'anthropologie. Le sens de ces questions doit être développé afin de mieux saisir la signification que peut revêtir l'émergence de la notion contemporaine de propriété dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle.

La manière dont il est donné de penser la propriété se subdivise en deux catégories principales : la première est celle des dispositions individuelles ; la deuxième est celle du rapport du droit de propriété à des impératifs individuels ou collectifs. Ces deux volets de la réflexion montrent que l'évolution historique des idées s'achemine vers une autonomisation du droit de propriété.

Dans un premier temps, le désir d'appropriation est considéré comme l'expression des dispositions vicieuses. Puis, l'évidence va basculer au profit de l'articulation de plus en plus marquée entre la propriété et la vertu. Si la propriété est gage de vertu, il n'y a donc plus à l'assujettir à des règles juridiques supérieures, elle gagne donc une forme d'autonomie morale et juridique. Il n'en reste pas moins qu'il serait trompeur de voir cette évolution comme historiquement linéaire dans la mesure où Aristote, contre Platon, tendait déjà à privilégier le caractère vertueux de l'appropriation. Au Moyen Age, la propriété est surtout articulée au vice et, à partir de la fin du XVIIe siècle, à la vertu. En somme, il y a des oscillations entre la primauté accordée au traitement aristotélicien ou au traitement platonicien.

Quand on s'interroge sur le rapport du droit de propriété à des impératifs individuels ou collectifs, on observe également un déplacement important qui consiste à rapporter de plus en plus la propriété à l'individu isolé et de moins en moins au collectif. Le point de rupture que nous nous

³²⁶ Nous avons déjà évoqué ce point en référence à la thématique de l'humanisme commercial chez Pocock ; voir note 348. Voir Bertrand Binoche, *op. cit.*, p.88 et suivantes pour un éclairage complémentaire dans le chapitre intitulé le « doux commerce » et ses mécanismes.

donnerons est le moment occamien. *Le Court traité du pouvoir tyrannique* de Guillaume d'Occam rapporte entièrement la justification du droit de propriété à l'individu et reconstruit les fondations du pouvoir politique sur lui. On passe donc d'une conception objectiviste du droit à une conception subjectiviste du droit, comme Michel Villey l'avait bien repéré³²⁷.

Ce faisant, c'est une recomposition de la théorie politique par une réélaboration du sens, de la fonction et du statut même du droit de propriété à laquelle on assiste.

II.1.a Platon-Aristote : le droit de propriété non comme disposition de l'individu mais comme moyen de développer certains types de dispositions.

Les considérations de Platon et d'Aristote partagent deux points de vue fondamentaux : (a) elles argumentent sur la base de prémisses collectives (c'est-à-dire politiques) et ne tiennent pas pour acquis tel ou tel droit individuel ; (b) elles utilisent un argumentaire juridico-politique réaliste, c'est-à-dire que le bien ou le mal, le juste ou l'injuste apparaissent comme des caractéristiques réelles des dispositifs juridico-politiques et des actions des agents, et ne sont pas des objets de spéculation ou bien des convictions subjectives projetées sur le monde extérieur. Ils argumentent toujours le bien ou le mal, le juste ou l'injuste en fonction des attendus en termes d'harmonie des intérêts, de conséquences nuisibles à la cité, jamais en termes de conscience morale, de sentiment moraux, de raison pratique, de droits individuels, etc... Le juste et l'injuste sont des réalités objectivées dans les structures réelles des cités, elles-mêmes insérées dans un ordre du monde qu'elles ne sauraient déroger³²⁸. Nulle place n'est donc faite au sentiment d'humanité ou aux droits individuels dans ces théories que l'on caractérisera de réalistes pour cela. De ce fait, la réflexion qu'ils proposent sur la question de la propriété – qu'ils la promeuvent ou la bannissent – ne saurait être assimilée à une forme individualiste de justification.

La thèse antique entre dispositions individuelles et possession envisage le *type* de disposition que la possession des choses est à même de développer chez les individus. Autrement dit, la

³²⁷ Villey, *op. cit.*, p.240 : « Il existe un autre thème fondamental des systèmes juridiques modernes, plus fondamental encore que le positivisme juridique : c'est celui du droit subjectif. L'idée du droit subjectif procède, à mon sens, elle aussi du nominalisme, et s'explique avec Occam. » ; p.244 : « Le propre du langage juridique classique est de viser un monde de choses de biens extérieurs, parce que c'est seulement dans les choses et le partage fait dans les choses que se manifeste le rapport juridique entre les personnes. La science du droit a les yeux tournés vers les choses et c'est en quoi l'authentique langage juridique est essentiellement *objectif*.

Autre est le langage de l'individualisme. Au lieu de viser l'ordre du groupe, il est centré sur le sujet en particulier. Il tend à concevoir et à exprimer les « qualités » ou les « facultés » d'un sujet, les forces que son être irradie : des pouvoirs, mais au sens principal du mot, entendu comme capacité de la personne, inhérente au sujet au sens subjectif. Conséquence : on conçoit ce pouvoir au départ comme illimité. Ce n'est que dans un second temps, lorsqu'il faudra tenir compte des pouvoirs concurrents des autres, qu'on en viendra à lui assigner des frontières. Initialement il n'est pas une part définie. »

³²⁸ Voir Michel Villey, *op. cit.*, p.244 : « Le propre du langage juridique classique est de viser un monde de choses, de biens extérieurs, parce que c'est seulement dans les choses et le partage fait dans les choses que se manifeste le rapport juridique entre les personnes. La science du droit a les yeux tournés vers les choses et c'est en quoi l'authentique langage juridique est essentiellement *objectif*. »

question est : « qu'est-ce que cela fait aux individus d'être propriétaires ? ». L'arrière-plan de cette réflexion est l'existence d'une forme de subordination de l'individu à des logiques sinon collectives (le bien commun, la justice), au moins impersonnelles (la vertu). Ainsi, la garantie et l'expansion de la propriété individuelle n'est pas considérée comme une fin en soi mais à tout le moins comme un moyen pour réaliser une fin plus grande. Ce type de thèse ne se comprend donc qu'à partir du moment où l'homme est saisi comme animal social dont le bien est subordonné à des logiques non strictement individuelles : la possession est aussi pensée non dans sa capacité à développer le bien-être individuel et à ce titre comme liée à des dispositions égoïstes de l'individu mais dans sa capacité à développer la vertu ou à favoriser l'intérêt collectif.

De ce point de vue, la possession n'est pas considérée comme un état axiologiquement neutre du rapport des individus aux choses : au contraire, la querelle entre Platon et Aristote sur la question nous montre à quel point elle peut avoir une fonction pour développer ou non la vertu et que son existence n'est pas indifférente du point de vue des questions morales. Le cadre général de la querelle entre les deux philosophes est celui de l'unité de la cité : la propriété est envisagée, dans ce cadre, comme un moyen pour développer, dans les individus, des dispositions favorables à cette unité.

- ***Platon : collectivisme des biens pour le bien de la collectivité.***

L'idée de Platon, dans ce cadre, consiste à penser une forme de participation des individus au tout de la cité par la communauté des biens : si le plus grand mal est la division de la cité, inversement, le plus grand bien est son unité. Or, comment unifier les intérêts individuels sinon en réunissant leurs propriétés³²⁹ ? Ainsi, Platon, évoquant les gardiens de la cité, considère que si tout le monde peut dire en même temps d'une même chose : « ceci est à moi », alors c'est un critère d'unité sociale³³⁰.

Corrélativement, promouvoir la possession collective, c'est promouvoir l'intérêt commun. Pour Platon, en effet, le dissensus des hommes ne vient pas, en soi, de la séparation des propriétés mais de la séparation des sources de bonheur et de malheur, de joie et de peine que la séparation des propriétés implique. En effet, pour chacun, avoir un lopin signifie associer son bonheur à une portion des biens distincte des autres lopins qui sont liés au bonheur des autres. Ainsi, la division des propriétés c'est la division des sources de bonheur et donc la dissolution des conditions de possibilité de l'intérêt commun. Au contraire, la communauté des biens fait que tous associent leur bonheur aux mêmes choses ce qui favorise l'intérêt commun :

³²⁹ Platon, *République* V, 462a. Nous utiliserons la traduction de Georges Leroux. Platon, *La République*, Paris, GF, 2002.

³³⁰ *Ibid.*, 462c.

« C'est [...] l'expression individuelle des sentiments [...] qui divise, lorsque les uns souffrent et les autres trouvent motif à se réjouir des mêmes événements qui affectent la cité et ceux qui en sont les citoyens? [...] Est-ce que justement cela ne provient pas en même temps des expressions comme « c'est à moi » et « ce n'est pas à moi »? Et de la même manière pour « cela appartient à quelqu'un d'autre³³¹. »

Si la source du plaisir des uns n'est pas la source du plaisir des autres, pire, si le plaisir des uns se fait au détriment de celui des autres (si le fait, pour l'un, de s'enrichir est la conséquence, pour un autre, de faire faillite...), alors il est évident qu'il ne peut y avoir d'intérêt commun, d'harmonie des citoyens et d'unité sociale. Or qu'est-ce qu'une société sans un lien substantiel ? Platon pense précisément remédier à la divergence des intérêts en réunissant les propriétés et en faisant que tous aient en même temps les mêmes sources de joie et de peine.

Que tous fassent leur les mêmes choses montre qu'ils ont tous intérêt aux mêmes choses. Platon, en effet, affirme que le fait que tout le monde se sente concerné par les mêmes choses, les estimant siennes, est garant du fait qu'ils éprouvent peine et plaisir en même temps. Il s'agit donc, par la collectivisation des possessions, de parvenir à une harmonisation affective des citoyens :

« De quelque cité que ce soit donc, si la majorité pour le même sujet et dans la même mesure dit d'une chose « c'est la mienne » et « ce n'est pas à moi », on dira de cette cité qu'elle est la mieux administrée³³². »

Au contraire, la parcellisation des possessions conduirait à favoriser la divergence des intérêts puisque les uns et les autres ne prendraient pas souci aux mêmes choses, n'auraient pas pour objet de plaisir ou de peine les mêmes choses et, ce faisant, vivraient les uns à côté des autres mais pas ensemble. De ce fait, il faut bien comprendre que Platon parle de possession en un sens très général, au sens où l'on peut s'approprier des choses immatérielles. Si Platon considère cette question de la communauté des biens lorsqu'il est question de la communauté des femmes, des enfants et des biens des gardiens, il est possible de considérer que cette appropriation n'exclut pas le fait que, par exemple, les lopins soient distribués mais chacun doit en même temps considérer qu'un lopin cultivé par un autre est le sien (en tant qu'il appartient d'abord à la cité) et que la manière dont il le cultive est aussi son affaire (pour la classe des agriculteurs). Inversement, celui qui cultive le lopin doit le cultiver comme le bien de la communauté et non comme le moyen de faire son bien au détriment des autres ou en concurrence avec les autres.

À ce titre, il est pensable qu'il y ait distribution des lopins de telle sorte que ces biens ne soient pas articulés à l'intérêt particulier des individus mais restent fortement arrimés à leur destination socio-politique qui est de servir au bien commun. Ainsi, il est possible de penser une

³³¹ *Ibid.*, 462 b-c.

³³² *Ibid.*, 462c.

distribution individuelle qui ne contredise pas une forme de collectivisme des biens par la médiation du concept de destination sociale qui indique qu'*in fine* les lopins et leur exploitation sont articulés au bien commun, que la volonté individuelle n'est pas maîtresse, en dernière instance, de ce que c'est que posséder et du type d'usage qu'elle peut faire de ses possessions, mais que ses possessions ne lui échoient qu'à partir du moment où elle en respecte la destination sociale.

C'est tout le sens de l'analogie organique du doigt coupé utilisée par Platon : c'est une souffrance pour tout le corps qu'un doigt soit coupé et inversement, car il n'y a pas de partie du corps qui ne s'approprie pas non seulement le corps tout entier mais chaque autre partie en se disant (si par hypothèse on lui donnait une conscience) : « c'est mon corps, c'est mon cœur »... En sorte que chaque partie ne cherche son propre bien que pour collaborer au bien du corps tout entier dont elle a besoin, et que toute appropriation de nourriture ou de force n'ait de sens que par rapport à la destination organique de son être. Aussi peut-il y avoir à la fois captation par un organe ou une partie d'organe de force, d'alimentation... sans que pour autant cela ne contrevienne au caractère collectif de cette force ou alimentation puisque son usage reste articulé au bien du corps tout entier :

« De la même manière, s'il arrive que l'un de nous se blesse au doigt, alors que tout l'organisme qui attache ensemble le corps et l'âme dans un système unique, placé sous l'autorité du principe directeur, éprouve en lui-même la blessure, et il souffre tout entier en même temps que la partie qui a mal³³³. »

Ainsi, Platon pense-t-il qu'il doit en aller de même pour la cité vis-à-vis de ses membres et des membres les uns vis-à-vis des autres :

« Lorsqu'un citoyen éprouvera quoique ce soit de bien ou de mal, une telle cité se trouvera tout à fait en position d'affirmer que l'élément qui est affecté lui appartient et elle se réjouira ou souffrira avec lui³³⁴. »

Il estime que ce type de disposition à la vie commune, à l'identification de l'intérêt individuel à l'intérêt collectif est rendu possible par la collectivisation des biens :

« Ce que nos citoyens posséderont le plus en commun, c'est cela même qu'ils désigneront comme « ce qui est à moi »? Et c'est bien en possédant en commun cela qu'ils auront une parfaite communauté de peine et de plaisir³³⁵? »

In fine, on voit clairement comment la manière dont sont gérés les biens n'est pas axiologiquement neutre mais permet, au contraire, de favoriser ou non le développement, chez les

³³³ *Ibid.*, 462c-d.

³³⁴ *Ibid.*, 462d-e.

³³⁵ *Ibid.*, 464a.

individus de différentes dispositions à la vie sociale. Mieux, la communauté des biens permet d'effacer les motifs de brouille et de querelle entre les citoyens. Les motifs de brouille étant toujours liés à ce que chacun considère comme sien vis-à-vis d'un autre qui l'aurait lésé, supprimer le mien et le tien revient donc à supprimer les causes de querelles et à pacifier la cité :

« Les procès et les plaintes des uns contre les autres ne disparaîtront-ils pas pour ainsi dire d'eux-mêmes, du fait qu'on ne possèdera rien de privé, exception faite de son corps, tout le reste étant commun? D'où justement il résultera, n'est-ce pas, qu'ils seront eux exempts de discorde, de toutes ces discordes dans lesquelles les hommes trouvent motif à dissension du fait de la possession de richesses, d'enfants et de parents³³⁶? »

La thèse platonicienne développe très évidemment une théorie de la communauté des biens fondée sur la nécessité de développer dans des individus particuliers, les gardiens notamment, des dispositions favorables à la vie civique.

- ***Réplique aristotélicienne : un droit de propriété individuel fondé sur des considérations collectives, sur la vertu et l'ordre de la cité.***

Aristote critique la thèse platonicienne : il se demande en reprenant le questionnement de Platon que signifie « tous », dans « tous disent ceci est à moi ». Mais s'il défend la propriété des biens, ce n'est pas non plus sur des considérations d'ordre individuel mais toujours à partir de considérations civiques et collectives relatives aux conditions de la vertu.

Il s'en prend au caractère équivoque des termes de Platon. Si c'est « tous » *en un sens collectif* alors autant dire que personne en particulier ne fait véritablement siennes les choses. Au contraire, attribuer les choses à une entité collective, c'est s'exposer à ce que chacun en particulier les délaisse : ce qui est très loin d'être dans l'intérêt de la cité, cela n'est donc absolument pas un critère civique. Si « tous » est pris *au sens distributif*, cela signifie que chacun s'attribue individuellement les biens et donc prend soin des biens de tous comme les siens.

Mais, une telle interprétation, pour être belle, n'est pas réalisable car elle suppose que tous les individus soient déjà « au diapason » les uns des autres. Aristote conteste ainsi que la possession collective puisse fonder une disposition vertueuse des individus et les pousser à vivre civilement, c'est-à-dire en ajustant leur intérêt à l'intérêt de la cité. Il estime, à l'inverse, que la possession collective présuppose l'existence d'un tel intérêt collectif et ne peut en rien servir de condition à son émergence. Aristote estime, au contraire, que la pacification des intérêts passe par leur séparation :

« Il faut que la propriété soit dans un certain sens commune, mais que, d'une façon générale, elle reste privée. Ainsi, les intérêts demeureront séparés et ne donneront pas lieu à des

³³⁶ *Ibid.*, 464d.

querelles³³⁷. »

L'idée d'Aristote est que le caractère particulier des intérêts est irréductible et que, ce faisant, il est beaucoup plus naturel d'attribuer à chacun le sien puis d'attendre de la vertu individuelle que chacun fasse usage de ses biens suivant l'intérêt commun. Cela représente un double avantage pour la paix civile et pour l'intérêt couplé des individus et de la cité :

« Cela permettra de constants progrès, parce que chacun s'appliquera à sa tâche propre. Et la vertu règlera l'usage des biens selon l'adage : « Entre amis, tout est commun »³³⁸. »

Revenons un moment sur les deux positions qui sous-tendent la thèse d'Aristote : (a) d'abord le mauvais usage que les individus font des choses n'est pas lié à la propriété privée mais au fait qu'ils soient vicieux

« Aucun de ces maux n'a pour cause l'absence de communauté, mais bien la perversité des hommes, puisque nous voyons que ceux qui ont des biens communs et qui les exploitent ensemble ont entre eux des conflits beaucoup plus nombreux que ceux dont les intérêts sont distincts³³⁹. »

(b) d'autre part la possession individuelle établit les conditions nécessaires au développement de dispositions vertueuses comme la libéralité, la générosité, la magnificence : « la libéralité ne peut s'exercer que dans l'emploi des biens que l'on possède³⁴⁰ ».

Sur ce point Aristote est très clair. Il est plus juste et plus avantageux de renforcer les dispositions individuelles à l'acquisition exclusive plutôt qu'à la collectivisation, à condition que cette appropriation individuelle et exclusive soit prise comme le moyen de développer des dispositions vertueuses à la générosité et au partage des bénéfices :

« On voit donc qu'il est préférable que la propriété soit privée et que l'usage en soi commun. Amener les citoyens à cet état d'esprit est spécialement l'affaire du législateur³⁴¹. »

Les dispositions morales favorisées par la possession privée peuvent se déployer sur trois niveaux :

(i) Au niveau individuel, avoir une chose à soi est la condition du fait que l'on en prenne soin d'une part et que d'autre part, on en tire du bonheur. La possession individuelle est donc la

³³⁷ Aristote, *Politique*, 1263a. Nous prenons, en référence, la traduction de Pierre Louis chez Hermann. Aristote, *La politique*, trad. P. Louis, Paris, Hermann, 1996.

³³⁸ *Ibid.*, 1263a.

³³⁹ *Ibid.*, 1263b.

³⁴⁰ *Ibid.*, 1263b.

³⁴¹ *Ibid.*, 1263a.

condition de l'émergence des dispositions conduisant à être soigné, affairé, non négligeant, ni fainéant. À l'inverse, ce qui est commun est délaissé :

« C'est qu'on prend d'ordinaire très peu de soin de ce qui est commun au très grand nombre. Chacun se soucie avant tout de ce qui lui appartient en propre, mais beaucoup moins des biens de la communauté, sauf quand son intérêt personnel est en jeu³⁴². »

(ii) La magnificence et la générosité envers ses amis présupposent l'appartenance individuelle des biens distribués avec libéralité : la possession individuelle apparaît ici comme la condition de l'émergence de certaines vertus altruistes (comment être libéral, en effet, si l'on ne possède rien ?). la possession privée des biens est pensée comme la condition de l'exercice et du développement de certaines dispositions morales qui, sans elles, risqueraient de ne pouvoir s'actualiser :

« Il est très agréable d'obliger et de secourir des amis, des hôtes ou des compagnons : c'est la propriété individuelle qui procure une telle satisfaction. Or on ne peut l'éprouver quand l'unification de la cité poussée à l'excès. Celle-ci, évidemment, enlève encore à deux autres vertus l'occasion de s'exercer, d'abord à la réserve à l'égard des femmes [...] et, d'autre part, à la libéralité dans l'usage de ses biens. Sans la propriété, on ne pourra jamais se montrer libéral ni accomplir aucun acte de générosité, car la libéralité ne peut s'exercer que dans l'emploi des biens que l'on possède³⁴³. »

Enfin, la communauté des biens est de tous les désordres et injustices sociales. Lorsque Aristote envisage trois manières de penser la communauté des biens (a) soit à travers la possession privée des terrains et la mise en commun des profits, (b) ou bien la communauté des terrains et des profits, (c) ou encore, la communauté des terrains et la distribution des profits, il considère qu'il est alors possible qu'il y ait des distorsions entre le travail que chacun croit avoir fourni et les profits qu'il en tire :

« Si le profit et le travail ne sont pas répartis également, il est fatal que s'élèvent contre ceux qui profitent et reçoivent beaucoup, tout en se fatiguant peu, des récriminations de la part des gens qui reçoivent moins et travaillent davantage³⁴⁴. »

Ce sont, typiquement, les problèmes d'équité posés par la communauté des biens. Elle est injuste et favorise donc les désaccords. Ainsi, la communauté des biens ne signifie pas la

³⁴² *Ibid.*, 1261b.

³⁴³ *Ibid.*, 1263b.

³⁴⁴ *Ibid.*, 1263a. Aristote continue son propos par les exemples suivants : « En règle générale, dans les relations humaines, la vie commune et le partage de tout sont difficiles, en particulier dans ce domaine. On le voit dans les communautés qui se forment entre compagnons de voyage : il suffit, la plupart du temps, de petites difficultés courante pour qu'ils s'affrontent les uns aux autres. Et parmi nos domestiques, nous nous heurtons surtout à ceux que nous employons constamment pour les besognes quotidiennes », *ibid.*, 1263a.

communauté des intérêts, au contraire : là où il n'y a pas de bornes claires, occasion est faite à tous les litiges possibles sur ce à quoi chacun croit pouvoir prétendre. Inversement, la possession individuelle établit les conditions du développement des dispositions à une vie sociale (par l'exercice des vertus qu'elle rend possible) ordonnée, juste et pacifique (par la séparation et l'ordonnancement des intérêts qu'elle opère en bornant le champ de leur exercice à ce qui est à eux) : « ainsi les intérêts demeureront séparés et ne donneront pas lieu à des querelles³⁴⁵ ». De ce point de vue, en ce qui concerne la cité elle-même, la distribution du sien de chacun apparaît comme un avantage certain par rapport au communisme des biens.

Aristote considère ainsi les ressorts psychologiques, moraux et politiques qui s'articulent à la propriété privée et permettent de la penser comme un bien et comme la condition privilégiée du développement de certaines dispositions favorables au bonheur, à la vertu et à la justice. La propriété toute individuelle qu'elle soit continue donc d'être articulée chez Aristote comme chez Platon à des considérations téléologiques d'une part (la propriété est un instrument moral plus qu'une fin en soi ou un devoir absolu) et à des considérations civiques d'autre part (ce qui justifie la propriété des biens est qu'elle façonne positivement les dispositions morales du citoyen, du moins plus positivement que la communauté des biens).

II.1.b Saint Thomas : la propriété entre vice et loi naturelle.

La conception thomiste se fonde, bien sûr, sur l'aristotélisme mais un aristotélisme croisé avec un arrière-plan chrétien et sa mythologie propre. Un des thèmes importants de la réflexion anthropologique des théologiens consiste à penser la mutation entre deux états de l'homme : un état *prélapsaire* et un état *postlapsaire*. D'un état à l'autre, l'homme aurait changé ses dispositions passant de dispositions le conduisant à une vie harmonieuse à d'autres le conduisant, au contraire, au développement de tous les vices. Cela permet, en un sens, de régler la querelle entre Aristote et Platon : *pour l'homme bon, avant le péché, rien ne vaut que la communauté des biens, pour l'homme déchu et plein de vice, après le péché, la propriété sert de garde-fou.*

La véritable rupture de Saint Thomas à l'égard d'Aristote porte essentiellement sur le fait qu'il ouvre un deuxième front théorique : il y a, d'un côté, les vices dont tient le désir d'appropriation et – c'est le deuxième front – la loi qui vient, dans un second temps, assujettir ces désirs vicieux à la règle du bien commun. Cela revient, en un sens un peu anachronique, à séparer la nature passionnée et vicieuse de l'homme, du devoir-être légal qui s'impose à lui pour le corriger. Cette opposition entre la nature vicieuse de l'homme après la chute et la justice à laquelle il faut l'assujettir, conduit à une bipartition essentielle entre possession/appropriation d'un côté et propriété de l'autre. Le fait d'avoir quelque chose, de désirer conserver quelque chose n'emporte

³⁴⁵ *Ibid.*, 1263a.

pas le principe de la propriété. Au contraire, la pensée de la propriété ne doit pas aller des individus aux choses, mais de la société tout entière aux individus afin de réglementer leur rapport aux choses et de favoriser le développement des dispositions à la justice.

- ***Que le péché rend nécessaire l'institution du droit de propriété par la loi humaine.***

Une des thèses centrales de la tradition médiévale concernant la propriété montre que le rapport de l'homme aux choses s'est transformé. Cette mutation est la conséquence de l'apparition des vices, de désirs déréglés et excessifs après la chute. Il ne s'agit pas seulement de dire que les désirs qui fondent la propriété sont quantitativement différents des désirs naturels au sens où, après la chute, ils deviendraient excessif, mais que ce sont de nouveaux désirs qui font surgir de nouvelles propensions. Parmi elles, il y a la propension à acquérir les choses de manière exclusive qui n'existait pas pour l'homme à l'état d'innocence qui n'en avait tout bonnement par l'idée :

« Or, dans le premier état, il n'y avait ni présence ni menace d'aucun mal, et il ne manquait aucun des biens dont une volonté bonne aurait désiré pour lors la possession, comme l'écrit S. Augustin ; par suite aucune des passions qui regardent le mal n'était en Adam, comme la crainte, la douleur, etc. ; pareillement étaient absentes les passions qui regardent un bien non possédé et qu'il faudrait posséder à tel moment, par exemple une cupidité brûlante³⁴⁶. »

Ainsi, la tradition médiévale se construit autour d'une double thèse concernant la propriété. La première partie de la thèse consiste à dire que la disposition de l'homme à s'approprier les choses s'ensuit de la chute et de l'apparition du vice, de l'envie et des désirs concupiscibles. L'autre partie est que l'état d'innocence est un état sans défaut dans lequel les hommes n'avaient aucun vice, aucun besoin excessif, ne dépendant que d'eux-mêmes et dans lequel la nature avait su pourvoir à tout par l'abondance de ses produits (les fruits des arbres du Paradis) et que, de ce fait, la propriété n'y était pas nécessaire :

« Les hommes dans l'état d'innocence n'avaient pas besoin des animaux pour leurs nécessités corporelles, ni pour se couvrir parce qu'ils étaient nus et n'en éprouvaient pas de honte, étant à l'abri de tout mouvement de convoitise désordonnée ; ni pour s'alimenter, car ils se nourrissaient des arbres du Paradis ; ni pour se déplacer, car ils avaient un corps vigoureux. Ils avaient pourtant besoin des animaux afin de prendre une connaissance expérimentale de leurs natures. Cela est signifié par le fait que Dieu amena à l'homme les animaux, pour qu'il leur assignât des noms, lesquels désignent leurs natures³⁴⁷. »

Dans un premier temps, en effet, les hommes n'ont aucun désir de faire les choses leurs parce qu'ils n'ont pas besoin d'une telle appropriation, que leurs besoins sont très bornés et que la nature est suffisamment généreuse. Ils peuvent donc se contenter d'en user en fonction de leurs besoins

³⁴⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Summa théologie*, *Prima Pars*, *Quaestio* 95, art. 2, rep.

³⁴⁷ *Ibid.*, *Prima pars*, *quaestio* 6, §3

naturels. En ce sens, il n'y a pas, avant la chute, de dispositions à faire les choses siennes, et l'appropriation exclusive n'est absolument pas nécessaire à leur usage.

La mutation du contexte de vie humain entraîne, pourtant, une modification substantielle de la nature humaine après le péché. Cet état de fait, qui favorise le vice, est lié, après la chute, à la diminution drastique des ressources et à l'accroissement du nombre des hommes. Cela force les hommes à l'appropriation exclusive des biens pour se protéger des autres. Ceci fait naître et la propension à l'appropriation et la rivalité générale. Thomas prend donc au sérieux la corrélation entre le contexte de vie et l'existence des vices :

« Par la génération les hommes se multiplient. Mais quand les maîtres se multiplient, il est nécessaire de procéder à une division des possessions pour éviter la confusion du droit de propriété [...] Dans l'état que nous connaissons, la multiplication des maîtres entraîne nécessairement la division des possessions, car la communauté de possession est une occasion de discorde, dit Aristote. Mais dans l'état d'innocence les volontés humaines auraient été si bien ordonnées que les hommes auraient usé en commun, sans danger de discorde, selon les attributions de chacun, des biens soumis à leur maîtrise ; c'est d'ailleurs ce que l'on observe maintenant aussi chez beaucoup de gens de bien³⁴⁸. »

L'usage des choses pour la satisfaction des besoins ne s'accompagnait pas d'un désir d'appropriation exclusive des choses avant le péché. Au contraire, l'apparition des vices fait émerger un nouveau type de rapport des hommes aux choses qui est qualitativement différent du précédent puisqu'il ne s'agit plus seulement d'user des choses (qui ne manquent pas au paradis terrestre) quand on en a besoin, mais à chercher à s'approprier exclusivement des choses devenues rares au détriment des autres.

- ***La propriété n'est pas naturelle.***

Saint Thomas cherche à prouver, dans ce même cadre, que la propriété n'est pas naturellement dictée par la loi divine mais que ce sont les excès des vices qui la rendent très nécessaire³⁴⁹. Selon lui donc, la propriété n'est pas naturelle mais est un ajout de la loi humaine à la loi naturelle. L'homme n'a, pour Thomas, aucun domaine sur les biens extérieurs parce qu'ils sont naturellement communs à tous : chacun peut en faire l'usage qu'il souhaite pour ses besoins mais personne n'a le droit de se les approprier. Le droit d'usage des biens d'abord communs est naturel parce qu'il est la condition même de la conservation de l'existence humaine. Il est donc inenvisageable que l'homme ne s'en serve pas ou même que Dieu ne lui ait pas concédé ce droit. Car, si Dieu est cohérent, s'il a créé l'homme, il n'a pas pu ne pas lui donner le droit d'utiliser ce dont il a besoin pour vivre. Or un

³⁴⁸ *Ibid.*, *prima pars*, Q. 98, art. 1.

³⁴⁹ « Puisque l'homme a été institué maître des animaux, s'il s'était produit une multiplication du genre humain, il s'en serait suivi une division de la propriété. Or ceci est contraire au droit naturel, d'après lequel toutes choses sont communes, selon Isidore. », *idem*.

tel droit d’user n’emporte en aucune manière un droit de faire les choses siennes exclusivement, c’est-à-dire d’en faire des propriétés. On ne peut pas montrer que la propriété des choses est la condition de leur usage. Thomas montre, au contraire, qu’un usage rationnel par tous des biens n’exige pas leur partage et leur distribution en propriétés individuelles :

« Les biens extérieurs peuvent être envisagés sous un double aspect. D’abord quant à leur nature, qui n’est pas soumise au pouvoir de l’homme mais de Dieu seul, à qui tout obéit docilement. Puis quant à leur usage ; sous ce rapport l’homme a un domaine naturel sur ces biens extérieurs, car par la raison et la volonté il peut s’en servir pour son utilité, comme étant faits pour lui³⁵⁰. »

- ***La propriété comme moyen de renforcer la vertu.***

Cela ne signifie pas que Saint Thomas refuse la propriété et glorifie la communauté des biens et le simple droit d’usage. Il ne considère pas même la propriété comme irrationnelle ou contraire à la justice (la justice étant précisément de rendre à chacun ce qui est à lui) car après la multiplication des hommes, il devient nécessaire et raisonnable pour les individus et pour le bien public de distribuer les biens à chacun. Ce que Saint Thomas réprouve est plutôt la tendance des hommes à l’appropriation après le péché, c’est-à-dire les vices qui accompagnent le besoin de s’approprier les choses.

La disposition à l’acquisition doit donc être modérée par la justice et la vertu. La propriété doit être ordonnée au bien commun pour éviter les excès. La propriété n’est pas une réalité normative absolue mais bien une réalité subalterne et relative. Comme telle, l’appropriation n’est pas juste mais elle le devient si elle est soumise à certaines conditions et à une finalité supérieure :

« A la justice il revient d’employer les richesses selon une autre raison, c’est-à-dire selon la raison de dette, en tant que tel bien extérieur est dû à autrui³⁵¹. »

« A proprement parler, la justice établit la mesure à garder dans l’acquisition et la conservation des richesses, selon la raison de dette légale, à savoir que l’homme ne prenne ni ne retienne ce qui appartient à autrui³⁵². »

L’introduction, après la chute, du droit de propriété, compris comme émanation de la justice, est donc favorable à l’ordre civique là où la propension individuelle à l’appropriation lui est exactement défavorable. Le droit de propriété doit donc encadrer la propension à l’appropriation, la maintenir dans un cadre raisonnable et l’éloigner de l’excès. Au contraire, l’avarice³⁵³, c’est-à-dire

³⁵⁰ *Ibid.*, *prima secundae*, *quaestio* 66, art. 1.

³⁵¹ Saint Thomas d’Aquin, *Summa theologiae*, *Secunda secundae* q.117, art.3.

³⁵² *Ibid.*, Q.118, art.3).

³⁵³ L’avarice est bien sûr également opposée à la vertu de libéralité du point de vue du rapport que l’on doit avoir aux

la tendance excessive à l'appropriation, est clairement opposée à la justice qu'elle contredit dans sa prétention à vouloir constamment outrepasser les limites de ce qui est à chacun :

« L'avarice, comme opposée à la justice, n'a pas de vice contraire, parce que l'avarice consiste à posséder plus que l'on ne devrait en justice. Le contraire, c'est de posséder moins, ce qui n'a pas raison de faute, mais de peine. Tandis que l'avarice qui s'oppose à la libéralité a pour vice contraire la prodigalité³⁵⁴. »

Dans la lignée d'Aristote, Saint Thomas voit même la propriété comme un moyen de renforcer certains comportements vertueux ou justes après la chute. La condition de cela est que l'appropriation ne soit pas pensée comme une fin et comme juste en soi mais comme subordonnée à des fins collectives et vertueuses. Elle peut revêtir, par rapport à ces fins, un caractère positif. C'est dans la subordination de la propriété aux impératifs de la vertu qu'elle peut retrouver une mesure salutaire. Ce sont ces fins qui permettent de déterminer les limites de l'exercice du droit de propriété dans la mesure où le droit de propriété doit alors être pensé comme un moyen, autrement dit adapté à la fin qu'il est censé permettre d'atteindre. Ce faisant, Saint Thomas propose des développements très proches de ceux d'Aristote lorsque ce dernier légitime la propriété privée contre le communisme platonicien :

« Deux choses conviennent à l'homme au sujet des biens extérieurs. D'abord le pouvoir de les gérer et d'en disposer ; et *sous ce rapport il lui est permis de posséder des biens en propre*. C'est même nécessaire à la vie humaine, pour trois raisons : 1° Chacun donne à la gestion de ce qui lui appartient en propre des soins plus attentifs qu'il n'en donnerait à un bien commun à tous ou à plusieurs ; parce que chacun évite l'effort et laisse le soin aux autres de pourvoir à l'œuvre commune ; c'est ce qui arrive là où il y a de nombreux serviteurs. 2° Il y a plus d'ordre dans l'administration des biens quand le soin de chaque chose est confié à une personne, tandis que ce serait la confusion si tout le monde s'occupait indistinctement de tout. 3° La paix entre les hommes est mieux garantie si chacun est satisfait de ce qui lui appartient ; aussi voyons-nous de fréquents litiges entre ceux qui possèdent une chose en commun et dans l'indivis.

En dehors du pouvoir à « gérer » et à « disposer » des biens que les hommes ont à l'égard des biens extérieurs, Thomas insiste aussi sur la disposition intérieure qui doit animer le propriétaire.

biens extérieurs. La libéralité est en effet l'expression d'un rapport détaché aux biens mais non pas excessif et ruineux comme peut l'être la prodigalité qui, elle, est le vice opposé de l'avarice. La libéralité, en effet, implique un rapport de détachement tel qu'il permet à l'individu d'user de ses biens suivant les impératifs de la morale et de la générosité, non du point de vue de désirs irrationnels et incontrôlés de possession ou, au contraire, de dépense³⁵³. Elle est un moyen terme entre l'avarice et la prodigalité. La raison de tous les dérèglements de l'homme, de ses excès, est que dans l'état de péché : « 1. « La chair convoite contre l'esprit » par le fait que les passions se rebellent contre la raison, ce qui n'arrivait pas dans l'état d'innocence. 2. Le corps humain dans l'état d'innocence était impassible par rapport aux passions qui détruisent l'équilibre naturel, comme on le dira plus loin. De même l'âme était impassible par rapport aux passions qui entraînent la raison. 3. La vertu morale parfaite ne supprime pas totalement les passions, elle les règle : « C'est le propre du tempérant de convoiter ce qu'il faut et comme il le faut », dit Aristote. » (*Ibid.*, *Prima pars*, *Quaestio* 95, art.2).

³⁵⁴ *Ibid.*, *Quaestio* 118, art.4.

Sur ce point, il dit la même chose qu'Aristote : pour l'ordre et le bien public, les choses doivent être distribuées en propriétés individuelles, mais le propriétaire doit user des biens comme s'ils étaient commun à tous, c'est-à-dire selon la vertu ou en ayant en vue le bien commun et non son bien exclusif :

« Ce qui convient encore à l'homme au sujet des biens extérieurs, c'est d'en user. Et sous tout rapport l'homme ne doit pas posséder ces biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous, en ce sens qu'il doit les partager volontiers avec les nécessiteux. Aussi S. Paul écrit-il (1 Tm 6, 17-18) : « Recommande aux riches de ce monde... de donner de bon cœur et de savoir partager³⁵⁵. »

Si la propriété n'est pas juste en soi et pourrait très bien ne pas exister sans que cela ne constitue une injustice dans un peuple d'innocents, après le péché, le vice, l'envie et les rivalités rendent nécessaire l'introduction du droit de propriété pour éviter que les individus ne se nuisent les uns aux autres. Dans ce cadre, elle peut apparaître comme le moyen d'asseoir certaines vertus contre leurs vices opposés : la libéralité contre l'avarice, la justice contre la tendance à léser autrui, le soin de ce qui est à nous contre la négligence pour ce qui est à tous...

Plusieurs choses peuvent être rappelées pour conclure :

- (a) le désir d'appropriation n'est pas une disposition naturelle des hommes,
- (b) ce désir d'appropriation n'est pas lié à une disposition morale mais à une disposition vicieuse,
- (c) la propriété est introduite pour éviter que les hommes vicieux se nuisent les uns aux autres, mais la propriété pourrait ne pas avoir à exister dans une société d'hommes sages et bienveillants (non déçus).
- (d) le droit de propriété doit être compris comme un moyen de régler et de maîtriser la tendance des hommes à s'approprier les choses pour favoriser les dispositions vertueuses.
- (e) la propriété, dans une perspective aristotélicienne, doit être soumise à la mesure de la vertu pour être l'instrument de la justice.

L'époque médiévale, sous la plume même de Saint Thomas, complexifie donc la question de la propriété dans son rapport à la vertu ou au vice en ouvrant une deuxième ligne de front : celui du péché originel. Le péché originel permet de faire la différence, fondamentale, entre la tendance individuelle à l'appropriation, le fait de la possession qui en résulte, d'une part, et d'autre part, le droit de propriété qui est articulé à des impératifs collectifs et peut parvenir à façonner l'homme conformément au bien commun exprimé par les lois. La thèse de Saint Thomas consiste donc à défendre que si la tendance individuelle à l'appropriation est un vice provenant du péché originel, en revanche, le droit de propriété fondé dans la loi et donc compatible avec le bien commun

³⁵⁵ *Ibid.*, *Secunda secundae*, *quaestio* 66, art. 2.

apparaît comme la solution pour limiter l'expression des vices suscités par le péché originel. On aurait donc, d'un côté, des individus mus par des intérêts particuliers en tension, et de l'autre, le point de vue de la justice consigné dans la loi chargé d'assujettir chacun à l'ordre normatif divin. Ce double front ouvert dans la bataille de la propriété ne cessera pas de travailler le débat : si l'appropriation sans borne résulte de mauvaises dispositions morales alors les lois doivent la rendre compatible avec le bien commun instaurant un droit de propriété limitant et poliçant le désir d'appropriation pour éviter qu'il ne pousse les hommes à se nuire; si la propriété résulte de bonnes dispositions alors il doit être garanti par la loi afin qu'en résulte le bien commun. Tout l'intérêt de la thèse de ses successeurs consistera entièrement à faire descendre la vertu dans l'appropriation pour rendre le droit de propriété autonome.

II.1.c Locke et Montesquieu : propriété et moralité.

Un point de basculement important s'établit avec Locke puisqu'il tend à séparer absolument la thématique de la propriété de celle du vice. Il sort, sur ce point de l'anthropologie chrétienne qui condamne l'appropriation pour montrer en quoi l'appropriation peut favoriser la vertu et couronner le mérite. Il fait donc complètement basculer la propriété et l'appropriation du côté de la vertu et ce à deux niveaux au moins : (i) Dans son manuel d'Education, Locke propose d'utiliser la propriété comme moyen d'enseigner la justice, le respect du droit des autres et l'honnêteté à l'enfant, sur ce point, on peut encore le considérer proche de l'enseignement aristotélicien ou thomiste³⁵⁶. (ii) Dans le *Second traité du gouvernement civil*, l'acquisition liée au travail devient l'autre nom du mérite car pour Locke travailler à produire une chose est synonyme de mériter d'avoir cette chose. Il y a, à notre sens ici, tout un effort d'articulation du thème de la propriété avec celui de la vertu qui sera encore davantage développé dans le paradigme du « doux commerce » chez Montesquieu.

- ***L'esprit de justice s'apprend par la propriété.***

Locke ne nie pas la tendance des enfants à s'approprier les choses, qui est liée à leur passion pour l'empire :

« Venons en maintenant à la passion qu'ont les enfants d'avoir et de posséder des choses en propre. Pour la vaincre cette dangereuse passion, apprenez à vos enfants à partager facilement et gaiement entre leurs amis tout ce qu'ils ont³⁵⁷. »

L'avarice doit être traitée non par l'abnégation ou l'esprit de sacrifice mais par une pratique de la propriété, un apprentissage de sa vraie nature plutôt que de sa perversion. Il faut donc donner

³⁵⁶ John Locke, *De l'éducation des enfants*, trad Coste, A Amsterdam, Chez Herman Uytwerf, 1737.

³⁵⁷ *Ibid.*, p.186 et 187.

aux enfants quelque chose pour qu'ils puissent le partager, il faut qu'ils aient une notion de la propriété pour être libéral :

« Après que par une constante pratique ils auront acquis la facilité de partager entr'eux ce qu'ils ont, ils pourront y être portés par une bonté qui leur deviendra habituelle, jusqu'à se faire un plaisir et un honneur d'être obligeants, civils et généreux³⁵⁸. »

S'il faut donc apprendre aux enfants à user libéralement de leur bien c'est-à-dire à partager, il faut d'abord leur apprendre ce que c'est que la justice stricte, c'est-à-dire le respect de ce qui est à chacun. C'est pourquoi Locke propose à nouveau, par une pratique de la propriété, d'instruire l'enfant de la nature de la justice et de l'injustice. Le cadre dans lequel Locke introduit l'apprentissage de la propriété porte sur l'honnêteté de l'enfant, sa tendance à la tromperie et à agir à son bénéfice sans se soucier des conséquences que cela pourra avoir sur autrui :

« Comme nos premières actions sont plutôt dirigées par l'amour-propre, que par la raison ou par la réflexion, il n'est pas étonnant que celle des enfants passent aisément les véritables bornes de la justice, qui dans l'esprit sont le résultat d'une raison cultivée et d'une profonde méditation. Et plus ils sont sujets à se méprendre à cet égard, plus il faut les observer soigneusement, et prendre connaissance de la moindre faute qu'ils commettent contre la justice qui est la base et le soutien de la société humaine, et cela dans les choses les moins considérables, tant afin de les instruire sur ce grand point, que pour prévenir les mauvaises habitudes. Car s'ils commencent à tromper en jouant aux noix ou aux épingles, qu'on les laisse faire, ils passeront bientôt à de plus grandes fourberies, et seront en danger de se corrompre entièrement le cœur, et de devenir de vrais malhonnêtes gens. Dès qu'on découvre dans leurs actions la moindre marque d'injustice, leurs parents et leurs gouverneurs doivent supprimer ce penchant en leur faisant connaître que cette découverte leur cause beaucoup de surprise et d'horreur³⁵⁹. »

Si laisser l'enfant tromper en jouant aux épingles l'incite aux vices, en revanche lui apprendre la disposition à retenir quelque chose pour soi est une bonne chose. Le principe lockien, sur ce point, est que l'on ne saurait enseigner à l'enfant ses devoirs sans qu'il sente à quel point lui-même tient à voir les autres respecter ses droits. Il s'agit de rendre le devoir sensible en lui montrant à quel point il peut être affecté si celui-ci n'est pas observé par les autres. Locke choisit pour donner à son élève le sens du devoir le droit de propriété plus qu'autre chose.

« Parce que les enfants ne sauraient bien comprendre ce que c'est qu'injustice, que lors qu'ils entendent ce que c'est que droit de propriété, et comment les particuliers viennent à l'acquérir, le plus sûr moyen d'assurer la probité des enfants, c'est d'en établir de bonne heure les fondements sur la libéralité, en les accoutumant à partager facilement avec d'autres tout ce qu'ils ont, ou qu'ils aiment le plus. C'est ce qu'on peut leur apprendre avant qu'ils aient assez

³⁵⁸ *Ibid.*, p.188.

³⁵⁹ *Ibid.*, p.189.

de jugement et de connaissance du langage, pour se faire des idées distinctes de la propriété, et pour savoir ce qui leur appartient par un droit particulier qui exclue toute autre personne d'y rien prétendre. Et comme les enfants ne possèdent guère que des choses qui leur ont été données, et pour l'ordinaire leurs parents, on peut d'abord leur enseigner à ne prendre, ou retenir que ce qui leur a été donné par ceux à qui ils supposent qu'elles appartiennent véritablement³⁶⁰. »

On voit donc à quel point le principe de propriété joue un rôle structurant dans l'établissement de dispositions conformes à l'honnêteté. C'est en suscitant très vite, chez l'enfant, l'horreur pour le vol qu'on lui donne la base des règles de justice et de respect des droits. La propriété, de ce fait apparaît moins comme un idéal de vertu que comme une barrière psychologique contre les vices. Elle est donc un interdit structurant la forme morale de l'esprit de l'enfant. C'est la raison pour laquelle, pour tout enfant récalcitrant, on lui fait faire l'expérience concrète de la privation de son bien pour lui inspirer le dégoût général par une forme d'empathie pour toute forme d'atteinte aux biens :

« Ensuite, à mesure que leur jugement se perfectionne, on peut leur proposer d'autres règles et d'autres cas de justice, concernant le mien et le tien. Que si l'on s'aperçoit qu'ils commettent quelque acte d'injustice, non par erreur, mais à dessein, et qu'on ne puisse les corriger de cette mauvaise inclination par de légères censures et par la honte, il faut recourir à de plus forts remèdes. Leur père ou leur précepteur doivent en ce cas-là leur prendre quelque chose dont ils font cas et qu'ils croient leur appartenir, ou ordonner à quelque personne autre de s'en saisir; et par là leur faire sentir le peu de profit qu'ils doivent attendre de la liberté qu'ils prennent de s'emparer injustement du bien d'autrui; tandis qu'il y a dans le monde des gens plus forts qu'eux, et en plus grand nombre. Mais si l'on prend soin de leur inspirer de bonne heure une véritable horreur pour ce vice, comme je crois qu'on peut le faire, c'est là le moyen le plus naturel de les empêcher de commettre un crime si honteux; et ce sera un meilleur préservatif contre cette espèce d'injustice que toutes les considérations tirées de l'intérêt : car les habitudes opèrent plus constamment, et avec plus de facilité que la raison, qui, lorsqu'on en a le plus de besoin est rarement consultée, et plus rarement suivie³⁶¹. »

Pour Locke, l'esprit de propriété, pourrait-on dire, est le moyen tout psychologique d'introduire l'enfant aux interdits fondamentaux et à l'horreur des vices. La propriété intervient, dans ce cadre, comme le moyen privilégié d'introduire des dispositions favorables à la vertu « car les habitudes opèrent plus constamment ». Ainsi, la perspective lockienne propose une intériorisation du dispositif médiéval. Le droit de propriété était un pis-aller pour modérer l'expression des vices apparus après le péché, pour Locke, il est la base de l'esprit de justice.

La perspective n'est donc pas diamétralement différente de celle des médiévaux, sur ce point, elle est, en un sens, une manière d'en pousser jusqu'au bout les conséquences. Néanmoins, en proposant d'intérioriser le principe de propriété par l'éducation de l'enfant, Locke propose une

³⁶⁰ Locke, *ibid.*, p.190.

³⁶¹ Locke, *ibid.*, p.191.

réelle innovation en ce qu'il présente la propriété comme le moyen sinon d'introduire la vertu au moins d'exclure le vice de l'âme enfantine. Le droit de propriété n'est plus seulement un dispositif normatif extérieur visant à ordonner les vices. Ce faisant, on ne peut nier que Locke participe à l'autonomisation du droit de propriété à l'égard de considérations juridiques d'ordre supérieur. Il tend ainsi à en faire une réalité normative première.

- **La propriété : rétribution du travail.**

- La propriété débarrassée du vice.

Locke cherche d'abord à arracher la propriété à la rhétorique de la réprobation morale pour montrer que, par nature, il n'y a aucune raison qu'elle n'engendre le vice ou qu'elle soit l'expression du vice. Il montre, au contraire, qu'avant la création de la monnaie, aucun homme ne pouvait vouloir produire et donc s'approprier plus que ce dont il avait besoin.

Il ne s'agit pas d'un droit de propriété inclusif, comme le croit Tully³⁶², au sens où Dieu aurait donné la terre aux hommes en ne la donnant à personne, sur le mode d'une *communauté négative*. Personne, en effet, n'a aucun droit à revendiquer sur la terre tant qu'il ne l'a pas travaillée, et personne n'a plus rien à revendiquer une fois que quelqu'un s'est approprié un lopin par le travail. Il ne pouvait, de toute manière pas l'accumuler parce que les denrées sont périssables et parce que le travail d'un seul est très limité³⁶³. Bref, tout indique que la propriété, en elle-même n'étant pas illimitée et les besoins pour lesquels on cherche à l'acquérir n'étant pas, en eux-mêmes illimités, le principe de la propriété est, par nature, très modéré et n'a absolument rien à voir avec les vices que l'on connaît dans l'envie et l'avarice qui conduisent les hommes aux concurrences et aux rivalités³⁶⁴. Autrement dit, ce n'est pas le triptyque besoin, travail, propriété qui est, par lui-même, favorable aux vices, mais c'est un artifice humain, à savoir, l'invention de l'argent qui ouvre l'univers de l'accumulation, des désirs sans limites et de la propriété rivale³⁶⁵. C'est ainsi que Locke finit de montrer que la propriété est non seulement fondée en nature, qu'elle promeut le travail et donc le mérite et la civilisation, mais aussi qu'elle n'a absolument rien à voir avec certaines tendances à mal agir qu'on a pu lui imputer.

³⁶² James Tully, *Locke, Droit naturel et propriété*, Paris, Puf, 1992.

³⁶³ « La mesure de la propriété a été très bien réglée par la nature, selon l'étendue du travail des hommes, et selon la commodité de la vie. Le travail d'un homme ne peut être employé par rapport à tout, il ne peut s'approprier tout ; et l'usage qu'il peut faire de certains fonds, ne peut s'étendre que sur peu de chose : ainsi, il est impossible que personne, par cette voie, empiète sur les droits d'autrui, ou acquière quelque propriété, qui préjudicie à son prochain » (*ibid.*, V, 36).

³⁶⁴ « La raison nous dit que la propriété des biens acquis par le travail doit donc être réglée selon le bon usage qu'on en fait pour l'avantage et les commodités de la vie. Si l'on passe les bornes de la modération, et que l'on prenne plus de choses qu'on en a besoin, on prend, sans doute, ce qui appartient aux autres [...] On reconnaîtra qu'il n'y a guère de sujets de querelles et de disputes à craindre par rapport à la propriété des biens ainsi établie. » (*ibid.*, V, 31).

³⁶⁵ « L'invention de l'argent monnayé leur a fourni l'occasion de pousser plus loin, d'étendre davantage leurs héritages et leurs biens particuliers. » (*ibid.*, V, 48).

Ce passage où Locke arrache explicitement la propriété de l'univers du vice est une rupture consciente très décisive pour sortir la propriété d'un contexte de réprobation morale :

« Je pense qu'il est facile à présent de concevoir comment le travail a pu donner, dans le commencement du monde, un droit de propriété sur les choses communes de la nature ; et comment l'usage que les nécessités de la vie obligeaient d'en faire, réglait et limitait ce droit-là : en sorte qu'il ne pouvait y avoir aucun sujet de dispute par rapport aux possessions. Le droit et la commodité allaient toujours de pair. Car, un homme qui a droit sur tout ce en quoi il peut employer son travail, n'a guère envie de travailler plus qu'il lui est nécessaire pour son entretien. Ainsi, il ne pouvait y avoir de sujet de dispute touchant les prétentions et les propriétés d'autrui, ni d'occasion d'envahir et d'usurper le droit et le bien des autres. Chacun voyait d'abord, à peu près quelle portion de terre lui était nécessaire ; et il aurait été aussi inutile, que malhonnête, de s'approprier et d'amasser plus de choses qu'on n'en avait besoin³⁶⁶. »

Locke associe la propriété au travail et éloigne le travail de toute référence à la punition divine (« tu gagneras ton pain à la sueur de ton front »). Au chapitre 5 du *Second traité du gouvernement civil*, il propose, au contraire, une manière de rabattre la question du fondement du droit de propriété sur la question de son mode d'acquisition. La question : « qu'est-ce qui fait que la propriété existe ? », devient, en réalité, « comment faire pour rendre quelque chose sien³⁶⁷ ? », puis, de manière plus ou moins explicite, « qui mérite d'avoir quelque chose à lui ? », c'est-à-dire « quand est-il juste de s'approprier quelque-chose ». La question lockienne n'est donc pas celle du fondement moral, juridique ou politique du droit de propriété mais seulement la manière dont quelque chose de commun peut devenir propre à quelqu'un.

Le propos lockien semble donc complètement piloté par la volonté d'arracher la propriété à l'univers rhétorique du vice pour le projeter dans l'univers rhétorique du mérite. De telle sorte que la propriété, protectrice du travail et du progrès humain devient à la fois un principe à promouvoir et le rempart de la vertu. Ainsi, Dieu a donné la terre « pour l'usage des hommes industriels,

³⁶⁶ *Ibid.*, V, 51. Ce point est d'autant plus important que Hobbes lui-même restait, de ce point de vue, dans la droite lignée des médiévaux puisqu'il considérait que la guerre des hommes entre eux était liée à l'appropriation sans limites et aux désirs rivaux que l'appropriation exprimait. Aussi faut-il séparer, pour Hobbes, le droit de l'utile ; la loi politique des désirs individuels (Hobbes, *Les éléments de la loi naturelle*, XIV, 10, Le livre de poche, Paris, 2003, p.180 : « Il est dit de façon correcte : *Natura dedit omnia omnibus*, que la nature a donné toutes les choses à tous les hommes, au point que *jus et utile*, droit et profit, sont la même chose. Mais ce droit de tous les hommes sur toutes les choses n'est pas dans les faits meilleur que si personne n'avait le droit à aucune chose ». Si l'on laisse les hommes à leur pente, leur utilité les pousse à se nuire, il est donc nécessaire de leur faire peur pour qu'ils respectent les lois. Le droit et le châtement suppléent donc au défaut de l'utilité et de la liberté, la loi vient borner et limiter les droits : « Il doit y avoir une puissance coercitive quelconque qui force également les humains à exécuter leurs conventions, par la terreur de quelque châtement plus grand que le bénéfique qu'ils pouvaient espérer en ne respectant pas leur convention », Hobbes, *Le Léviathan, ou matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Mairet, Paris, Folio, 2000, p.344, I, 15). Il retrouve alors le schéma thomiste d'une loi qui vient limiter les dispositions néfastes des hommes quant à la propriété. Locke, tout au contraire, montre que le droit naturel de propriété est très limitée et que les besoins qui président à sa constitution sont parfaitement raisonnables et modérés.

³⁶⁷ « Je tâcherai de montrer comment les hommes peuvent posséder en propre diverses portions de ce que Dieu leur a donné en commun, et peuvent en jouir sans aucun accord formel fait entre tous ceux qui ont naturellement le même droit. » (Locke, *op. cit.*, V, 25).

laborieux, raisonnables ; non pour être l'objet et la matière de la fantaisie ou de l'avarice des querelleurs, des chicaneurs³⁶⁸ ». Le thème biblique du travail punition³⁶⁹ pour expier le vice radical en l'homme apparaît là visiblement comme la marque même de l'humanité, de la civilisation et du mérite contre les vices. Il s'agit de respecter l'œuvre méritée du travailleur à l'image d'une loi naturelle qui précède toute législation et est inscrite dans l'ordre des choses et de la législation :

« [On] ne doit point troubler un autre dans une possession qu'il cultive à la sueur de son visage. S'il le fait, il est manifeste qu'il convoite et usurpe un bien qui est entièrement dû aux peines et au travail d'autrui, et auquel il n'a nul droit³⁷⁰. »

- Critiques de la thèse de Locke

Ce serait une erreur de croire que la thèse de Locke est axiologiquement neutre dans la mesure où il y a des passages qui, de manière non douteuse, attribuent à la propriété acquise par le travail une sorte de capacité civilisatrice que n'auraient pas d'autres types de rapport aux choses. C'est ce dont atteste le passage du *Second traité* sur les Amérindiens. Locke explique que la propriété récompense le travail parce que le travail met en valeur les terrains. Le texte montre bien comment il établit que le travail est source de valeur. Il y a, de manière implicite, dans cette citation une manière de dévaloriser le travail des Indiens – en les jugeant à l'aune des représentations et attentes de l'Angleterre du XVIIe siècle – c'est-à-dire, connaissant le rapport étroit que Locke établit entre propriété et travail, de contester leur propriété :

« Un arpent de terre, qui porte ici trente boisseaux de blé, et un autre dans l'Amérique, qui, avec la même culture, serait capable de porter la même chose, sont, sans doute, d'une même qualité, et ont dans le fond la même valeur. Cependant, le profit qu'on reçoit de l'un, en l'espace d'une année, vaut 5 livres, et ce qu'on reçoit de l'autre, ne vaut peut-être pas un sol³⁷¹. »

Les terres ont pour vocation d'être valorisées, c'est-à-dire consacrées au travail qui les rend productives et qui rend le travailleur méritant. Locke établit donc bien un rapport étroit entre travail, valeur, mérite et propriété. A ce titre, plus un travail met en valeur un terrain plus l'appropriation en est fondée :

« C'est donc le travail qui donne à une terre sa plus grande valeur, et sans quoi elle ne vaudrait d'ordinaire que fort peu ; c'est au travail que nous devons attribuer la plus grande partie de ses productions utiles et abondantes³⁷². »

³⁶⁸ *Ibid.*, V, 34.

³⁶⁹ « Tu gagneras ton pain à la sueur de ton nez. », *Ancien testament, Genèse*, III, 19.

³⁷⁰ Locke, *op. cit.*, V, 34.

³⁷¹ *Ibid.*, V, 43.

³⁷² *Ibid.*, V, 43.

La conclusion implicite est que la propriété des Indiens est moins bien fondée que celle des Anglais. Sans le faire explicitement, Locke justifie, dans ce passage, l'expropriation des Indiens d'Amérique³⁷³. Le travail se trouve doté d'une mission civilisatrice et, par le droit, la propriété qui sanctionne ou récompense le travail accompagne et protège les progrès de l'humanité.

- ***Du doux commerce ou de la vertu de l'esprit de propriété.***

- Le commerce favorise l'émergence d'un ordre social.

Dès la fin du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle la propriété se trouve donc progressivement intégrée dans l'univers de la vertu et de la civilisation où elle opère comme un module essentiel. Elle accompagne et stimule l'esprit du commerce car son strict respect en est la condition. Le paradigme du « doux commerce »³⁷⁴, tel qu'il apparaît, par exemple, sous la plume de Montesquieu, promeut le commerce en raison de la forme de vertu qu'il stimule. Ce serait une erreur de voir dans le « doux commerce » la présupposition de l'harmonie naturelle des intérêts que l'on peut trouver chez d'autres théoriciens de l'économie politique. Montesquieu n'estime pas que les intérêts soient naturellement harmonieux puisque c'est le commerce qui favorise leur harmonisation. L'harmonisation est donc le résultat d'un dispositif social artificiel. Les intérêts ne sont pas naturellement harmonieux dans les sociétés barbares, par exemple. Il y a donc un devenir barbare ou un devenir policé des sociétés sans que l'on puisse dire que la forme harmonieuse de cohabitation des intérêts soit d'ordre naturel. C'est donc l'esprit de commerce et les droits qu'il implique qui civilisent. Montesquieu affirme que c'est le commerce, comme pratique supra-individuelle, qui police les hommes en harmonisant leurs intérêts. On pourrait considérer que ces conséquences du commerce sont inintentionnelles et donc non morales. Simplement, ces conséquences inintentionnelles ont des effets vertueux sur les individus et servent, pour Montesquieu, d'argument pour promouvoir, dans une certaine mesure, le commerce. Comme pratique de l'échange, le commerce tend, en effet, à annuler les rapports de pouvoir au profit des

³⁷³ Karl Polanyi décrit de manière éloquentes les conséquences de l'instauration d'un marché du travail sur les populations indigènes et vulnérables : « Les conséquences de l'établissement d'un marché du travail sont manifestes aujourd'hui dans les pays colonisés. Il faut forcer les indigènes à gagner leur vie en vendant leur travail. Pour cela, il faut détruire leurs institutions traditionnelles et les empêcher de se réformer, puisque, dans une société primitive, l'individu n'est généralement pas menacé de mourir de faim à moins que la société dans son ensemble ne soit dans ce titre cas [...] Chose ironique, la première contribution de l'homme blanc au monde de l'homme noir a consisté pour l'essentiel à lui faire connaître le fléau de la faim. C'est ainsi que le colonisateur peut décider d'abattre les arbres à pain pour créer une disette artificielle ou peut imposer un impôt sur les huttes aux indigènes pour les forcer à vendre leur travail. Dans les deux cas, l'effet est le même que celui des enclosures sous les Tudors avec leur sillage de hordes vagabondes. », *op. cit.*, p.220.

³⁷⁴ Voir en particulier sur la question, les développements de Arnault Skornicki, *op. cit.* ; de Céline Spector, « L'"esprit" de l'Europe : liberté, commerce et empire dans *L'Esprit des lois* de Montesquieu », dans *Les Circulations internationales en Europe, 1680-1780*, P.-Y. Beaurepaire et P. Pourchasse éd., Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 225-235, « Montesquieu était-il libéral ? », dans *La Pensée libérale*, G. Kevorkian éd., Paris, Ellipses, 2010, p. 57-71 ; de Catherine Larrère, *L'invention de l'économie politique au XVIIIe*, ed. cit.

rapports strictement juridiques.

Montesquieu n'utilise pas d'une argumentation technique d'un point de vue économique pour justifier le commerce et l'appropriation universelle des biens. Ce qui l'intéresse est le caractère moral (ou moralisateur) du commerce ou du moins sa compatibilité avec un ordre social modéré et juste et sa capacité même à en favoriser l'émergence³⁷⁵.

Pour Montesquieu, le commerce, c'est-à-dire l'échange des biens est censé permettre le développement des dispositions morales : il adoucit les mœurs et atténue les préjugés. Essayons de comprendre en quoi. D'abord, au niveau international, le commerce rendant les nations interdépendantes crée, entre elles, une communauté d'intérêt qui les pousse à s'allier et à maintenir la paix entre elles :

« L'effet du commerce est de porter à la paix. Deux nations qui négocient ensemble se rendent réciproquement dépendante : si l'une a intérêt d'acheter, l'autre a intérêt de vendre ; et toutes les unions sont fondées sur des besoins mutuels³⁷⁶. »

Au niveau individuel, le commerce favorise des dispositions à la justice car tout se monnayant, il faut respecter ce qui est aux autres et rendre précisément ce qui est à chacun. La propriété se trouve donc embarquée dans une entreprise générale d'extension de l'esprit de justice par la pratique de l'échange marchand. Un tel esprit de justice stricte est une condition sine qua non de la solidité du commerce de sorte que, réciproquement, la pratique du commerce tend à développer l'esprit de justice exacte. Ainsi, si le commerce unit les nations, il sépare les particuliers autour de leur intérêt particulier, chacun, dans le commerce, essayant de défendre ce qui est à lui et attendant des autres la même chose :

« Mais, si le commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. [...] L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte³⁷⁷. »

- Liberté n'est pas licence.

C'est la raison pour laquelle Montesquieu dit bien que la liberté du commerce n'est pas la

³⁷⁵ Sur ce point, il sera suivi, entre autres, par Forbonnais, membre du groupe de Gournay, qui, introduit l'article « commerce » de *l'Encyclopédie* de la manière suivante : « La Providence infinie, dont la nature est l'ouvrage, a voulu, par la variété qu'elle y répand, mettre les hommes dans la dépendance les uns des autres: l'Être suprême en a formé les liens, afin de porter les peuples à conserver la paix entr'eux & à s'aimer, & afin de réunir le tribut de leurs louanges, en leur manifestant son amour & sa grandeur par la connoissance des merveilles dont il a rempli l'univers. C'est ainsi que les vûes & les passions humaines rentrent dans l'ordre inaltérable des décrets éternels. » (Diderot et d'Alembert, *op. cit.*, Tome 3, p. 690)

³⁷⁶ Montesquieu, *L'esprit des lois*, XX, 2. Pour Montesquieu, nous nous contenterons de mentionner livres et chapitres. L'édition à laquelle nous nous sommes référée est Montesquieu, *Œuvres complètes*, D. Oster (ed.), Paris, Seuil, 1994.

³⁷⁷ *Ibid.*, XX, 2.

licence ; ce qui gêne le commerçant ne gêne pas pour autant le commerce³⁷⁸. La liberté du commerce ne permet pas tant à chacun de vivre comme il l'entend et de faire absolument ce qu'il veut avec ce qu'il a mais permet de fluidifier les interactions, les rend prévisibles et maîtrisables en évitant les conflits ou les contradictions. C'est quelque chose que souligne bien Hirschman dans son ouvrage *Les passions et les intérêts*³⁷⁹. La loi doit limiter la liberté individuelle pour favoriser la liberté des interactions commerciales entre individus. Autrement dit, pratiquer le commerce n'est pas s'adonner aux vices privés, c'est se livrer à une pratique sinon vertueuse au moins civilisatrice :

« La liberté du commerce n'est pas une faculté accordée aux négociants de faire ce qu'ils veulent ; ce serait bien plutôt sa servitude. Ce qui gêne le commerçant ne gêne pas pour cela le commerce³⁸⁰. »

Les lois qui entravent en partie l'action individuelle, sont ce qui rend possible, d'un point de vue collectif, la liberté, la fluidité sans heurt des interactions : « C'est dans les pays de la liberté que le négociant trouve des contradictions sans nombre³⁸¹ ».

- Deux modèles de vertu.

Ça n'est donc pas prioritairement le langage du droit qui, comme on devrait s'y attendre, façonne la société commerciale, mais c'est une certaine conception de la vie bonne et de la vertu, une certaine conception du partage, de la distribution et de l'usage des biens matériels. Ainsi, l'esprit du commerce façonne-t-il un droit qui permet la plus grande garantie des biens échangés, favorisant ainsi la certitude du trafic contre tous les brigandages. La certitude de la propriété, permet la prévisibilité des opérations et ainsi favorise la circulation et l'échange. C'est la raison pour laquelle la monarchie qui ne garantit pas avec une parfaite rectitude les droits absolus des particuliers sur leurs biens, n'est pas un régime favorable au commerce :

« En un mot, une plus grande certitude de sa propriété, que l'on croit avoir dans ces États [gouvernements de plusieurs], fait tout entreprendre ; et, parce qu'on croit être sûr de ce que l'on a acquis, on ose l'exposer pour acquérir davantage ; on ne court de risque que sur les moyens d'acquérir ; or, les hommes espèrent beaucoup de leur fortune³⁸². »

Mais, cette vertu d'économie et de justice strictes liée à la pratique du commerce doit être bien distinguée d'un autre type de vertu morale qui conduit, bien souvent, à négliger son intérêt par

³⁷⁸ Montesquieu, *op. cit.*, XX, 12.

³⁷⁹ Abert O. Hirschman, *Les passions et les intérêts, justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1997.

³⁸⁰ *Ibid.*, XX, 12.

³⁸¹ *Ibid.*, XX, 12.

³⁸² *Ibid.*, XX, 4.

altruisme ou pour la considération d'un bien plus grand³⁸³. Le texte de Montesquieu sur le « doux commerce » ne dégage donc pas un paradigme basé sur les droits et un autre sur la vertu comme Pocock a pu le remarquer considérant le corpus républicain. Il distingue deux modèles de vertu : l'un qui assujettit la personne aux règles qui permettent la conservation stricte de ses biens ainsi que leur multiplication en favorisant le commerce, et l'autre qui conduit, par altruisme, à sacrifier son intérêt au profit d'une cause morale plus grande :

« L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte, opposé d'un côté au brigandage et de l'autre à ces vertus morales qui font qu'on ne discute jamais ses intérêts avec rigidité, et qu'on peut le négliger pour ceux des autres³⁸⁴. »

- La remise en cause du pouvoir politique par le commerce.

Mais, le commerce représente bien une forme de vertu puisque, en tant que promoteur du droit, de la justice, du respect et de la modération, il est compatible avec la république, c'est la raison pour laquelle Montesquieu évoque à côté des républiques qui ont choisi de modérer les inégalités et de se dévouer civiquement au bien commun par amour de l'égalité (qui est le sens premier que Montesquieu donne de la vertu), des « républiques commerciales »³⁸⁵ dans lesquelles, la pratique du commerce est compatible avec l'inégalité sans pour autant être contraire à la vertu, entendue dans un autre sens :

« Il est vrai que, lorsque la démocratie est fondée sur le commerce, il peut fort bien arriver que les particuliers y aient de grandes richesses, et que les mœurs n'y soient pas corrompues. C'est que l'esprit de commerce entraîne avec soi celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, de sagesse, de tranquillité, d'ordre et de règle³⁸⁶. »

Ce faisant, Montesquieu montre comment, tout en étant source d'une certaine forme de vertu et de règne du droit, le commerce s'émancipe néanmoins du pouvoir politique :

« Ils [Les Juifs] inventèrent les lettres de change et, par ce moyen le commerce put éluder la violence, et se maintenir partout ; le négociant le plus riche n'ayant que des biens invisibles, qui pouvaient être envoyés partout, et ne laissaient de trace nulle part³⁸⁷. »

Fondé qu'il est non sur les biens immobiliers (surtout fonciers) mais sur les biens mobiliers

³⁸³ *Ibid.*, XX, 2.

³⁸⁴ *Ibid.*, XX, 2.

³⁸⁵ Voir Pocock, *op. cit.*, et Skornicki, *op. cit.*

³⁸⁶ Montesquieu, *op. cit.*, V, 6.

³⁸⁷ *Ibid.*, XXI, 20. « Si, comme les empereurs romains, il affaiblissait l'argent sans affaiblir l'or, il verrait tout à coup disparaître l'or, et il serait réduit à son mauvais argent. Le change, comme j'ai dit au livre précédent, a ôté les grands coups d'autorité, ou du moins le succès des grands coups d'autorité. », *ibid.*, XXII, 13.

fluides, il échappe aux frontières et favorise un ordre du droit à la fois international et horizontal³⁸⁸. L'ancien ordre féodal fondé sur la domination militaire des terrains et sur le territoire, laisse la place à une nouvelle forme de gouvernementalité qui semble pouvoir se passer de frontière et de toute référence au civisme ou à l'attachement à une patrie et se contenter de la seule référence au droit civil strict. Le respect de ce droit civil est, elle-même, l'expression d'une formation spontanée des subjectivités dans la pratique des échanges, disposition qui conduisent au respect des droits et des personnes. Ainsi, on assiste alors à l'émancipation d'une sphère civile par rapport au pouvoir politique, sphère civile fluide, sans frontière, tissée dans et par le commerce humain sans tutelle politique ni militaire. Encore une fois, ce nouveau paradigme marque aussi le point de basculement d'un primat du foncier vers un primat des biens mobiliers qui échappent aisément au pouvoir politique sans échapper aux règles de justice qui régissent les échanges de biens :

« Les effets mobiliers, comme l'argent, les billets, les lettres de change, les actions sur les compagnies, les vaisseaux et toutes les marchandises appartiennent au monde entier, qui, dans ce rapport, ne compose qu'un seul État, dont toutes les sociétés sont les membres³⁸⁹. »

Ce basculement s'accompagne également d'une transformation morale du rapport aux biens : l'accumulation, l'échange et le commerce des biens devient la forge de l'homme civilisé et policé contre la barbarie et, à ce titre, appartient moins à la sphère du vice qu'à celle de la vertu.

II.1.d Rousseau, la propriété : entre jouissance et pouvoir.

- ***La richesse est immorale et injuste.***

La thèse adoptée par Rousseau au sujet du rapport entre la propriété et les dispositions morales de l'homme peut sembler à contre-temps, tant elle est critique à l'égard des transformations de son époque. Mais l'analyse qu'il propose à ce sujet est, en réalité, le fruit d'une profonde réflexion sur les transformations dont il est témoin et revêt une complexité que ses diatribes contre l'appropriation privative et sur le caractère vicieux de la richesse, ne doivent pas occulter.

Dans un premier temps, le *Discours sur les sciences et les arts*, le *Discours sur l'économie politique* ou *l'Essai sur la richesse* nous conduisent à croire que Rousseau considère résolument que la richesse est immorale. Cette critique de Rousseau semble proche des critiques dévotes.

³⁸⁸ Pocock fait d'ailleurs très justement remarquer cela : « On peut retracer, de l'ère de Hobbes à l'ère de Harrington à l'époque de Hume et de Rousseau, une dialectique complexe, fondée d'abord sur l'idée qu'il existait deux façons, l'une ancienne, l'autre moderne, l'une classique, l'autre commerciale de voir la propriété comme fondement ou comme facteur déterminant de la personnalité sociales et politique, ensuite sur la prise de conscience que cette seconde vision conférerait à l'homme une histoire, alors que la première lui donnait les moyens de protestation. La propriété foncière et la propriété mobilière constituaient le nœud d'une querelle qui revint finalement à un conflit entre l'unité de la personnalité et sa diversification croissante au cours de l'histoire », JGA Pocock, *Vertu, commerce et histoire*, trad. Hélène Aji, Paris, PUF, 1998, p.156.

³⁸⁹ *Ibid.*, XX, 23.

L'appropriation est associée à des dispositions vicieuses qu'il s'agirait de condamner. Ainsi, avant de considérer que la richesse est injuste, Rousseau la considère comme contraire à la vertu, c'est-à-dire qu'il établit son jugement au regard des dispositions morales du riche avant de le faire au vu du système de la distribution des ressources³⁹⁰. Il développe cette idée en de multiples lieux de son œuvre.

De prime abord donc, l'attitude de Rousseau pourrait sembler moraliste dans la mesure où il se contente de relever seulement la concomitance de la richesse et des vices pour, par un singulier raisonnement, donner la richesse comme une explication possible des vices. Or, typiquement nous sommes prêts à admettre deux choses : (a) que les inégalités de richesses peuvent être injustes, (b) que la richesse peut être mal employée et qu'elle n'est en rien garantie de vertu comme peuvent estimer ceux qui considèrent que la richesse apprend la responsabilité gestionnaire par exemple. Mais, il nous semble, tout autant, difficilement acceptable que la richesse puisse être un vice. Comment Rousseau s'y prend-il pour montrer que la richesse n'est pas seulement un moyen neutre dont la valeur morale dépend de l'usage que l'on en fait ?

- Le luxe comme indice de la dénaturation.

A lire le *Premier discours*, il semblerait que la richesse et l'abondance des biens relèvent avant tout, pour Rousseau, non d'un problème de justice mais d'un problème moral. Le ton même de ce texte semble relever de l'invective plus que de la démonstration rationnelle tant l'emphase et le peu de justification peuvent laisser le lecteur perplexe. C'est sous la figure du luxe que Rousseau fustige la richesse. Pourquoi donc parler du luxe dans un *Discours sur les sciences et les arts* ? La réponse est simple : seul le luxe, autrement dit l'existence d'un superflu, peut permettre de rendre compte de celle des sciences et des arts.

³⁹⁰ Jean Lacroix insiste ainsi sur la possibilité d'une lecture dévote de Rousseau : « Pour Jean de la Croix, la racine du mal est dans l'esprit de propriété, cet aspect de l'instinct de puissance qui va jusqu'à la recherche de Dieu non dans l'être mais dans l'avoir [...] L'égalité d'amour que poursuit Jean de la Croix suppose le refoulement des appétits, la conversion du désir d'avoir en désir d'être, de l'instinct de propriétaire en pauvreté spirituelle. Le détachement est bien le remède spécifique à l'attache, c'est-à-dire le passage de la servitude à l'égard des biens finis à la liberté divine infinie », Jean Lacroix, « La philosophie politique de Rousseau », *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, n°56, 1972, p.561-584, p.568. « Or, en fait, par suite d'un funeste hasard, c'est le mal qui l'a emporté. Ce funeste hasard, c'est l'institution de la propriété ou plutôt, comme dit Gouhier, du propriétaire. On pourrait aussi dire de l'esprit de propriété : l'avarice peut être une avarice d'être autant que d'avoir, la générosité, vertu suprême, peut être don de soi, de l'être, aussi bien que de l'avoir. Rousseau n'est pas loin ici de la mystique chrétienne. St Jean de la Croix disait que le pire est l'esprit de possession – surtout le désir de posséder Dieu – et que le mal radical de l'esprit de propriété c'est l'attachement qui ne peut être vaincu que par le détachement. Rousseau ne condamne pas toute propriété : fondée sur le travail, elle est bonne et même nécessaire. Il faut donc qu'elle repose sur le travail personnel... », Jean Lacroix, « La conscience selon Rousseau », *Jean-Jacques Rousseau et la crise de la conscience contemporaine*, Colloque international du deuxième centenaire de la mort de JJR, chantilly, 5-8 septembre 1978. Voir aussi, dans le même ordre d'idée, les lectures morale de Putterman : « *I attempt to show that critical comments Rousseau makes about public opinion in Du contrat social, Economie politique and Corse demonstrate his criticism of private property to be a condemnation of ostentatious wealth exclusively and not, as may appear, an attack against all forms of private property.* », Ethan Putterman, "The role of public opinion in Rousseau's conception of property", in. *History of political thought*, autumn 1999, vol.XX, issue 3, p.419.

En effet, pour Rousseau, ces pratiques sont inutiles, en conséquence donc, il faut que tout ce qui est nécessaire soit déjà pourvu pour que place soit faites à des pratiques inutiles et superflues. Il faut donc qu'il y ait des hommes dotés de superflu pour entretenir des inutiles, ce sont les riches, c'est le luxe.

Mais Rousseau va plus loin : la richesse qui témoigne de l'existence d'un superflu n'est pas seulement au fondement de pratiques inutiles mais elle a, plus fondamentalement, des effets moraux extrêmement délétères. Ainsi, Rousseau, et c'est une constante dans ses écrits, affirme que la richesse et le vice ont partie liée. La richesse n'est pas en elle-même un vice certes mais elle présuppose l'existence de vices (l'amour-propre) et elle produit ou renforce ces vices.

« Voilà comment le luxe, la dissolution et l'esclavage ont été de tout temps le châtement des efforts orgueilleux que nous avons faits pour sortir de l'heureuse ignorance où la sagesse éternelle nous avait placés³⁹¹. »

La richesse comme luxe, c'est-à-dire comme amour vain du superflu témoignerait donc d'une capacité néfaste de l'homme à s'éloigner de l'ordre naturel. *Si la richesse est immorale, c'est parce qu'elle témoigne de l'instauration d'un ordre de valeur largement indépendant de l'ordre naturel.* Ainsi, l'argument qui travaille en sous-main une bonne partie du *Premier discours* est celui de l'altération que la richesse fait subir aux membres des sociétés où elle existe. La richesse est immorale parce qu'elle est associée aux raffinements, aux comportements empruntés et nous éloigne de la simplicité, du naturel et de la vertu :

« La richesse de la parure peut annoncer un homme opulent, et son élégance un homme de goût ; l'homme sain et robuste se reconnaît à d'autres marques : c'est sous l'habit rustique d'un laboureur, et non sous la dorure d'un courtisan, qu'on trouvera la force et la vigueur du corps [...] L'homme de bien est un athlète qui se plaît à combattre nu : il méprise tous ces vils ornements qui gêneraient l'usage de ses forces, et dont la plupart n'ont été inventés que pour cacher quelque difformité³⁹². »

Le problème réside dans le fait que le luxe et la quête des richesses introduisent un décalage néfaste dans les principes qui président à l'action humaine. La critique rousseauiste du luxe s'inscrit dans une *anthropologie de la dénaturation* qui favorise l'émergence de vices. Il s'inscrit alors dans le paradigme républicain décrit par Pocock, qui promeut le langage de la vertu et non simplement la protection des droits. A cause du luxe, les hommes cessent de s'orienter en fonction de la vertu civique mais commencent à s'orienter en fonction d'un désir d'enrichissement sans borne. Il y a ici un faux-semblant néfaste qui consiste à troquer la recherche du bien contre celle des biens. Aussi, la

³⁹¹ DSA, OCIII, p.15.

³⁹² DSA, OCIII, p.8.

richesse, au moins négativement, parce qu'elle conduit à abandonner les principes de l'action vertueuse favorise-t-elle le vice :

« Les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent. »

C'est au point que l'homme devient, lui-même, une matière à vendre et à monnayer :

« L'un vous dira qu'un homme vaut en telle contrée la somme qu'on le vendrait à Alger ; un autre en suivant ce calcul trouvera des pays où un homme ne vaut rien, et d'autres où il vaut moins que rien. Ils évaluent les hommes comme des troupeaux de bétail³⁹³. »

Rousseau reproche donc, *in fine*, la substitution de critères fallacieux aux véritables critères qui sont naturels et simples et n'ont que peu à avoir avec les raffinements contournés introduits par la pratique des sciences et des arts.

- Le luxe comme moyen de distinction.

Le riche ne cherche par seulement à satisfaire ses besoins mais il cherche à avoir plus que les autres et donc à se situer dans un système de positionnement relatif par rapport à ceux qui ont moins ou plus³⁹⁴. D'autre part, il accepte de sacrifier les autres à son intérêt, de capter pour lui seul des biens que les autres n'ont pas précisément parce que la valeur de ce qu'il a dépend du fait que les autres ne l'ont pas. En ce sens, Rousseau bat en brèche l'image du riche philanthrope³⁹⁵. Plus, il bat

³⁹³ DSA, OCIII, p.20.

³⁹⁴ Voir Carnevali, *op. cit.*, qui resitue toute la généalogie sociale peinte par Rousseau dans le DI à travers la catégorie de l'amour-propre et du désir de distinction, p.54 : « Chez Rousseau, le lien entre l'affirmation de l'égalité naturelle et le dévoilement des vaines distinctions construites par les hommes sous-tend toute l'enquête historique et génétique, dès le titre même de l'ouvrage consacré aux origines arbitraires de l'inégalité.

Or, comme nous le verrons, le projet de Rousseau est plus vaste, puisqu'il consiste à démasquer toutes les inégalités sociales, y compris celles qui ne sont pas liées à la distribution de la richesse mais à la simple perception sociale du statut, définies comme « inégalité morale » : « Celle-ci consiste dans les différents privilèges, dont quelques-uns jouissent, au préjudice des autres, comme d'être plus riches, plus honorés, plus puissants qu'eux, ou même de s'en faire obéir » [DI, OCIII, p.131]. » Voir aussi Putterman : « *To consider this question at a deeper level, it is worthwhile to examine the psychological root-source of Rousseau's distinction between modest and immodest wealth more systematically.* » ; « *Property emerges because all are sensitive to others' relative talents, strengths, beauty, etc., ad these comparisons or 'prior ideas' engender a desire for conspicuous consumption. This sensitivity to others is also the origin of private property in modern society.* » (Putterman, *art. cit.*, p.426-427).

³⁹⁵ Renato Galliani montre bien le rapport étroit que Rousseau tisse entre les dispositions morales et le rapport aux biens : « Il a dénoncé l'argent, la richesse et le commerce en les opposant à la vertu : « les anciens politiques parlaient sans cesse de mœurs et de vertu ; les nôtres ne parlent que de commerce et d'argent » (OCIII, 19). Il dénonce l'emprise de l'argent sur la société de son époque : « que deviendra la vertu, quand il faudra s'enrichir à quelque prix que ce soit ? » (III, 19) »

« Il constate dans son premier discours que la frugalité et la pauvreté sont synonymes de vertu. Il montre dans la seconde partie du Discours que la pauvreté a été la base de la puissance de Sparte et de la Rome républicaine »

« Chez Rousseau, la transformation économique et sociale qui a conduit l'homme de l'état de nature à la civilisation est jugée du point de vue éthique. Pour lui, c'est le désir de se distinguer, déterminé par la vanité, qui a poussé l'homme à tous les changements économiques et sociaux qui l'ont rendu vicieux et malheureux », Renato Galliani, *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire, étude socio-historique*, Oxford, The voltaire foundation, 1989, p.260, p.261 et p.296.

en brèche l'idée aristotélicienne selon laquelle posséder est source de vertu. Aristote estimait, par exemple, que c'est parce que quelqu'un possède qu'il prend soin de ce qu'il a et que si l'on a rien on ne peut pas être généreux. En d'autres termes, il associait nettement richesse et vertu. Rousseau, au contraire, estime que la richesse est basée sur le vice et l'alimente :

« Je voudrais, dites-vous, être riche pour faire bon usage de mes richesses, et si je désire d'avoir du bien ce n'est que pour avoir le plaisir d'en faire et de secourir les malheureux. Comme si le premier bien n'était pas de ne point faire de mal. Comment est-il possible de s'enrichir sans contribuer à appauvrir autrui, et que dirait-on d'un homme charitable qui commencerait par dépouiller tous ses voisins pour avoir ensuite le plaisir de leur faire l'aumône. Vous qui raisonnez ainsi qui que vous puissiez être, je vous déclare que vous êtes une dupe ou un hypocrite : ou vous cherchez à tromper les autres ou votre cœur vous trompe vous-même en vous déguisant votre avarice sous l'apparence de l'humanité³⁹⁶. »

Mais loin de la vision simpliste que constituerait la condamnation de la richesse au nom de la misère des pauvres, Rousseau renvoie l'accusation aux pauvres envieux qui désirent ce dont les riches les privent. Il dénonce alors une forme de communication de l'envie et de l'avarice qui procède seulement du fait que les individus, riches et pauvres, cherchant à situer leur position par rapport aux autres et non pas à satisfaire leurs besoins authentiques, préservent ce qu'ils ont et envient ce qu'ils n'ont pas dans un jeu parfaitement circulaire et spéculaire. Ainsi, Rousseau le souligne bien, ce sont les grandes villes et la prégnance du regard d'autrui, l'interdépendance mutuelle qui y règnent qui font les pauvres :

« Je conviens que les pauvres s'acharnent autour des riches et accourent de toutes parts dans les grandes villes pour importuner les citoyens, mais M. de V. est trop éclairé pour ne pas convenir à son tour que ce sont les grandes villes et les hommes riches qui ont fait les pauvres, et que par conséquent il n'est pas tout à fait injuste que ceux-ci cherchent le remède à leur mal dans la cause qui l'a produit³⁹⁷. »

Voir aussi Silverstrini : « Le républicanisme genevois de Rousseau se place dès le début à l'intérieur du dilemme formulé par Mandeville puis repris par Montesquieu. Ce dilemme oblige à choisir entre vertu et pauvreté d'un côté, richesse et corruption de l'autre. Tout en optant pour la vertu, Jean-Jacques fait siennes les analyses de ces deux auteurs, non seulement dans la description des mécanismes aliénants de la civilisation, mais aussi dans la reconstruction de l'histoire hypothétique du genre humain et dans l'exposition des traits de la société républicaine. L'écart entre perspective individuelle et perspective sociale, entre vices privés et bénéfiques publics – anticipation de la « main invisible » d'Adam Smith -, met Mandeville et ses disciples sur la voie qui conduit à la séparation de l'économie par rapport à la morale, puis de là, à l'émergence de la catégorie économique, composante fondamentale de l'« idéologie moderne ».

C'est justement dans le refus de cette séparation que l'on peut saisir un aspect de la critique de la modernité avancée par Rousseau qui réaffirme l'étroite connexion entre morale, économie et politique », Gabriella Silverstrini, « luxe et richesse dans la pensée de Rousseau », dans *Etre riche au siècle de Voltaire*, Genève, librairie Droz, 1996, p.131.

³⁹⁶ *Sur les richesses*, OCV, p.472.

³⁹⁷ *Ibid.*, OCV, p.481.

Rousseau souligne en effet comme il l'a fait dans le *Second Discours* que ce sont les riches qui ont le plus intérêt au *statu quo* car ce sont eux qui sont avantagés par l'actuelle distribution des ressources. Au contraire, les pauvres n'ont intérêt qu'à un changement radical, autrement dit à une révolution :

« Les riches et tous ceux qui sont contents de leur état ont grand intérêt que les choses restent comme elles sont au lieu que les misérables ne peuvent que gagner aux révolutions³⁹⁸. »

Le moteur qui anime le luxe est un désir de distinction. Or, les hommes ont une nature similaire : bien agir est la même chose chez tous. Inversement le désir de distinction conduit au renforcement d'attitudes singulières qui n'ont pour seul motif que celui de la singularité même. L'homme vertueux se soumet à des principes impersonnels auxquels sa conscience le rend sensible et qui peut le conduire à se sacrifier ou du moins à mettre au sa propre personne au second plan. L'homme mu par le désir de distinction poursuit la différence (l'originalité) comme la marque de sa supériorité et est prêt à y sacrifier les autres. Le désir de distinction est, dans le même temps, accaparement individuel de caractéristiques distinctives sous la forme du talent. Le talent est la forme individualisée du courage et de la vertu. C'est ce que l'individu s'approprie de lui-même pour se démarquer et devenir une individualité. Autrement dit, le critère de la distinction n'est jamais une sensibilité morale dépassionnée mais toujours le goût, le charme, le plaisir. La distinction est toute entière dans l'esthétique de la singularisation. Elle n'est donc qu'une apparence sociale, un mirage liés au développement des sciences et des arts qui font des beaux esprits plutôt que des esprits modestes, simples et vertueux :

« D'où naissent ces abus, si ce n'est de l'inégalité funeste introduite entre les hommes par la distinction des talents et par l'avilissement des vertus ? Voilà l'effet le plus évident de toutes nos études, et la plus dangereuse de toutes leurs conséquences. On ne demande plus d'un homme s'il a de la probité, mais s'il a des talents ; ni d'un livre s'il est utile, mais s'il est bien écrit. Les récompenses sont prodiguées au bel esprit, et la vertu reste sans honneurs. Il y a mille prix pour les beaux discours, aucun pour les belles actions³⁹⁹. »

On voit donc comment l'abandon de la vertu antique décrite dans le texte s'accompagne d'une manière d'affirmation de l'individualité plutôt que de la civilité et de la vie civique.

Mieux encore, le moteur de l'enrichissement n'est pas tant la recherche du bien-être ou d'un mieux être mais il provient du tourment du désir de paraître et il alimente ce tourment tout en accroissant les inégalités. Rousseau ne cessera, au contraire, d'associer le bien-être à une vie simple

³⁹⁸ *Ibid.*, OCV, 481.

³⁹⁹ DSA, OCIII, p.27.

qui sait se contenter des choses vraiment utiles et de la satisfaction des besoins sur un mode presque épicurien.

La richesse et le luxe permettent certes le développement des sciences et des arts mais en favorisant des ouvrages inutiles, leur présence correspond aussi à une certaine organisation de la société dans laquelle certains travaillent pour quelques oisifs qui peuvent se permettre de travailler au superflu. Pour Rousseau, soit l'homme cherche à connaître parce qu'il en a besoin pour vivre (l'intelligence est alors purement instrumentale), soit il cherche la vérité sans d'autres raisons que sociales, pour se distinguer. Contrairement à ce que pense Aristote, il n'y a donc pas, pour Rousseau d'amour gratuit du vrai. Seule la recherche du bonheur stimule la connaissance. Si les scientifiques et les artistes ne cherchent pas pour satisfaire des besoins existentiels, c'est que la cause de leur recherche est sociale : ils veulent se distinguer par des pratiques singulières. Ce faisant, l'homme s'enferme dans la pratique d'arts inutiles et se détourne des valeurs naturelles et utiles à la vie. Ce détournement, cet arrachement aux valeurs inspirées par la nature est la racine du vice. Le luxe permet l'existence de ce vice mais aussi le maintient et le renforce :

« Que ferions-nous des Arts, sans le luxe qui les nourrit ? Sans les injustices des hommes, à quoi servirait la jurisprudence ? Que deviendrait l'histoire, s'il n'y avait ni tyrans, ni guerres, ni conspirateurs ? Qui voudrait en un mot passer sa vie à de stériles contemplations, si chacun ne consultant que les devoirs de l'homme et les besoins de la nature, n'avait de temps que pour la patrie, pour les malheureux et pour ses amis ? Sommes-nous donc faits pour mourir attachés sur les bords du puits où la vérité s'est retirée⁴⁰⁰ ? »

- Le luxe comme indice et vecteur de la domination.

Ce passage du *Premier discours* renvoie plus clairement à une forme de critique sociale⁴⁰¹ : les sciences présupposent l'oisiveté, leur existence l'entretient et la renforce. Autrement dit, les sciences et les arts s'insèrent dans une structure sociale productrice de domination. Car, pour qu'il y ait des arts superflus, il faut que soit délégué à d'autres le soin des arts utiles et nécessaires. Le luxe à travers les sciences et les arts est donc une figure évidente de la domination de l'homme par l'homme, d'une société dégradée qui entretient des hommes inutiles à la charge des hommes utiles,

⁴⁰⁰ DSA, OCIII, p.17-18.

⁴⁰¹ Cf. Axel Honneth, Axel Honneth, dans les quelques pages d'hommage à Rousseau produit sans doute une des plus perçante, efficace et pertinente lecture de Rousseau qu'il considère comme un des pères de la philosophie sociale c'est-à-dire de la philosophie qui prend pour objet moins la politique que l'homme dans ses relations avec les autres dans le cadre de la société : « Même s'il revient à Hobbes d'avoir baptisé cette discipline au milieu du XVIIe siècle, ce n'est pourtant qu'un siècle plus tard grâce à Jean-Jacques Rousseau, que la philosophie sociale à proprement parler a vu le jour » (Axel Honneth, *La société du mépris*, Paris, La découverte, 2006, p.42). Rousseau montre en effet qu'étant présupposée une certaine nature solitaire de l'homme, on montre que ce sont les liens sociaux qui la dégradent, l'altèrent jusqu'à l'aliéner : « Lorsque Rousseau se mit à la rédaction de son Discours sur l'inégalité, au milieu du XVIIIe siècle, cette préoccupation lui était devenue presque étrangère ; ce qui lui importait le plus, c'était de rechercher les causes de la corruption de la société civile, et non d'analyser les conditions permettant de garantir sa stabilité . » (Axel Honneth, *loc. cit.*)

qui favorise le raffinement éloigné des préceptes simples de la nature et de la vertu. Ainsi, tout ce qui est inutile n'est pas bon, tout ce qui n'est pas bon est vicieux. Le luxe qui favorise l'existence d'hommes inutiles fait perdre du temps à tous, il est donc vicieux. Rousseau désigne de toute évidence la société de cour, le désir de se distinguer par des virtuosités gratuites :

« Si nos sciences sont vaines dans l'objet qu'elles se proposent, elles sont encore plus dangereuses par les effets qu'elles produisent. Nées dans l'oisiveté, elles la nourrissent à leur tour ; et la perte irréparable du temps est le premier préjudice qu'elles causent nécessairement à la société⁴⁰². »

Si le superflu et l'exploitation de l'homme par l'homme sont possibles, c'est parce qu'il y a la propriété qui permet aux uns d'avoir pendant que les autres n'ont rien, qui force les hommes à dépendre les uns des autres et à s'assujettir, pour les riches au pauvres et pour les pauvres aux riches. C'est donc tout le système de la société qui se trouve condamné plus que les seuls sciences et arts qui ni sont un épiphénomène :

« Avant que ces mots affreux de tien et de mien fussent inventés ; avant qu'il y eût de cette espèce d'hommes cruels et brutaux qu'on appelle maîtres, et de cette autre espèce d'hommes fripons et menteurs qu'on appelle esclave ; avant qu'il y eût des hommes assez abominables pour oser avoir du superflu pendant que d'autres meurent de faim ; avant qu'une dépendance mutuelle les eût tous forcés à devenir fourbes, jaloux et traîtres ; je voulais bien qu'on m'expliquât en quoi pouvaient consister ces vices, ces crimes qu'on leur reproche avec tant d'emphase⁴⁰³. »

Une des expressions clés de ce passage est évidemment la « dépendance mutuelle » qui devient la pierre d'angle pour justifier le désir de plaire aux autres, de leur mentir ou de les dominer et inversement pour expliquer que s'il n'y avait aucun besoin mutuel les hommes n'auraient aucune raison d'être en rivalité. Ainsi, une marche supplémentaire est atteinte qui montre que le désir de richesse, comme désir de se distinguer, provient de la dépendance mutuelle des hommes qui permet aux uns d'exploiter les autres et force les autres à se vendre à vil prix. Cette dépendance mutuelle explique à la fois l'oisiveté, la richesse, le luxe et le vice. La richesse reçoit une explication sociologique : c'est la dépendance des hommes qui les force à devoir se plaire pour mieux pouvoir se nuire et profiter de la vie sociale à leur avantage.

Rousseau insiste en outre sur le caractère éminemment vicieux de l'exclusivisme des propriétaires. Ceux qui veulent garder leur bien pour eux sont des sanguinaires responsables de tous les supplices nécessaires à la préservation de celui-ci. Il reprend, dans ce texte, le thème très présent dans le *Second discours*, d'une justice basée sur la reconnaissance du droit de propriété et, en un

⁴⁰² DSA, OCIII, p.18.

⁴⁰³ Dernière réponse de Rousseau aux objections faites au DSA, OCIII, p.80.

sens, responsable de l'existence et de la préservation des inégalités sociales. Rousseau rappelle donc à quel point la justice défenderesse des riches raffine dans l'usage de dispositifs de pouvoir et de dressage violent des corps pour maintenir la domination des mieux lotis :

« Multipliez les portes de fer, les serrures, les chaînes, les gardes et les surveillants, élevés de toutes parts des gibets, des roues des échafauds, imaginez chaque jour de nouvelles tortures, endurcissez votre âme à l'aspect de toutes les souffrances des indigents ; érigez des chaires et des collèges où l'on enseigne que les maximes qui vous conviennent. Attirez, payez sans cesse de nouveaux écrivains pour rendre le vol du pauvre encore plus infâme et celui du riche encore plus respecté ; imaginez chaque jour de nouvelles distinctions pour autoriser l'un et punir dans l'autre les mêmes manœuvres sous d'autres noms. Mais soyez sûr que votre insatiable convoitise ne servira qu'à nourrir celle d'autrui, que vos friponneries ne feront qu'accumuler autour de vous une multitude d'autres coquins qui vous les rendront malgré vos soins et votre expérience⁴⁰⁴. »

C'est une idée que l'on trouve également à la fin du quatrième livre *d'Emile*, lorsque Rousseau condamne l'exclusivisme du riche qui ne profite pas des choses pour leur utilité mais seulement pour le sentiment du pouvoir qu'elles lui donnent.

- ***L'hypothèse d'un juste usage des choses dans Emile.***

L'introduction par Rousseau de cette complexité dans le champ de l'anthropologie de l'intérêt, le conduit à retravailler l'idée du rapport de l'homme aux choses comme une de ses conséquences directes. Rousseau est donc conduit à accorder une valeur politique et pédagogique au concept retravaillé d'amour-propre en l'articulant à la notion de propriété.

Comment Rousseau thématise-t-il donc dans *L'Emile* le dualisme du rapport à soi à travers sa conception du rapport au monde et, *in fine*, du rapport aux choses? Ce faisant, le concept juridique de propriété se trouve-t-il investi par Rousseau d'une valeur morale comme le pense MacAdam⁴⁰⁵ ou bien, par un détour anthropologique Rousseau parvient-il à réarticuler la notion juridique de propriété aux finalités dernières du politique, à savoir les buts communs des citoyens et non l'intérêt de quelques particuliers?

S'il critique le luxe, cela ne signifie pas que Rousseau soit opposé à toute forme d'appropriation, cela veut simplement dire que l'appropriation des choses n'est pas bonne en soi et n'a aucune vertu intrinsèque. L'appropriation ne peut être vertueuse qu'à être ordonné à des impératifs qui la dépassent, qu'à la sortir de sa sauvagerie. C'est pourquoi Rousseau s'attache à

⁴⁰⁴ *Ibid.*, OCV, p.477.

⁴⁰⁵ « Rousseau was a moralist a servant, a man of the people and an intellectual. In consequence, he judged property morally, emphasized the hypocrisy and cruelty of the rich, wanted control on property to belong to the people, and was personally disdainful of possessions. » MacAdam, « Rousseau : the moral dimensions of property », dans Macpherson, Parel, Flanagan, *The theories of property : from aristotle to present*, Waterloo, Ontario, Canada, Wilfrid Laurier University Press, 1979.

montrer dans *L'Emile* à quelle logique subordonner l'appropriation des choses pour la rendre vertueuse. Rousseau propose de suivre la nature de l'enfant, l'amour de soi, plutôt que l'amour-propre pour former, chez lui, un juste usage des choses.

Ainsi, le jugement que Rousseau établit au sujet de la propriété n'est ni simple, ni unilatéral. Lorsque Ethan Putterman⁴⁰⁶ écrit que Rousseau ne condamne pas toute forme de propriété privée mais seulement le luxe et l'ostentation, il pose une vérité élémentaire du rousseauisme que nous avons déjà entrevue mais qui, pour être plus qu'un slogan, doit être fondée et doit trouver sa cohérence dans l'univers de la pensée rousseauiste. Il semble, en effet, que, dans l'œuvre de Rousseau et dans *Emile* en particulier, ce qui explique le refus du luxe et de l'ostentation soit lié à la défense d'une certaine conception de l'individu.

Rousseau estime, en effet, que l'individu est caractérisé soit par l'amour de soi, c'est-à-dire par une individualité substantielle ou absolue, soit par l'amour-propre, autrement dit par une individualité relationnelle ou relative⁴⁰⁷. L'homme naît avec un instinct de conservation⁴⁰⁸ (« amour de soi ») qui le conduit naturellement à poursuivre ce qui favorise son existence. Conduit par l'« amour de soi », l'homme est lui-même le seul critère du bien et du mal, du bon et du mauvais, du profitable et du nuisible, il y a en lui donc une faculté auto-suffisante d'évaluation. Par ailleurs, l'individu développe, en raison, de l'évolution historique des conditions de son existence, une propension à se comparer aux autres, à ne se penser que relativement à eux, à s'évaluer par relation aux jugements que les autres portent sur lui et à la place qu'il assume dans l'ordre des relations humaines. Cette tendance de l'individu à trouver la source de la valeur de son action dans les relations à autrui est appelée, par Rousseau, « amour-propre » :

« Il ne faut pas confondre l'amour-propre et l'amour de soi-même ; deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui

⁴⁰⁶ Ethan Putterman, « The role of public opinion in Rousseau's conception of property », in *History of political thought*, autumn 1999, vol.XX, issue 3, p.419. Il est notable que les commentateurs anglais sont très nombreux à avoir commenté la dimension individuelle et morale que revêt la propriété dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau (v. aussi, MacAdam (1979); K.O. Nannerl (1979); Richard Teichgraber (1981); Patrick Coleman (1991)) alors que les commentateurs français se concentrent davantage sur le rapport de la propriété à l'économie, au droit et à la politique. La vérité – s'il en est – doit se situer à l'intersection des deux types d'interprétation.

⁴⁰⁷ Nous utilisons les expressions : « individu substantiel », « individu relationnel », qui ne sont pas des formules rousseauistes, afin d'élucider une des significations des notions rousseauistes cette fois : « amour de soi » et « amour propre ». Nous explicitons ce point par la suite.

⁴⁰⁸ « Laissant donc tous les livres scientifiques qui ne nous apprennent qu'à voir les hommes tels qu'ils se sont faits, et méditant sur les premières et plus simples opérations de l'âme humaine, j'y crois apercevoir deux principes antérieurs à la raison, dont l'un nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes. » (DI, OCIII, p.125, pour l'abréviation voir note suivante)

est la véritable source de l'honneur⁴⁰⁹. »

On ne peut nier le rapport de cette notion avec l'usage qu'en ont fait moralistes et dévôts⁴¹⁰. Mais Rousseau raffine le modèle classique de l'intérêt car il ne réduit pas la notion d'intérêt à l'unique notion d'amour-propre conçue comme volonté de se distinguer et de primer. Au contraire, en introduisant la notion d'amour de soi, il amène l'idée qu'il existe un intérêt substantiel, non relatif aux autres, naturel et non faussé – et non condamnable – de la personne humaine qui n'accorde de valeur aux choses qu'en fonction du bénéfice qu'elles représentent pour l'existence et la jouissance immédiate de soi.

- La propriété subordonnée à l'amour de soi et à l'amour-propre.

Affirmer que Rousseau ne condamne pas la propriété dans *Emile* peut sembler étonnant étant donné qu'il affirme au livre IV de *L'Emile* que les plaisirs exclusifs sont la fin des plaisirs⁴¹¹. Mais, dans ce même passage⁴¹², Rousseau illustre que tout réside dans l'usage que l'on fait des choses.

Rousseau brosse le tableau de deux usages possibles des choses dont on n'entend la logique qu'à les articuler aux notions d'amour de soi et d'amour-propre. Le premier moment de l'évocation de sa richesse par Rousseau à la fin du Livre IV de *L'Emile* (comme le dernier moment du refus de l'appropriation privative), doit être ressaisi sous la catégorie de l'amour de soi qui ne considère dans les choses que leur faculté à produire nourriture et plaisir sensible, c'est-à-dire la jouissance de soi-même. Le second moment de cette évocation doit, au contraire, être ressaisi sous la catégorie de l'amour-propre qui ne considère pas dans les choses leur valeur d'usage mais leur valeur d'échange, le crédit qu'elles ont aux yeux des autres et le pouvoir social dont elles sont source, c'est-à-dire la jouissance fallacieuse de l'image de soi-même. Ainsi, faut-il choisir entre l'épanouissement libre de l'individu substantiel, en adhésion à soi, et l'épanouissement dans la rivalité et la tension de l'individu relationnel, taraudé par son image. Bref, entre la propriété au service de la jouissance de

⁴⁰⁹ DI note 15, OCIII, p.219. Il s'agit des notes autographes qui figurent dès la première édition du *Discours* et on certainement été le moyen pour Rousseau d'alléger un écrit déjà trop long pour le concoure auquel il le présentait.

⁴¹⁰ On lit dans le *Dictionnaire de Trévoux* (1734) à l'article « propre » : « se dit ordinairement en morale de ce qui se trouve ordinairement dans les choses et de leurs vertus particulières [...] Nous ne faisons presque rien que nous n'y soyons portés par l'amour propre ; c'est-à-dire par l'amour que nous nous portons à nous-mêmes. L'amour de Dieu doit être pur et dégagé de tout motif de propre intérêt. FEN. » ; Dans la première maxime supprimée entre la première et la deuxième édition des *Maximes* et qui concerne l'amour-propre, La Rochefoucault se présente moins en critique des vices tels que peuvent l'être les dévots, mais plutôt en anthropologue averti, capable de déceler les raisons cachées des comportements : « L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi; il rend les hommes idolâtres d'eux-mêmes, et les rendrait les tyrans des autres si la fortune leur en donnait les moyens; il ne se repose jamais hors de soi, et ne s'arrête dans les sujets étrangers que comme les abeilles sur les fleurs, pour en tirer ce qui lui est propre. »

⁴¹¹ « Les plaisirs exclusifs sont la mort du plaisir », EIV, OCIV, p.690.

⁴¹² Notons, pour faire bonne mesure, que la tonalité de ces pages demeure plutôt critique en ce qui concerne l'état de propriétaire aisé : « si j'étais riche, j'aurais fait tout ce qu'il faut pour le devenir; je serais donc insolent et bas, sensible et délicat pour moi seul, impitoyable et dur pour tout le monde. » (EIV, OCIV, p.678). Accumuler des richesses superflues pendant que d'autres manquent du nécessaire conserve pour Rousseau un caractère antisocial.

soi et de celle qui sert de moyen à la jouissance d'une image de soi construite par comparaison avec les autres, il y a plus qu'une différence de degré (l'une impliquant davantage d'accumulation de richesse pour se distinguer, l'autre suffisamment pour jouir de soi) mais une différence de nature (car l'une et l'autre ne s'articulent pas aux mêmes manières d'être homme).

- *Etre riche sans être vicieux, est-ce possible ? (propriété et amour de soi)*

C'est la première question que Rousseau se pose à la fin du livre IV de l'Emile : est-il possible de rester bon quand on est riche ? Ainsi, il s'imagine comment il userait de ses biens dans ce cas et il se plaît à s'imaginer qu'il ferait un usage simple de sa fortune. Ce faisant, il illustre, par son propos, la double direction que peut prendre le rapport de l'individu à ses biens, rapport qui traduit la forme d'un rapport de l'individu à lui-même (amour de soi ou amour-propre). Rousseau prétend que s'il était riche, il n'userait pas de ses biens pour se distinguer ou pour se faire servir mais simplement pour jouir de lui-même :

« Je ferais de ma fortune l'instrument de mes plaisirs, dont je serais uniquement occupé; et jusque-là je serais comme tous les autres. Mais en quoi je crois que j'en différerais beaucoup, c'est que je serais sensuel et voluptueux plutôt qu'orgueilleux et vain, et que je me livrerais au luxe de mollesse bien plus qu'au luxe d'ostentation⁴¹³. »

Comme le remarque Patrick Coleman⁴¹⁴, Rousseau s'efforce de montrer comment, par un bon usage de sa propriété, il souhaite échapper à toute dépendance contrainte à l'égard d'autrui pour laisser place au libre jeu du plaisir et des affinités entre personnes : « L'indépendance et l'égalité laisseraient à mes liaisons toute la candeur et la bienveillance; et où le devoir ni l'intérêt n'entreraient pour rien, le plaisir et l'amitié feraient seuls la loi⁴¹⁵ ». Bref, les limites de sa propriété deviendraient alors un moyen de n'avoir de compte à rendre à aucun autre qu'à lui-même, à condition précisément, qu'on n'use pas de sa propriété comme manière de se positionner socialement par rapport aux autres et de se soumettre les pauvres. Comme manière de jouir de soi-même par un bon usage des choses, la propriété apparaît comme un moyen d'appliquer la maxime épicurienne : « pour vivre heureux, vivons cachés ». Un peu plus loin, Rousseau insiste sur la nécessité d'éviter les relations d'interdépendance personnelle sources d'obligations, de compte à rendre et d'avilissement mutuel en évoquant, par exemple, la nécessité de se passer de valet :

« Point d'importun laquais épiant nos discours, critiquant tout bas nos maintiens, comptant

⁴¹³ Emile IV, OCIV, p.678.

⁴¹⁴ Patrick Coleman, « Property and personality in Rousseau's *Emile* », *Romance quarterly*, 38 (3), août 1991, The university press of Kentucky, p.301 sqq, p.305.

⁴¹⁵ Emile IV, OCIV, p.683.

nos morceaux d'un œil avide, s'amusant à nous faire attendre à boire, et murmurant d'un trop long dîner. Nous serions valets pour être nos maîtres, chacun serait servi par tous⁴¹⁶. »

Contre ce qu'une lecture rapide de Rousseau a pu souvent laisser croire, l'argumentaire contre une certaine acception de la propriété privée est rarement fondé sur des considérations morales comme la pitié que les riches sont supposés avoir à l'égard des pauvres mais bien aussi voire surtout sur un fondement tout politique qui considère la causalité réciproque et sociale des vices et des désordres. Rousseau a déjà montré, dans le *Discours sur l'inégalité*, que les relations de domination étaient des relations de dépendance réciproque⁴¹⁷ qui avilissent tant les pauvres réclamant leur obole et contestant la propriété, que les riches profitant du travail des pauvres pour ne rien faire. Il faut que les hommes ne dépendent pas les uns des autres pour que l'ordre social ne soit pas contesté. : « quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre⁴¹⁸ ». Il faut que « chaque citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres, et dans une excessive dépendance de la cité⁴¹⁹ » en tant que source d'ordre et de justice.

- *Il n'est pas possible d'être riche et vertueux (propriété et amour-propre).*

Mais Rousseau, dans la suite de l'épisode, se rend rapidement compte qu'il est impossible d'être riche et vertueux et qu'étant riche, il sera bien vite rattrapé par les vices. Ainsi, Rousseau évoque-t-il la tentation inhérente à la propriété d'être employée comme une distinction sociale et une source de pouvoir. Rousseau prend alors pour paradigme un des reliquats du fonctionnement féodal du droit foncier de son époque : le droit de chasse. Un tel droit relève du domaine éminent du seigneur et consiste, pour lui, à se réserver sur tous les terrains de sa seigneurie le droit de chasser et, partant, d'en priver les autres. Cela a plusieurs conséquences : l'interdiction des clôtures aux vassaux, la destruction régulière des récoltes, la privation de nourriture carnée issue d'autre chose que de l'élevage par exemple. Voilà le plaisir du propriétaire devenu exclusif (il en prive les vassaux) et destructif (il détruit les récoltes) :

« Jusqu'ici tout est à merveille me dira-t-on : mais la chasse? [...] Je me suppose riche, il

⁴¹⁶ Emile IV, OCIV, p.688.

⁴¹⁷ Ainsi, Rousseau montre comment cette dépendance avilissante pour les riches comme les pauvres est le résultat d'un processus historique infrangible : « De libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujéti à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître; riche, il a besoin de leur services; pauvres, il a besoin de leur secours, et leur médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux [...] ce qui le rend fourbe et artificieux avec les uns, impérieux et dur avec les autres, et le met dans la nécessité d'abuser de tous ceux dont il a besoin, quand il ne peut s'en faire craindre et qu'il ne trouve pas son intérêt à les servir utilement. » (DI, OCIII, p.175)

⁴¹⁸ CS 2,11, OCIII, p.391-392.

⁴¹⁹ CS 2,12, OCIII, p.394.

me faut donc des plaisirs exclusifs et des plaisirs destructifs : voici de tout autres affaires. Il me faut des terres, des bois, des gardes, des redevances, des honneurs seigneuriaux, surtout de l'encens et de l'eau bénite⁴²⁰. »

Le domaine nobiliaire, en plus d'être une source de revenus, est un titre honorifique que l'on fait valoir à l'égard des autres nobles pour se positionner socialement, que l'on fait valoir aux vassaux pour réclamer des droits fiscaux et des privilèges et, partant, une source de querelles multiples :

« Mais cette terre aura des voisins jaloux de leurs droits et désireux d'usurper ceux des autres; nos gardes se chamailleront, et peut-être les maîtres : voilà des altercations, des querelles, des haines, des procès tout au moins : cela n'est déjà pas fort agréable⁴²¹... »

Et Rousseau de décrire les conséquences multiples qui résulteraient d'une telle propriété dont le fondement serait la recherche de l'honneur, de la distinction, de la domination.

- *La solution serait-elle alors l'abolition pure et simple de la propriété ?*

Rousseau termine son propos par une synthèse résolue des deux premières manières contradictoires d'exercer son droit de propriété, que nous venons de restituer : il condamne, *in fine* et tout bonnement, la propriété privée et fait l'éloge de la communauté des biens : « Voulez-vous dégager les plaisirs de leurs peines, ôtez-en l'exclusion : plus vous les laisserez communs aux hommes, plus vous les goûterez toujours purs⁴²² ». »

Soulignons que, ce faisant, Rousseau ne cherche pas seulement la virtuosité logique d'un ultime rebondissement, car la communauté des biens qu'il propose n'est pas absolument opposé à la première version de la propriété qu'il a défendue et dont nous avons rendu compte plus haut⁴²³. Rousseau ne prétendait, dans un premier temps, utiliser l'appropriation privative que pour être libéré de toute dépendance personnelle obligatoire, devenir maître de sa conduite et, partant, rendre possible les libres affinités qu'autorisent la fréquentation d'autrui, la libérale dispensation des bienfaits et le libre partage de ses biens, débarrassés des considérations d'intérêt économique – cela n'est pas sans rappeler Clarens de la *Nouvelles Héloïse* et selon la maxime pythagoricienne reprise

⁴²⁰ Emile IV, OCIV, p.688.

⁴²¹ Emile IV, OCIV, p.688-689.

⁴²² Emile IV, OCIV, p.689.

⁴²³ Trop de commentaires se laissent aller à la caricature, imaginant qu'*in fine*, Rousseau trouve la solution aux problèmes de la propriété dans son abolition même, ce qui pourrait être vrai à condition que la propriété ne puisse pas représenter un bénéfice inappréciable dans un contexte où la vie sociale est établie et où il n'est plus possible de revenir à l'état de nature : « *Rousseau's daydream suggests that the only truly satisfying answer to the problem of ownership is to abolish the terms of the problem.* », Patrick Coleman, « *Property and personality in Rousseau's Emile* », *Romance quarterly*, 38 (3), août 1991, The university press of Kentucky, p.301 sqq, p.305.

par Platon, Aristote puis Sénèque selon laquelle « entre amis tout est commun⁴²⁴ » :

« Le seul lien de mes sociétés serait l'attachement mutuel, la conformité des goûts, la convenance des caractères; je m'y livrerais comme homme et non comme riche: je ne souffrirais jamais que leur charme fût empoisonné par l'intérêt⁴²⁵. »

Cet idéal d'une propriété articulée à l'amour de soi sans amour-propre et sans domination demeure le modèle d'une propriété juste et justifiée pour l'auteur du *Contrat social*. C'est précisément un tel rapport aux choses que Jean-Jacques va essayer d'entretenir et de renforcer chez le jeune aristocrate qu'il doit éduquer.

- L'éducation d'Emile ou comment former l'enfant à un juste rapport aux choses.

Pour éduquer Emile, il faudra privilégier le rapport aux choses qui, neutre et constant, est le meilleur moyen d'assurer la stabilité du rapport à soi.

L'éducation saine d'Emile doit non provenir des injonctions d'un autre homme mais des injonctions de sa nature confrontée à l'expérience vive des choses et du monde :

« Jusqu'à ce que le guide de l'amour-propre [*au sens d'amour de soi ici, le passage qui précède le montre clairement*], qui est la raison, puisse naître, il importe donc qu'un enfant ne fasse rien parce qu'il est vu ou entendu, rien en un mot par rapport aux autres, mais seulement ce que la nature lui demande; et alors il ne fera rien que de bien⁴²⁶. »

La notion d'utilité apparaît alors fondamentale au sens où elle traduit la subordination des choses aux besoins et désirs naturels de l'individu : les choses le révèlent à lui-même sans médiation. Si l'on admet que le rapport aux choses libère alors que le rapport aux hommes aliène puisqu'il conduit à se comparer, à dominer à ne se définir que par rapport aux jugements d'autres que soi, bref à développer l'amour-propre, alors le droit de propriété peut véritablement apparaître comme un droit essentiel et sacré⁴²⁷. C'est défendre authentiquement l'homme naturel que de protéger politiquement et de susciter pédagogiquement son rapport aux choses :

« Les premiers mouvements naturels de l'homme étant donc de se mesurer avec tout ce qui l'environne, et d'éprouver dans chaque objet qu'il aperçoit toutes les qualités sensibles qui peuvent se rapporter à lui, sa première étude est une sorte de physique expérimentale relative

⁴²⁴ Voir par exemple, Platon, *République* I, VIII, 543; Sénèque, *De Beneficiis*, VII, 11. Sur cette question des relations affinitaires voir Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004.

⁴²⁵ Emile IV, OCIV, p.683.

⁴²⁶ Emile II, OCIV, p.322.

⁴²⁷ C'est une antienne souvent répétée et modulée par Rousseau et qui a pu étonner ceux qui, par ailleurs, voient en Rousseau un chantre du communisme (ce qu'il n'est pas au sens littéral). Par exemple dans DEP : « Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même . » (DEP, OCIII, p.263).

à sa propre conservation, et dont on le détourne par des études spéculatives avant qu'il ait reconnu sa place ici bas⁴²⁸. »

L'idée de privilégier le rapport aux choses explique en grande partie l'économie générale du traité d'éducation de Rousseau. Tout l'ouvrage est construit de telle sorte que la nature soit la première institutrice d'Emile et que l'apprentissage du rapport aux autres hommes, aux femmes et aux sociétés politiques⁴²⁹, n'interviennent qu'en un second temps une fois Emile fait et stabilisé par l'enseignement des choses⁴³⁰. Ainsi, une fois que chacun a ordonné ses comportements selon ce qu'exige de lui l'ordre des choses, il peut s'avancer avec assurance dans la vie sociale.

« Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation [...] L'expérience ou l'impuissance doivent seules lui tenir lieu de loi⁴³¹. »

Seules les choses, qui sont soumises à des lois immuables, peuvent permettre à Emile, les suivant, de régler sa personne. Rousseau oppose ici très clairement la corruption induite par la vie sociale, faite de relations inconstantes et sans principes, à l'ordre de la nature qu'il s'agirait d'intérioriser et de considérer comme instituteur : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme⁴³² ».

Cependant, il faut prendre garde à ne pas prendre trop littéralement ce point. Car, Rousseau accorde à l'enseignement des choses secondant l'enfant dans son effort pour se donner des lois, une place tellement centrale que l'on pourrait croire qu'il considère que ce sont les choses mêmes qui dictent leurs lois à l'enfant et qu'elles sont, en conséquence, comme le support de son individualité⁴³³ : en effet, par leur ordre stable et naturellement réglé, elles sont seules à même d'être un guide fiable de l'existence humaine.

Or, ça n'est précisément pas le sens de ce qu'affirme Rousseau. L'ordre des choses est à même d'être un guide pour Emile à la condition que cet ordre soit préalablement élaboré par un

⁴²⁸ Emile II, OCIV, p.369-370.

⁴²⁹ A partir du livre IV et de l'apparition des passions et de cette « nouvelle naissance » qu'est l'adolescence. Auparavant, Emile « se considère sans égard aux autres et trouve bon que les autres ne pensent point à lui. » (Emile II, OCIV, p.488)

⁴³⁰ « Il y a deux sortes de dépendances : celle des choses, qui est de la nature; celle des hommes, qui est de la société. La dépendance des choses, n'ayant aucune moralité, ne nuit point à la liberté, et n'engendre point de vices; la dépendance des hommes étant désordonnée [note de Rousseau : Dans mes *Principes du droit politique*, il est démontré que nulle volonté particulière ne peut être ordonnée dans le système social] les engendre tous, et c'est par elle que le maître et l'esclave se dépravent mutuellement. » (Emile II, OCIV, p.311).

⁴³¹ Emile II, OCIV, p.311.

⁴³² Emile I, OCIV, p.245.

⁴³³ Dans un entretien publié avec Claudine Haroche, l'éminent sociologue Pierre Castel fait un contre-sens qui le conduit à faire de Rousseau un théoricien de l'identité relationnelle ou relative. Alors que, c'est ce que nous nous efforçons de montrer, Rousseau défend le principe de l'identité substantielle de l'individu (Robert Castel, Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi, entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001, p.54)

effort de comparaison expérimental et évalué à l'aune des sentiments naturels qu'il peut susciter sous la férule gantée de velours du précepteur. C'est l'enfant lui-même qui est le seul support du processus d'individuation à l'œuvre dans l'éducation. Les relations ne peuvent jamais être conçues, dans l'éducation de l'enfant, que comme des causes secondes ou adjuvantes de l'amour de soi, et non comme les causes principales et les supports de l'individuation. Autrement dit, il n'y a pas d'autre support de l'apprentissage qu'Emile lui-même, seule origine substantielle de la valeur des choses, de la constitution de son savoir et finalement de son individualité.

Dans ce cadre, Rousseau introduit l'idée que les leçons de chose et ce qu'il appelle la physique sont centrales :

« Sa première étude est une sorte de physique expérimentale relative à sa propre conservation, et dont on le détourne par des études spéculatives avant qu'il ait reconnu sa place ici-bas, sont seules à même de servir de guide assuré dans la vie du jeune Emile⁴³⁴. »

C'est pourquoi, à la fin du livre III, Rousseau nous apprend ceci :

« Émile n'a que des connaissances naturelles et purement physiques. Il ne sait pas même le nom de l'histoire, ni ce que c'est que métaphysique et morale. Il connaît les rapports essentiels de l'homme aux choses, mais nul des rapports moraux de l'homme à l'homme⁴³⁵. »

Revenons aux principes : du fait même que l'homme est caractérisé par son défaut d'instinct⁴³⁶ ou de règles naturelles d'action, il doit se donner lui-même ses propres règles. Il a toujours deux moyens pour ce faire: suivre les préceptes des hommes, ou suivre ce qu'une expérience suivie, *in concreto*, peut indiquer.

Dans ce cadre, Rousseau, très clairement, oriente Emile vers les leçons de chose qui lui permettent même de contre-carrer les tromperies et les faux-semblants qui résultent du rapport aux hommes, de leur désir de s'imposer et de leur vain désir de gloire. C'est bien un des sens métaphoriques de l'épisode du prestidigitateur au Livre II. Rousseau montre à Emile comment l'explication physique par l'expérience et la connaissance des causes est à même de dépasser l'illusion qu'aimerait générer le prestidigitateur pour gagner son argent et s'imposer (la rivalité et la concurrence du bateleur avec Emile est d'ailleurs très perceptible : il doit sauver la face)⁴³⁷.

⁴³⁴ Emile II, OCIV, p.369-370.

⁴³⁵ Emile III, OCIV, p.487.

⁴³⁶ *L'incipit* de la première partie du premier *Discours sur les sciences et les arts* raisonne comme une anticipation de *l'Abgrund* de Schelling : « C'est un grand et beau spectacle de voir l'homme sortir de quelque manière du néant par ses propres efforts. » (DSA, OCIII, p.6). Rousseau ailleurs parle d'une capacité à nier les préceptes naturels de l'instinct (DI).

⁴³⁷ « Un jour nous allons à la foire ; un joueur de gobelets attire avec un morceau de pain un canard de cire flottant sur un bassin d'eau. Fort surpris, nous ne disons pourtant pas : c'est un sorcier ; car nous ne savons ce que c'est qu'un sorcier. Sans cesse frappés d'effets dont nous ignorons les causes, nous ne nous pressons de juger de rien, et nous

Rousseau rejoint très clairement l'humanisme montagnien qui réprovoque la pédanterie et prône, pour l'institution des enfants, des têtes bien faites plutôt que bien pleines⁴³⁸. Ainsi apprendre l'usage de soi-même, de ses propres facultés par l'entremise de l'usage du monde et des choses est-il bien le meilleur moyen de donner à l'individu le guide infaillible et universel déjà vanté par Descartes, le bon sens :

« Rien n'est bien pour lui que ce qu'il sent être tel. En le jetant en avant de ses lumières, vous croyez user de prévoyance, et vous en manquez. Pour l'armer de quelques vains instruments dont il ne fera peut-être jamais d'usage, vous lui ôtez l'instrument le plus universel de l'homme, qui est le bon sens; vous l'accoutumez à se laisser toujours conduire, à n'être jamais qu'une machine entre les mains d'autrui⁴³⁹. »

Ainsi, pour Emile, structurer sa capacité de savoir et de se donner des règles pour l'action, sur l'ordre même des choses est-elle la seule voie sûre pour exister. La liberté doit être ici prise non point seulement comme le fait de ne pas subir l'autorité d'autrui mais aussi et surtout comme pouvoir positif de se donner sa loi⁴⁴⁰, pouvoir qui a à la fois une face théorique (la connaissance de l'ordre et de la valeur du monde) et une face pratique (la prise de décision en fonction des règles que l'enseignement des choses nous a livré), théorie et pratique ne sont pas séparées mais se combinent et se complètent pour rendre l'individu maître de lui-même :

« Que reste-t-il à faire après avoir observé tout ce qui nous environne? D'en convertir à notre usage tout ce que pouvons nous approprier, et de tirer parti de notre curiosité pour l'avantage de notre bien-être⁴⁴¹. »

Le rapport aux choses est décisif dans l'émergence d'une individualité libre, ou pleinement maîtresse d'elle-même. L'éducation de la nature en nous apprenant à maîtriser effectivement le monde, nous donne une maîtrise sur les moyens d'exister et de jouir de l'existence et partant, elle a une vertu émancipatrice. De la même manière, seules les connaissances fondées sur des rapports réels, c'est-à-dire les rapports que les choses mêmes entretiennent entre elles sont solides alors que celles qui procèdent du goût, du bel esprit, des relations vagues et apparentes qui plaisent dans les salons de la vie parisienne fondent un esprit faux⁴⁴². Les choses, le rapport aux choses mêmes est

restons en repos dans notre ignorance jusqu'à ce que nous trouvions l'occasion d'en sortir. » (Emile III, OCIV, p.437). Rousseau prend le soin de préciser que le prestidigitateur fait l'admiration de foules conquise par l'apparence au lieu qu'il faut guider l'Emile vers la connaissance des causes de ces étranges apparences.

⁴³⁸ Montaigne, *Essais*, I, 26-27.

⁴³⁹ Emile III, OCIV, p.444-445.

⁴⁴⁰ « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté. » (CS, I,8; OCIII, p.365)

⁴⁴¹ Emile III, OCIV, p.466)

⁴⁴² « Mais au fond, que penses-tu qu'on apprenne dans ces conversations si charmantes? A juger sainement des choses du monde? A bien user de la société? A connaître au moins les gens avec qui l'on vit? Rien de tout cela ma Julie. On y apprend à plaider avec art la cause du mensonge [...] et à donner à l'erreur un certain tour à la mode selon les

donc le guide ou mieux la pierre de touche d'une pensée solide, juste et vraie. Encore une fois, disant cela Rousseau marche dans les traces des contempteurs des demi-habiles et autre esprit de finesse qui hantent les cours et s'y distinguent.

- De l'éducation des choses au droit de propriété.

Le droit de propriété se situe à une intersection décisive : l'intersection entre l'individu apte à maîtriser le monde en s'y confrontant, en le travaillant, bref en se l'appropriant activement, et la législation à même de reconnaître la légitimité de l'acquisition et de convertir cette aptitude naturelle de l'individu en réalisation effective⁴⁴³.

Le droit de propriété, en tant qu'il évite que les relations humaines ne nuisent aux relations essentielles de l'homme aux choses est, en un certain sens, plus important que la liberté ou du moins, il en est une condition et doit donc être enseigné d'abord : « La première idée qu'il faut lui [sc. Emile] donner est moins celle de la liberté que de la propriété; et, pour qu'il puisse avoir cette idée, il faut qu'il ait quelque chose en propre⁴⁴⁴ ».

Mais, bien entendu, le rapport aux choses que garantit et reconnaît le titre de propriété est fondé sur l'existence préalable d'un rapport essentiel d'attachement de l'individu aux choses qui ne peut être réduit à l'idée abstraite d'appropriation par l'échange ou le don :

« Lui citer ses hardes, ses meubles, ses jouets, c'est ne rien lui dire; puisque bien qu'il dispose de ces choses, il ne sait ni pourquoi ni comment il les a. Lui dire qu'il les a parce qu'on les lui a données, c'est ne faire guère mieux⁴⁴⁵ ... »

Il s'agit donc que le droit de propriété soit subordonné à une logique plus essentielle : l'amour de soi. C'est comme condition de la conservation de l'amour de soi qu'elle peut, éventuellement, recevoir une justification. La propriété n'est donc pas juste, en elle-même. Ainsi, au lieu de fonder la propriété sur le titre, Rousseau estime, pédagogiquement, qu'il faut montrer à Emile que les personnes ont senti nécessaire de créer le titre conventionnel de propriété pour défendre leurs buts essentiels et partant que ce titre n'est pas une fin, mais un moyen pour accomplir sa capacité d'être lui-même. Le seul mode d'acquisition légitime et sensé des choses est donc dans le rapport direct d'appropriation par le travail, d'utilité et de jouissance (dont l'amour de soi est la mesure) et non dans l'échange ou le don qui ne sont que des manières abstraites et insignifiantes pour l'individu

maximes du jour. » NH, Seconde Partie, Lettre 14 à Julie.

⁴⁴³ C'est un point qui a été bien vu par Richard Teichgraber bien qu'à trop radicaliser la thèse de Rousseau, son interprétation conduise trop souvent à la caricature. Il ne parvient pas à voir dans le rejet rousseauiste d'une propriété articulée au commerce autre chose que des raisons morales et les motifs anthropologiques et les enjeux juridiques et politiques de ce rejet semblent lui échapper. Richard Teichgraber, « Rousseau's argument for property », *History of european ideas*, 2 (2), pp.115-134, 1981, p.129.

⁴⁴⁴ Emile II, OCIV, p.330.

⁴⁴⁵ Emile II, OCIV, p.330.

d'obtenir la propriété (et dont souvent l'amour-propre s'empare pour se distinguer) : « Je lui fais sentir [...] qu'il y a dans cette terre quelque chose de lui-même qu'il peut réclamer contre qui que ce soit [...] On voit comment l'idée de la propriété remonte naturellement au droit de premier occupant par le travail⁴⁴⁶. »

C'est sur cette base problématique que le précepteur d'Emile met en scène une expérience d'appropriation par le travail et de dépossession visant à faire comprendre à Emile la vérité sensible et subjectivement nécessaire du titre de propriété. La mise en scène fait intervenir Emile et le jardinier Robert au Livre II⁴⁴⁷. Le terrain d'Emile approprié, par l'entremise du travail qu'il y a réalisé pour planter et cultiver ses fèves, devient comme une partie de lui-même et le détériorer c'est lui nuire le plus directement⁴⁴⁸. Rousseau montre, dans cet épisode, que l'accord avec Robert par lequel il reconnaît à Emile le droit de cultiver une partie de son jardin et lui en garantit la possibilité, devient nécessaire pour qu'il puisse jouir des fruits de son travail, c'est-à-dire de lui-même sans quoi le champ d'Emile est abandonné au pouvoir d'autrui et, vice versa, le champ des autres (celui du jardinier, en l'occurrence) est abandonné à l'inconscience juvénile du jeune garçon (qui a labouré, sans le savoir, les melons de Malte de Robert).

L'accord avec les autres, la convention, le rapport d'homme à homme apparaissent alors et paradoxalement comme la condition de l'existence reconnue des statuts de propriétaires, de titres de propriété, et, en ce sens aussi comme condition de l'existence d'un intérêt commun des hommes rassemblés sous d'identiques préceptes (l'intérêt que le travail de chacun ne soit pas détruit). Après avoir été honnie en tant que fondement des vices, la relation personnelle quand elle devient politique, c'est-à-dire fondée sur la soumission de tous à l'intérêt commun, apparaît comme « le remède dans le mal⁴⁴⁹ » :

« Personne ne touche au jardin de son voisin; chacun respecte le travail des autres, afin que le sien soit en sûreté [...] Souvenez-vous que j'irai labourer vos fèves, si vous touchez à mes melons⁴⁵⁰. »

C'est une manière de montrer, par conséquent, que la distinction que Rousseau fait entre

⁴⁴⁶ Emile II, OCIV, p.330.

⁴⁴⁷ Ce passage est bien connu et a été plusieurs fois commenté comme tel. v. par exemple, Blaise Bachofen, « Une robinsonnade paradoxale : les leçons d'économie d'Emile », *Archive de philosophie*, 72 (1), 75-99, 2009.

⁴⁴⁸ Ce passage peut apparaître comme une réécriture du paragraphe 32 du chapitre 5 du *Second Traité du Gouvernement civil* de Locke : « Celui qui [...] a labouré, semé, cultivé un certain nombre d'arpents de terre a véritablement acquis par ce moyen, un droit de propriété sur ses arpents de terre, auquel nul ne peut rien prétendre. » (Locke, *Second Traité du gouvernement civil*, Paris, GF, 1984, p.167). Mais notons (a) que Rousseau cherche à davantage insister sur ce qui fonde l'attachement subjectif de l'individu à son terrain à l'origine de l'idée de propriété, car chez Locke, l'affirmation en question reste au stade de postulat indémontré, (b) que Rousseau n'estime pas que le travail soit suffisant pour constituer un droit de propriété car pour qu'il y ait droit, il faut qu'il y ait davantage qu'une captation unilatérale aussi légitime soit-elle, il faut qu'il y ait accord avec ceux qui sont supposés le respecter.

⁴⁴⁹ Selon l'heureuse expression de Starobinski.

⁴⁵⁰ Emile II, OCIV, p.332.

bonne et mauvaise propriété n'a pas tant une valeur morale que politique. En effet, la propriété qui peut être défendue par une convention n'est pas celle qui donne aux uns des droits sur les autres ou celle qui garantit l'appropriation abstraite des choses par l'échange ou le don, mais celle qui protégeant les buts essentiels des personnes, accorde à chacun un statut sur les choses qu'il travaille. De telle sorte que chacun puisse convertir une possibilité de jouir de soi en jouissance de soi effective, débarrassée des aléas que peuvent faire peser les relations d'intérêt personnel. Les individus recherchent donc tous leur intérêt commun, à travers la convention qu'ils font avec les autres.

C'est en ce sens que l'anecdote est particulièrement intéressante puisqu'elle montre : (a) que le rapport des choses est stable et à même de stabiliser l'individu dans la construction et la jouissance de soi, (b) que le rapport des hommes est la source de toute querelle et destabilisation personnelle, (c) que la loi, comme effet d'une convention entre hommes, doit intervenir pour garantir le statut de chacun, sa stabilité. De là, on peut tirer l'idée que la forme de l'État est donc d'instituer un état juridique qui garantisse à l'existence de chacun, par le biais d'un statut juridique universellement reconnu et protégé, la stabilité nécessaire à son épanouissement naturel. La constitution d'une compréhension politique du droit de propriété peut, dans ce cadre, apparaître comme le parangon de l'amour de soi élevé à la généralité et, en ce sens, être porteur de vertu⁴⁵¹.

⁴⁵¹ La fin du livre V d'*Emile* nous apprend qu'éviter que la propriété soit un moyen de domination et de dépendance n'est pas si simple et révèle un fond de pessimisme chez l'auteur de *Contrat social*. A la fin de son éducation, Emile part en voyage en souhaitant : « Sophie et mon champ et je serai riche » (Emile V, OCIV, p.835), autrement dit, il se rapporte à son champ comme simple vecteur de subsistance, de plaisir personnel et d'épanouissement. Or, après avoir voyagé, il s'apercevra que toute propriété est l'objet de rapports de pouvoir et de multiples dépendances qui interdisent qu'elle puisse représenter une satisfaction aisée de l'amour de soi (« Je me souviens que mes biens furent la cause de nos recherches. Vous prouviez très solidement que je ne pouvais garder à la fois ma richesse et ma liberté ; mais quand vous vouliez que je fusse à la fois libre et sans besoins, vous vouliez deux choses incompatibles, car je ne saurais me tirer de la dépendance des hommes qu'en rentrant sous celle de la nature. Que ferai-je donc avec la fortune que mes parents m'ont laissée ? Je commencerai par n'en point dépendre ; je relâcherai tous les liens qui m'y attachent. Si on me la laisse, elle me restera ; si on me l'ôte, on ne m'entraînera point avec elle. Je ne me tourmenterai point pour la retenir, mais je resterai ferme à ma place. Riche ou pauvre, je serai libre. Je ne le serai point seulement en tel pays, en telle contrée ; je le serai par toute la terre. Pour moi toutes les chaînes de l'opinion sont brisées ; je ne connais que celle de la nécessité. J'appris à les porter dès ma naissance, et je les porterai jusqu'à la mort, car je suis homme ; et pourquoi ne saurais-je pas les porter étant libre, puisque étant esclave il les faudrait bien porter encore, et celle de l'esclavage pour surcroît ? Que m'importe ma condition sur la terre ? que m'importe où que je sois ? Partout où il y a des hommes, je suis chez mes frères ; partout où il n'y en a pas, je suis chez moi. Tant que je pourrai rester indépendant et riche, j'ai du bien pour vivre, et je vivrai. Quand mon bien m'assujettira, je l'abandonnerai sans peine, j'ai des bras pour travailler, et je vivrai. Quand mes bras me manqueront, je vivrai si l'on me nourrit, je mourrai si l'on m'abandonne ; je mourrai bien aussi quoiqu'on ne m'abandonne pas ; car la mort n'est pas une peine de la pauvreté, mais une loi de la nature. Dans quelque temps que la mort vienne, je la défie, elle ne me surprendra jamais faisant des préparatifs pour vivre ; elle ne m'empêchera jamais d'avoir vécu. », Emile V, OCIV, p.856-857). Le gouverneur formule le problème et la difficulté de la manière suivante : il faut qu'Emile puisse vivre de son travail par la propriété d'un champ tout en échappant aux dépendances multiples que la possession d'un bien ne manque pas d'introduire. C'est ce à quoi est supposé servir le voyage : trouver un lieu où il est possible d'être propriétaire avec le moins de dépendance : « Un champ qui soit à vous, cher Émile! et dans quel lieu le choisirez-vous? En quel coin de la terre pourrez-vous dire : je suis ici mon maître et celui du terrain qui m'appartient? On sait en quels lieux il est aisé de se faire riche, mais qui sait où l'on peut se passer de l'être? Qui sait où l'on peut vivre indépendant et libre sans avoir besoin de faire du mal à personne et sans crainte d'en recevoir? Croyez-vous que le pays où il est toujours permis d'être honnête homme soit si facile à trouver? S'il est

C'est contre les rapports de pouvoir que le *Contrat social* réaffirme la nécessité d'un assujettissement total des citoyens au politique, à condition toutefois, que le politique soit bien conçu comme expression de la volonté générale. Rousseau est donc à contre-temps de la pensée politique de son temps qui voyait, dans l'indépendance progressive de la société civile, une source privilégiée de libération du peuple contre l'abus du pouvoir des grands. Il développe la thèse non d'une indépendance progressive de la propriété voire d'une reconstruction du politique à partir des individus séparés les uns des autres par le principe de la propriété. Il cherche, au contraire, à rendre

quelque moyen légitime et sûr de subsister sans intrigue, sans affaire, sans dépendance, c'est, j'en conviens, de vivre du travail de ses mains, en cultivant sa propre terre : mais ou est l'État où l'on peut se dire : La terre que je foule est à moi? Avant de choisir cette heureuse terre, assurez-vous bien d'y trouver la paix que vous cherchez ; gardez qu'un gouvernement violent, qu'une religion persécutant, que des mœurs perverses ne vous y viennent troubler. Mettez-vous à l'abri des impôts sans mesure qui dévoreraient le fruit de vos peines, des procès sans fin qui consumeraient votre fonds. Faites en sorte qu'en vivant justement vous n'ayez point à faire votre cour à des intendants, à leurs substituts, à des juges, à des prêtres, à de puissants voisins, à des fripons de toute espèce, toujours prêts à vous tourmenter si vous les négligez. Mettez-vous surtout à l'abri des vexations des grands et des riches ; songez que partout leurs terres peuvent confiner à la vigne de Naboth. Si votre malheur veut qu'un homme en place achète ou bâtisse une maison près de votre chaumière, répondez-vous qu'il ne trouvera pas le moyen, sous quelque prétexte, d'envahir votre héritage pour s'arrondir, ou que vous ne verrez pas, dès demain peut-être, absorber toutes vos ressources dans un large grand chemin? Que si vous vous conservez du crédit pour parer à tous ces inconvénients, autant vaut conserver aussi vos richesses, car elles ne vous coûteront pas plus à garder. La richesse et le crédit s'étaient mutuellement ; l'un se soutient toujours mal sans l'autre » (Emile V, OCIV, p.835), de retour du voyage supposé lui avoir donné la réponse à ce problème se trouve n'avoir trouvé aucun pays qui convienne à ses velléités d'indépendance, de pur amour de soi : partout où il y a propriété, il y a dépendance. Aussi, revient-il en affirmant : « donnez-moi Sophie et je suis libre », il a abandonné le projet d'être propriétaire d'un champ. Il est presque devenu anarchiste (Tanguy L'Aminot, « Max Stirner et Rousseau dans Eumeswil de Ernst Jünger », dans *Rousseau et l'Allemagne à l'époque contemporaine*, édité par Reinhard Bach, T. L'Aminot et Catherine Labro. Montmorency, Siam-JJR, 2010. Voir aussi du même auteur : « Émile, lecteur du *Contrat social*. Ni citoyen, ni sociable, mais anarque », <http://rousseauetudies.free.fr/articleEmilelecteurducontratsocial.html>) à l'issue de ses tribulations ou au moins trouve-t-il préférable de se passer de propriété et d'être indépendant en se trouvant partout chez soi, sans ne tenir à aucun lieu ni à aucune forme de dépendance et d'obligation que peuvent envelopper le choix d'un lieu : « A quoi je me fixe! À rester tel que vous m'avez fait être, et à n'ajouter volontairement aucune autre chaîne à celle dont me chargent la nature et les lois. Plus j'examine l'ouvrage des hommes dans leurs institutions, plus je vois qu'à force de vouloir être indépendants, ils se font esclaves, et qu'ils usent leur liberté même en vains efforts pour l'assurer. Pour ne pas céder au torrent des choses, ils se font mille attachements ; puis, sitôt qu'ils veulent faire un pas, ils ne peuvent, et sont étonnés de tenir à tout. Il me semble que pour se rendre libre on n'a rien à faire ; il suffit de ne pas vouloir cesser de l'être. C'est vous, ô mon maître, qui m'avez fait libre en m'apprenant à céder à la nécessité. Qu'elle vienne quand il lui plaît, je m'y laisse entraîner sans contrainte ; et comme je ne veux pas la combattre, je ne m'attache à rien pour me retenir. J'ai cherché dans nos voyages si je trouverais quelque coin de terre où je pusse être absolument mien ; mais en quel lieu parmi les hommes ne dépend-on plus de leurs passions? Tout bien examiné, j'ai trouvé que mon souhait même était contradictoire ; car, dussé-je ne tenir à nulle autre chose, je tiendrais au moins à la terre où je me serais fixé ; ma vie serait attachée à cette terre comme celle des dryades l'était à leurs arbres ; j'ai trouvé qu'empire et liberté étant deux mots incompatibles, je ne pouvais être maître d'une chaumière qu'en cessant de l'être de moi. » (Emile V, OCIV, p.855-856). Tout se passe comme si l'enseignement du voyage d'Emile lui apprenait seulement à abandonner l'idée de la propriété. Pourquoi ? Parce qu'avant de partir il voyait la propriété foncière comme un lieu où il pourrait échapper aux dépendances et aux passions rivales des hommes alors qu'en revenant il s'aperçoit qu'au contraire le droit de propriété tient toujours au pouvoir, au pouvoir de soi sur les autres et des autres sur soi car le droit de propriété est un pouvoir, un pouvoir d'exclure autrui, d'employer autrui mais aussi une servitude, servitude à l'égard de l'État, des pouvoirs politiques et de l'envie d'autrui. La propriété apparaît donc comme le vecteur privilégié des rapports de pouvoir et des passions sociales : soit qu'elle soit une protection en permettant à chacun de se séparer et de vivre indépendant, soit qu'elle en soit promotrice en donnant des signes de grandeur sociale, en permettant aux uns d'exclure les autres de leur terrain et de les dominer s'ils n'ont rien, en donnant prise à la domination militaire de tel ou tel potentat (en particulier pour la propriété foncière).

compatible épanouissement personnel et vie collective par l'affirmation du pouvoir politique.

Dans ce nouveau cadre anthropologique que Locke et Rousseau nous ont aidé à dessiner, c'est toute la question du rapport entre le pouvoir politique, l'individu et la propriété qui se pose sous un jour nouveau. Si certains penseurs estiment que le pouvoir politique doit entièrement être subordonné à la protection des propriétés, les autres, en revanche, les autres estiment que le droit de propriété ne saurait être détaché de l'ordre légal qui lui donne le jour et le fonde. C'est, dans ce cadre, la question de l'articulation entre l'individu et le groupe politique qui se pose.

II.2. La tradition occamo-lockienne : propriété, droits subjectifs et individualisme.

Nous avons montré comment à partir de Locke, en particulier, émerge une nouvelle pensée morale de la propriété en connexion avec le travail et le mérite que l'on peut associer au caractère vertueux de la pratique de l'appropriation dans les échanges marchand dans le cadre du « doux commerce ». Le thème de la propriété, entre appropriation et échange des biens, cesse d'être relégué au rang des vices à bannir mais reçoit un traitement de plus en plus positif. Par ailleurs, le principe de propriété s'autonomise au sens où il devient quelque chose qu'il faut protéger en soi sans le subordonner à des considérations normatives supérieures. Ainsi le droit de propriété, en tant que tel, se constitue comme la pierre élémentaire sur laquelle refonder une pensée du pouvoir politique. Dans ce cadre, la propriété n'a plus à être assujettie à la justice supérieure des cités, mais elle doit être protégée des excès de leur pouvoir et devient le fondement même d'une nouvelle pensée juridique. C'est précisément au sein d'une tradition que nous appellerons « occamo-lockienne » que l'on voit se déployer avec le plus de force et de netteté une telle pensée.

Le rôle que le droit de propriété a revêtu dans la constitution des formes actuelles de la pensée politique doit être souligné. On remarque les naissances conjointes du droit de propriété individuel et du sujet de droit comme si l'une et l'autre avaient partie liée. L'ordre politique même se retrouve alors pensé comme un complexe d'individus cherchant à instaurer des institutions propices à la protection de leurs biens. Ainsi, y'aurait-il une corrélation entre droit de propriété, affirmation des droits subjectifs et individualisme contractualiste ? C'est la question à laquelle nous chercherons à répondre dans ce passage. L'étude qui suit nous permettra de montrer la manière dont le droit de propriété, dans une compréhension à la fois élargie et précisée de l'individualisme possessif Macphersonien⁴⁵², façonne en profondeur le paradigme politique moderne. Que l'on donne au principe de la propriété un rôle premier et fondateur ou qu'on lui donne un rôle subalterne par rapport aux exigences de la loi, le droit de propriété apparaît, beaucoup plus que la vertu, comme la pierre d'angle de la pensée moderne. Le fait même que la plupart des théoriciens ne retiennent des trois maximes du *Code de justinien* : *suum cuique tribuere, neminem laedere, honeste vivere*, seulement la première, comme définition de la justice est fort significatif⁴⁵³.

II.2.a Etude du *Breviloquium* de Guillaume d'Occam.

Dans le *Breviloquium* sur lequel nous prendrons appui⁴⁵⁴, Occam entre dans une polémique

⁴⁵² Macpherson, *op. cit.*

⁴⁵³ Cité dans Accarias, *Précis de Droit romain*, T1, Paris, Cotillon et fils, 1872, p.1 : « *Juris praecepta sunt haec : honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique reddere.* » (Ulpian, L.10, I, 2).

⁴⁵⁴ Le *Breviloquium* ou *Court traité du pouvoir tyrannique* a été traduit, introduit et annoté par Jean-Fabien Spitz. Il est le seul écrit politique d'Occam publié à ce jour en français, c'est à cette traduction que nous nous référerons ainsi

avec le pape dont il s'efforce, en bon franciscain anti-papiste⁴⁵⁵, de réfuter les thèses et de remettre en cause le pouvoir. Le pape prétend avoir un pouvoir supérieur sur les rois et le territoire de la chrétienté qui lui viendrait de Dieu. Guillaume d'Occam, par une reconstruction du pouvoir politique, montre que tout pouvoir vient des hommes. Ce faisant, il propose une genèse du politique à partir du moment qui précéda la chute, une sorte d'état de nature. On retrouve ici le motif anthropologique chrétien déjà présent chez Thomas. Cette genèse est profondément façonnée par une conception nouvelle de la propriété individuelle. Sur ce point, nous ne souhaitons pas répéter les analyses de Michel Villey⁴⁵⁶ et de Marie-France Renoux-Zagamé⁴⁵⁷ mais nous allons essayer de prendre appui sur elles pour mettre en évidence la manière dont le traitement occamien du problème de l'origine et du fondement de la propriété renverse de manière copernicienne la conception globale du politique et du juridique en ouvrant large le chemin d'un nouveau modèle qui ira s'amplifiant jusqu'au XVIIIe siècle et qui s'appuie d'une part sur une anthropologie atomiste et d'autre part sur une normativité individualiste (que Michel Villey a intitulée canoniquement, « droit subjectif » par opposition au « droit objectif »).

- ***Affirmation des droits subjectifs contre le pouvoir papal.***

Si l'on considère la thèse de Guillaume d'Occam sur la propriété telle qu'elle apparaît dans le *Court traité du pouvoir tyrannique*, on voit à la fois s'y affirmer la théorie des droits subjectifs c'est-à-dire des droits pensés de manière autonome comme appartenant au seul individu mais aussi une théorie sur le caractère presque fondateur du droit de propriété dans son rapport à l'institution des gouvernements ainsi qu'une libération du pouvoir juridico-politique humain à l'égard des formes anciennes du droit naturel et de l'autorité.

L'affirmation de ce droit subjectif de propriété a une double fonction : à la fois de libération de l'individu vis-à-vis des tutelles (en particulier celle, politique, du pape, mais plus généralement celle du vice humain dont, dans la métaphysique chrétienne, il est possible d'être esclave), et de fondation de l'ordre politique quand il est adossé au pouvoir concédé à l'homme par Dieu

qu'à son commentaire. Guillaume d'Occam, *Court traité du pouvoir tyrannique*, Paris, PUF, 1999.

⁴⁵⁵ Voir en particulier *l'Apologia pauperum* de Saint Bonaventure dans laquelle est défendu l'usage plutôt que l'appropriation privative des biens. Cette critique adressée à une papauté riche et toute puissante n'est certainement pas étrangère à l'esprit ascétique de l'ordre franciscain. Néanmoins, l'argumentation prise sans considération pour l'appartenance d'Occam aux Franciscains a un intérêt intrinsèque car la solution qu'il trouve pour minorer le pouvoir papal et en libérer les hommes quelque dicté qu'il soit par la modestie franciscaine – ou par des rapports de pouvoir propres aux institutions ecclésiastiques de l'époque, reste néanmoins riche de développements ultérieurs et a un contenu conceptuel intrinsèquement original.

⁴⁵⁶ Dans un ouvrage très important, Michel Villey propose une analyse particulièrement intéressante de la place de Guillaume d'Occam dans l'histoire du droit et, notamment, pour l'émergence de la notion de droit subjectif : « nous décèlerons à travers l'œuvre juridique d'Occam l'éclosion, quant aux sources du droit, du positivisme juridique, et quant à sa structure, de la notion de droit subjectif individuel ». A notre sens, cette analyse est un acquis absolument décisif de l'histoire de la pensée juridique. (Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2006 (pour l'édition Quadrige), p.220 à 268)

⁴⁵⁷ Marie-France Renoux-Zagamé, *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Droz, Genève, 1987.

d'instaurer des gouvernements (pour faire respecter l'équité et non le pouvoir du supérieur)⁴⁵⁸. On trouve un dispositif proche de celui que reprendra Locke dans le Chapitre 5 du *Traité du gouvernement civil*. C'est un dispositif qui associe la finalité du gouvernement à la protection de la propriété attachée à la personne.

La démarche de Guillaume d'Occam a pour but principal de libérer le droit des hommes sur les choses – étant entendu qu'Occam parle, *stricto sensu*, d'une *potestas appropriandi*, non d'un *jus* – et le droit des hommes à instituer un gouvernement de toute tutelle papale :

« Certains affirment en effet que l'empire vient du pape, en sorte que nul ne peut être véritablement empereur sans avoir été confirmé ou choisi par le pape. Ils s'efforcent d'étayer cette assertion sur le fait que, d'après eux, il n'existe aucune véritable seigneurie sur les choses temporelles, ni aucune juridiction temporelle, en dehors de l'Église aucun pouvoir ordonné, mais seulement un pouvoir permis et non concédé. C'est pourquoi Constantin le Grand a humblement abandonné à l'Église ce pouvoir désordonné dont, jusqu'alors, il se servait en dehors de l'Église sans aucune légitimité [...] Par conséquent, avant son abandon, il abusait du pouvoir seulement permis, tandis que le pape jouissait d'une autorité concédée⁴⁵⁹. »

Le Vénérable débutant (*Venerabilis inceptor*) procède ainsi en montrant comment le pouvoir d'appropriation a été mis en l'homme par Dieu sans médiation.

(a) Dans l'état d'innocence Dieu a donné aux hommes un pouvoir d'utiliser toute chose selon leur besoin. C'est la seigneurie commune qui fut d'abord donnée aux hommes par Dieu. Ce moment exclut l'appropriation privative et se caractérise par le libre usage des choses qui ne saurait être limité.

(b) Dans l'état de péché, à cause des vices, de l'envie, de la concupiscence, Dieu donne aux hommes un pouvoir de s'approprier les choses à l'exclusion des autres pour pouvoir se protéger de l'expression des vices dans les rapports interindividuels. Mais ce pouvoir n'est pas encore un droit de propriété à strictement parler.

(c) Dieu donne aux hommes un pouvoir d'instaurer des gouvernants qui par leur juridiction garantissent le pouvoir d'appropriation nécessaire à la sécurité et à la vie humaine dans des sociétés composées d'hommes déchus.

La loi qui institue la propriété apparaît donc comme une réalité seconde, le pouvoir d'appropriation comme une réalité première ; la seconde venant conforter et garantir la seconde.

⁴⁵⁸ « J'ai déjà démontré ailleurs que si l'on en vient à concevoir clairement les droits de l'individu, ce fut essentiellement à cause du besoin que l'on éprouva de justifier les droits de propriété privée face aux pouvoirs grandissants des États-nations. Ce qui, auparavant, avait été un processus destiné à limiter les droits des seigneurs féodaux, se transforma en un processus destiné à limiter l'autorité publique elle-même par de nouvelles définitions de ses buts, fonctions et origines », Janet Coleman, *op. cit.*, p.32.

⁴⁵⁹ Occam, *ibid.*, Livre III, chap. 1, p.184.

Nous voyons donc que, dans la conception occamienne *stricto sensu*, il ne s'agit pas pour Dieu de donner des droits naturels aux hommes mais de les autoriser à telle ou telle chose, c'est-à-dire de leur donner le pouvoir de les faire. C'est sur ces pouvoirs naturels autorisés par Dieu et notamment celui de s'approprier privativement les choses, que se fonde le pouvoir humain de se donner des gouvernants chargés de faire les lois visant à régir ces pouvoirs naturels. Ainsi, on ne peut dire, au sens strict, qu'Occam défende une doctrine des droits subjectifs, comme le prétend Villey. Pourtant il libère les personnes du pouvoir papal en faisant référence au pouvoir d'appropriation libre que chacun a par nature, suite à l'autorisation divine et il pense l'émergence et l'institution du pouvoir à partir des pouvoirs individuels. Il s'agit donc bien des prémisses de l'individualisme possessif tel qu'on le trouvera pleinement développé chez Locke.

Ce déplacement de la réflexion juridique de la loi naturelle aux pouvoirs des individus et à la loi humaine avait déjà été amorcée par Duns Scot⁴⁶⁰. Mais il y a une différence importante. La vraie différence entre Occam et Duns Scot, son maître, c'est que Duns Scot continue d'assujettir le droit de propriété à la loi (à un précepte divin), au lieu de l'articuler à un pouvoir naturel de l'individu largement indépendant de quelque législation que ce soit. En mettant les droits individuels à la base de sa pensée politique, au contraire, Guillaume d'Occam libèrera largement la pensée du droit du pouvoir direct de Dieu mais aussi de tout pouvoir politique déjà constitué. Pourtant, la pensée scotiste fait déjà signe vers l'individualisme juridique dans la mesure où il fait moins référence à une loi divine objectivée dans la Création qu'à la capacité de la raison humaine à atteindre, par réflexion, cette loi. Si l'homme accède à la connaissance de la loi par la médiation nécessaire de sa raison, c'est-à-dire par un organe subjectif, plus que par l'observation du monde créé. Il n'en reste pas moins qu'il maintient la tutelle du précepte légal divin sur l'exercice des droits individuels. C'est à la libération du pouvoir humain vis-à-vis de la loi humaine que participe, au contraire, la solution occamienne.

- ***Position de Duns Scot, le maître d'Occam sur la question.***

L'apparition du droit de propriété avant et après la chute va entièrement procéder, pour Scot, d'une interprétation ou d'une modification dans les préceptes divins. S'il était autorisé aux hommes de pouvoir utiliser tout ce dont ils avaient besoin à l'état d'innocence, cela a changé avec l'état de péché, les hommes ont eu l'autorisation de s'approprier les choses.

« In statu autem innocentiae communis usus sine distinctione dominiorum ad utrumque istorum plus valuit quam distinctio dominiorum : quia nullus tunc occupasset quod fuisset alii »

⁴⁶⁰ « Disons qu'au monde de Saint Thomas, issu de Platon et d'Aristote – ce monde de généralités, de genres, d'espèces, de natures, de causes formelles et finales – la vision de Scot substitue un monde de personnes, d'individus. », Michel Villey, op. cit, p.207.

*necessarium; nec oportuisset necessarium occupasset ad necessarium usum. Sic etiam magis fuisset sufficientia ad sustentationem, quam si alicui praecluderetur usus alicuius per appropriatione illius factam alteri*⁴⁶¹.»

Ce qui s'exprime dans le nécessaire rapport à la loi chez Scot est que le droit se pose comme un rapport entre la volonté supérieure de Dieu et celle assujettie de l'homme. Le droit n'est pas quelque chose qu'a l'homme et qui lui permet d'être indépendant du donateur, c'est l'expression d'une relation d'assujettissement et d'obéissance vis-à-vis de la volonté divine et de la raison naturelle. La raison naturelle d'où procède la loi naturelle impose ce précepte qui est le plus raisonnable dans l'état d'innocence.

Duns Scot rapporte donc la mutation entre l'état de péché et l'état d'innocence davantage à une mutation des préceptes naturels qu'à l'attribution d'un réel pouvoir d'appropriation privatif⁴⁶². Pour Duns Scot, après la chute, la raison naturelle qui vise le bien commun modifie ses préceptes en raison du changement du contexte de la vie humaine (« *post lapsum peccati* »), et permet aux hommes de s'approprier les choses privativement à l'exclusion des autres pour se garantir de l'expression de leur vices :

« *Praeceptum de rerum communione post lapsum peccati cessasse. Vult tantum fuisse praeceptum permissivum, vel consultivum, et per revocatum esse, intelligit cessasse, quia mutatis circumstantiis status peccatum, ratio naturalis dictavit communionem non expedire ad pacem, et debitam sustentationem hominum*⁴⁶³. »

⁴⁶¹ Nous ferons référence, dans ce chapitre, au livre IV des *Quaestiones in Lib. IV sententiarum* dont il n'existe pas à ma connaissance de traduction en français. Nous le citerons donc en latin dans l'édition princeps des *Œuvres complètes* du Docteur subtil. R.P.F. Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis, *Quaestiones in Lib. IV sententiarum*, dans *Opera Omnia*, T. 9, Lyon, Laurent Durand, 1639, Distinctio XV, Questio 6.

⁴⁶² Villey voit dans l'affirmation de ce « pouvoir » la victoire, d'un point de vue ontologique, du nominalisme et d'un point de vue normatif du droit subjectif (Villey, *op. cit.*, p.223 et suivantes). Ainsi, Villey décrit de manière très éclairante cette importance de l'usage par Occam de la notion de pouvoir plutôt que de celle de concession légale : « Tout doit, au sens technique du mot, est un pouvoir : il diffère de la simple « licence » ou de la concession révocable dont jouissent, par exemple, les pauvres invités au festin du maître, dans la parabole du banquet, que le maître peut renvoyer ; personne ne peut être privé de son droit sans cause ou sans son consentement : « *potestas licita [...] qua quis sine culpa sua, et absque causa rationabilit privari non debet invitus* », nous dit Occam, par exemple, du *jus utendi*. Le droit diffère de la permission qu'on peut avoir de se servir encore du manteau d'autrui qu'il vous a prêté, sauf à vous le reprendre : « *jus differt a licentia qua quis dat alicui licentium utendi veste sua cum potestate revocandi quandoque placuerit* » (Villey, *op. cit.*, p.257). Il oppose cette posture individualiste et subjective à la posture holiste et objective d'un Thomas qui est celle du langage juridique classique : « Le propre du langage juridique classique est de viser un monde de choses, de biens extérieurs, parce que c'est seulement dans les choses et le partage fait dans les choses que se manifeste le rapport juridique entre les personnes. La science du droit a les yeux tournés vers les choses et c'est en quoi l'authentique langage juridique est essentiellement objectif. Autre est le langage de l'individualisme. Au lieu de viser l'ordre du groupe, il est centré sur le sujet en particulier. Il tend à concevoir et à exprimer les « qualités » ou les « facultés » d'un sujet, les forces que son être irradie : des pouvoirs, mais au sens principal du mot, entendu comme capacité de la personne, inhérente au sujet au sens subjectif. Conséquence : on conçoit ce pouvoir au départ comme illimité. Ce n'est que dans un second temps, lorsqu'il faudra tenir compte des pouvoirs concurrents des autres, qu'on en viendra à lui assigner des frontières. Initialement il n'est pas une part définie » (Villey, *op. cit.*, p.244).

⁴⁶³ *Loc. cit., scholium.*

Cette appropriation est justifiée en raison par l'apparition des vices qui rendent les hommes envieux et rivaux qui fait que le mal et la cupidité deviennent préférables à la conservation pacifique et qui pousse les uns à s'approprier les biens des autres en les privant du nécessaire :

« *Quod illud praeceptum legis naturae, de habendo omnia communia revocatum, est post lapsum: et rationalibiter propter eadem duo. Primo quia communitas omnium rerum esset contra pacificam conservationem, cum malus, cupidus occuparet ultra ea, quae esset sibi necessaria. Et hoc etiam [...] hominum oppressores privarent alios necessariam sustentationem propter illud, quia fortiores bellatores privarent alios necessariis*⁴⁶⁴. »

L'autorisation divine ne fonde alors qu'une licence, une permission et non un droit réel ou un pouvoir subjectif. L'autorisation qui est un précepte permissif n'est pas encore le précepte positif qui distribue la propriété et la fait respecter :

« *Cessante illo praecepto naturae de communionem rerum, sive fuerit permissivum, sive positivum, divisionem actualem non esse factam, eodem jure naturae; alioquin nulla communitas posset haberer communionem bonorum. Resolvit ergo jure positivo factam; et explicat bene auctoritatem paternam, et politicam, et utriusque originem*⁴⁶⁵. »

C'est au pouvoir humain d'assurer la distribution des biens par la loi. Ni la loi naturelle ni la loi divine n'ont statué sur la distribution particulière des biens (en dehors du cas de la Terre promise) mais seulement sur le précepte général qui autorise la distribution privative des biens. C'est donc l'autorité humaine qui assure la distribution des domaines aux particuliers, non Dieu directement :

« *Quod revocato isto praecepto legis naturae, de habendo omnia communia, et per consequens, concessa licentia appropriandi, et distinguendi communia, non fiebat actualis distinctio per legem naturae, nec per divinam [...] Ex hoc sequitur quod aliqua lege positiva fiebat prima distinctio dominiorum. Ergo ut videatur an illa distinctio sit justa, oportet videre quomodo lex positiva talis sit lex justa*⁴⁶⁶. »

On ne sort donc pas réellement, dans ce cadre, d'une réflexion sur la loi – c'est-à-dire sur le droit objectif –. On ne passe pas à une réflexion sur les droits subjectifs comme réflexion autonome sur des entités normatives qui se situeraient dans les individus indépendamment de la loi ou du pouvoir politique divin. Duns Scot reste donc en partie attaché à une métaphysique thomiste⁴⁶⁷. En partie seulement parce que la loi naturelle est désormais dans la raison naturelle et non tant dans l'ordre des choses naturelle. C'est un premier mouvement de désubstantialisation de la loi (qui est

⁴⁶⁴ *Loc. cit.*

⁴⁶⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶⁶ *Loc. cit.*

⁴⁶⁷ Sur ce point, nous ne donnons pas complètement raison à Michel Villey.

avant tout rapport du supérieur à l'inférieur par le commandement sans contenu nécessaire) puisque c'est la loi naturelle qui fonde les droits par une absorption du politique dans l'ordre des préceptes de la raison naturelle.

- ***Le pouvoir de s'appropriier les choses : un droit post-lapsaire.***

Nous allons voir maintenant comment Occam produit cette mutation fondamentale de la perspective.

Il commence par définir la situation originelle des biens comme une communauté négative⁴⁶⁸ : les biens sont communs au sens où Dieu ne les a donnés à personne en particulier et où tous ont le pouvoir d'en user comme ils l'entendent pour assurer leur survie⁴⁶⁹. Ils ont ce pouvoir par une concession de Dieu qui leur en a donné la licence par un précepte⁴⁷⁰. Le fait de poser une communauté négative des biens libère l'accès aux choses de toute contrainte divine ou collective pour l'assujettir au seul arbitre individuel. Chacun peut utiliser les choses communes comme il le souhaite et sans avoir d'autorisation à demander.

Mais l'accès libre aux choses ne constitue pas un droit pour les accaparer privativement. Au contraire, pouvoir librement accéder aux choses suppose que personne ne puisse en exclure autrui. Le principe juridique de l'état d'innocence est donc celui de l'accès libre aux choses qui, pour cette raison, ne peuvent être exclusivement appropriées par personne. Il n'y a donc, originellement, qu'un usage des choses propre à l'utilité de chacun, non un droit de propriété.

Mais dès lors que le vice apparaît après la chute, la nécessité de donner aux hommes un pouvoir de protéger ce qui leur est utile en se l'appropriant à l'exclusion des autres devient nécessaire⁴⁷¹. C'est précisément ce que fait Dieu en donnant à l'homme un tel pouvoir :

⁴⁶⁸ « Le domaine que l'ordre naturel et divin conférait à l'homme était en effet limité par cet ordre lui-même : l'homme pouvait user des choses mais il devait aussi les régir par sa raison. C'est cette image du domaine que la thèse de la communion négative va progressivement effacer, pour lui substituer l'idée d'un droit absolu qui donne à l'homme pleine liberté d'user des choses à son seul plaisir. Les premiers éléments de l'argumentation qui vont y conduire sont présentés par Pufendorf; il reviendra à Thomasius de la mener à son terme. », Renoux-Zagamé, *op. cit.* p.357.

⁴⁶⁹ Renoux-Zagamé, *op. cit.*, p.279 : « Beaucoup parmi les théologiens-juristes insistent en effet sur l'idée que le caractère négatif de la communion traduit simplement l'absence de précepte du droit naturel sur ce point : la communion n'est pas l'objet d'une prescription, et son contraire, l'appropriation n'est pas non plus l'objet d'une interdiction. Tout simplement le droit naturel n'ordonne rien, et certains semblent même bien près de croire qu'il ne contient rien. »

⁴⁷⁰ Occam ne défend pas la thèse selon laquelle il y aurait une communauté positive des biens, communauté positive qui consisterait à dire que l'humanité possède comme une personne morale la totalité des biens. Cela aurait, en effet, certaines conséquences sur l'impossibilité pour chacun des membres de l'humanité d'user des biens comme il l'entend (cf. Renoux-Zagamé, *op. cit.*).

⁴⁷¹ « G. d'Occam est tout aussi formel. Certes, reconnaît-il, les premiers parents du genre humain disposaient en vertu de la concession divine d'une « *potestas rationabiliter regendi ac gubernandi temporalia* », qui leur était commune et qui aurait dû l'être entre leurs descendants. Mais il ne faut pas confondre ce domaine de l'état de grâce avec les domaines de l'état de péché. « *dominium autem quod habuerunt primi parentes in statu innocentiae est totaliter alterius rationis ab isto dominio* » [*Opus nonaginta dierum*]. Jamais aucun mortel n'a eu un domaine qui puisse être comparé à ce domaine originaire, hormis bien évidemment le Christ. Ce domaine a été perdu par le péché bien qu'il n'ait sans doute pas été, concède Occam complètement détruit. Mais en tout état de cause, il doit être distingué, et de la *potestas utendi* et de la *potestas appropriandi* qui sont la source des propriétés [...] La seconde, la *potestas*

« Mais après la chute, il y a eu conjointement à ce premier pouvoir, un pouvoir d'appropriier les choses temporelles.

Cette seconde seigneurie est seigneurie propre; dans les sciences juridiques et dans les écrits qui recourent au mode d'expression des juristes, on l'appelle propriété (*proprietas*). Cette seigneurie est un pouvoir principal de disposer des choses temporelles, pouvoir qui est approprié à une seule personne, ou à certaines personnes désignées, ou à un collège en particulier. Et ce pouvoir est variable selon qu'il peut être plus ou moins grand⁴⁷². »

La nécessaire introduction de la propriété par Dieu qui donne à l'homme un pouvoir de s'approprier les choses, résulte directement d'une mutation dans les dispositions pratiques de l'homme. L'homme qui était sinon vertueux du moins dépourvu de vices pendant l'état d'innocence⁴⁷³ se trouve, après la chute, doté de vices qui le disposent à entrer en rivalité avec ses semblables, à leur dérober ce qu'ils ont, à les envier. On retrouve ici le schéma anthropologique scotiste. A l'état d'innocence seul un libre usage des biens était permis ou, dans le langage occamien, un pouvoir d'utiliser les choses était donné aux hommes. Cela montre que, pour eux, l'usage libre et la communauté originaire étaient, initialement autorisées, en raison des dispositions morales et vertueuses des esprits innocents. Au contraire, l'appropriation privative et le partage des terrains est entièrement lié à l'âme viciée. C'est la raison pour laquelle les ordres franciscains ont prôné dans les monastères la pauvreté et la communauté des biens⁴⁷⁴, car, pour des âmes saintes ou pures, nul n'est besoin de partager les biens.

On retrouve donc un élément important de l'anthropologie thomiste qui est la fondation de la propriété sur les dispositions des individus. On s'aperçoit donc que, dans la démarche d'Occam comme de beaucoup de ses prédécesseurs, le propos n'est pas de penser la propriété comme une propension naturelle de l'humanité vicieuse (car dans ce cas, il n'y aurait pas de sens à ce que Dieu la protège en concédant un pouvoir d'appropriation à l'homme), mais plutôt de penser la propriété comme une barrière juridique contre la violence et les attaques des autres.

appropriandi sibi n'existait pas dans l'état d'innocence, car elle y aurait été inutile; elle apparaît donc après le péché, et naît, affirme Occam, *ex natura corrupta*. », Renoux-Zagamé, *op. cit.*, p.278.

⁴⁷² Occam, *op. cit.*, L.III, ch.7, p.206.

⁴⁷³ Renoux-Zagamé commente très bien ce point en faisant à une référence qui excède le seul Guillaume d'Occam : « La communion des biens va donc être rattachée aux différentes caractéristiques de l'état d'innocence. Ce mode de possession des biens a pu être alors mis en place parce que l'humanité était unifiée en elle-même, et parce qu'elle était en harmonie avec une création qui produisait d'elle-même toutes choses en abondance.

La division n'était pas nécessaire avant le péché, car les hommes eux-mêmes ne s'opposaient pas entre eux. Il n'y avait pas alors de « *divisio animorum* », avait déjà noté Pelagius, et cette union permettait une possession commune et sans heurts : tous possédant toutes choses, nul ne songeait à l'appropriation. Les hommes, écrivait de son côté Duns Scot [IV, qu.3, A.1], obéissaient aux préceptes de la raison au lieu de se laisser mener par la cupidité, et c'est pourquoi ils pouvaient user en commun de toutes choses. Chacun n'occupait que le nécessaire, et ce régime permettait à tous de se sustenter beaucoup mieux « *quam si alicui praecluderetur usus alicujus, per appropriationem illius factam alteri* » », Renoux-Zagamé, *op. cit.*, p.277

⁴⁷⁴ Ainsi, Saint Bonaventure, dans son *Apologia pauperis*, confronte le *dominium*, à la *proprietas*, au jus, dont les frères mineurs s'abstiennent, l'usus, qu'on ne saurait leur refuser, *Apologia pauperis*, dans Bonaventure, *Opera omnia*, Quaracchi, 1882-1901, t. 5, c. 7, pp.272 et suivantes. Villey voit dans cette querelle de 1253 sur la propriété « une controverse décisive où [il] croit déceler l'éclosion de la pensée juridique moderne » Villey, *op. cit.*, p.219.

Une telle justification peut apparaître néanmoins contestable car l'apparition du vice c'est aussi l'apparition du désir d'accumuler des biens (en conséquence de l'envie, de la cupidité, de l'avarice et de la gourmandise) et pas seulement de celui de rivalité de sorte qu'en donnant à l'homme un pouvoir d'appropriation exclusif, Dieu lui donne un pouvoir de se protéger certes mais aussi de protéger ses vices, point qui est habilement passé sous silence au profit d'une argumentation qui laisse indemne la bonté divine :

« Mais après le péché, parce que la cupidité et le désir de posséder et d'user des choses temporelles d'une manière non droite ont proliféré parmi les hommes, il a été utile et expédient que les choses temporelles cessent d'être communes et soient appropriées, afin de réfréner l'appétit immodéré que les méchants ont de posséder des choses temporelles, et afin de pallier la négligence du soin et de la disposition que l'on doit avoir à l'égard des choses temporelles, négligence due au fait que, ordinairement, les choses communes sont négligées par les méchants. C'est pourquoi après la chute, il a existé, en même temps que la seigneurie existait déjà dans la condition d'innocence, un pouvoir de s'approprier ainsi les choses temporelles. Mais la propriété n'a pas existé immédiatement après le péché.

Or, tant la seigneurie commune à tout le genre humain que ce pouvoir d'appropriation des choses temporelles, ont été introduits par le droit de Dieu, par une concession particulière de Dieu, à qui toutes choses appartiennent, tant par droit de création que par droit de conservation, et sans la générosité duquel les choses retourneraient au néant⁴⁷⁵ [...] »

La donation par Dieu d'un pouvoir de s'approprier privativement les biens pour se protéger des vices des autres est l'effet d'une concession, c'est-à-dire d'une mutation de la loi naturelle qui autorise (*licentia*) l'homme à l'état de péché à s'accaparer privativement des biens. En ne faisant pas dépendre la propriété uniquement d'un précepte mais aussi et surtout de la concession d'un pouvoir propre aux individus, Occam opère ce que l'on pourrait appeler une *libération normative de la propriété*.

Pour ne pas seulement donner à cette concession divine une valeur négative de protection contre les attaques, Occam s'appuie également sur une argumentation aristotélicienne pour prouver que le droit de propriété est une bonne chose. Seulement, là où Aristote maintenait un primat de l'intérêt commun pour justifier le droit de propriété, Occam utilise la même argumentation pour émanciper le droit de propriété et l'assigner à l'individu seul. C'est la concession que Dieu a fait aux hommes d'user librement des choses qui l'explique. Le fondement du droit glisse donc du bien commun et de l'ordre naturel de la société (du droit objectif aristotélicien) dans l'individu détenteur absolu des droits subjectifs.

L'anthropologie pessimiste chrétienne qui fonde la nécessité d'instaurer la protection du droit de propriété, ne vaut que pour des hommes vicieux mais pourrait très bien être autre dans une communauté d'hommes bien disposés. Ce qui signifie que la propriété ne doit pas être pensée

⁴⁷⁵ *Ibid.*, L.III, c.7, p.207-208.

comme un droit naturel absolument justifié dans la nature humaine. C'est un point qui interdit de faire d'Occam un théoricien absolument moderne. Pour lui, la propriété demeure un pis-aller témoignant d'une dégradation de l'humanité. Guillaume d'Occam réinterprète Aristote à cette aune. Pour Aristote, il était bon pour l'ordre civique et pour favoriser la vertu d'instaurer la propriété. Pour Occam, il s'agit bien de protéger les individus des autres après l'apparition du vice, protection qui n'est pas nécessaire pour une communauté d'hommes vertueux :

« C'est pourquoi Aristote (*Politique*, 2) a réprouvé la police et l'ordonnance de Platon, qui affirme que la cité où toutes choses sont communes est mieux ordonnée que celle où les choses sont possédées en propre. Il a considéré en effet que la multitude est mauvaise et prompte au mal et que, par conséquent, les choses communes font, lorsque plusieurs s'en occupent, l'objet de moins de soin et de zèle que les choses possédées en propre par chacun. Parmi des hommes de cette sorte, l'appropriation privée des choses est en effet meilleure que la communauté. Mais dans le cas d'une multitude d'hommes parfaits, ou qui tendraient à la perfection de toutes leurs forces, il en irait autrement, parce que les hommes parfaits sont plus soigneux et plus zélés pour les choses communes que pour les choses propres. C'est pourquoi nous lisons que même certains romains, qui étaient infidèles, ont eu un soin beaucoup plus grand des choses communes que des choses propres⁴⁷⁶. »

Le pouvoir de s'approprier les choses n'est pas encore un droit plein et entier tant que le domaine de propriété n'a pas été institué par le droit et l'instauration des gouvernements :

« C'est pourquoi, après la chute, il a existé, en même temps que la seigneurie qui existait déjà dans la condition d'innocence, un pouvoir de s'approprier ainsi les choses temporelles. Mais la propriété n'a pas existé immédiatement après le péché⁴⁷⁷. »

Disant cela Occam refuse l'idée que Dieu ait donné des seigneuries propres nommément à tel ou tel (autrement dit au Pape ou à un souverain quelconque), il n'a fait que donner aux hommes en général le droit de s'approprier les choses dont ils avaient besoin. De la sorte, Occam sépare l'instauration de la propriété et du pouvoir sur les terres de toute volonté divine (en dehors du cas d'Israël⁴⁷⁸). Le pouvoir sur les choses comme sur les hommes vient directement de Dieu comme pouvoir général mais sans que Dieu n'ait déterminé, en particulier, qui jouirait des droits sur quoi. On assiste à une véritable émancipation de la propriété à l'égard des formes de la législation

⁴⁷⁶ *Ibid.*, L.III, c.7, p.209.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, L.III, c.7, p.207-208.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, L.III, c.10, p.213 : « Dieu a en effet donné certaines terres et certaines régions en particulier aux enfants d'Israël, qui les possédaient donc en vertu d'un droit divin et non en vertu d'un droit humain. Et si Dieu ne leur avait pas donné, par une révélation spéciale, la terre des cananéens, ils n'auraient eu aucun pouvoir de s'approprier cette terre plus qu'une autre: par conséquent, c'est de la seule autorité de Dieu qu'ils ont reçu la seigneurie sur cette terre. Quoique Dieu ait donné aux hommes un pouvoir de s'approprier et de diviser entre eux les choses temporelles, il n'a pas de son propre chef conféré un tel pouvoir, mais il l'a conservé pour lui. C'est grâce à ce pouvoir qu'il a donné certaines choses en propriété à certains hommes et qu'il a souvent permis aux hommes, tant qu'infidèles, de diviser entre eux les choses de ce genre pour en faire une seigneurie propre ou une propriété. Et par conséquent, il apparaît que certaines seigneuries propres ont été faites par le droit de Dieu, et certaines autres par le droit des hommes. »

naturelle et divine de telle sorte que l'effondrement du pouvoir politique divin tombe sur des individus isolés.

- ***Du pouvoir de s'approprier les choses au pouvoir d'instituer des gouverneurs.***

C'est donc aux hommes qu'il est laissé le soin d'établir les seigneuries propres par leur législation et de se donner des chefs pour faire respecter cette distribution⁴⁷⁹. Autrement dit, toute propriété ou toute souveraineté particulière vient du pouvoir humain même si ce pouvoir en général a été concédé par Dieu pour le bien de l'humanité.

« La seigneurie propre n'a pas été primitivement introduite par une ordonnance particulière de Dieu, mais par une ordonnance humaine.

Puisqu'il apparaît, dans ce qui précède, qu'il existe une distinction entre la seigneurie propre et le pouvoir de s'approprier les choses temporelles et, de même, entre le pouvoir d'établir une juridiction et cette juridiction elle-même, il faut voir maintenant en vertu de quel droit cette seigneurie propre que l'on appelle propriété a été introduite et en vertu de quel droit la juridiction a été introduite : en vertu du droit de Dieu ou en vertu du droit des hommes⁴⁸⁰ ? »

Pour que l'homme puisse se donner des chefs qui règlent par leurs lois et leur autorité l'établissement et la protection des domaines, il faut que Dieu ait donné aux hommes le pouvoir de se donner des chefs. Dieu donne donc dans un second temps à l'homme le pouvoir de se donner des gouvernants par lesquels des lois sont instaurées qui instituent les règles de la distribution des biens et la seigneurie propre (le droit de propriété).

« Par conséquent, le pouvoir d'approprier les choses temporelles à une ou plusieurs personnes, ou bien à un collège, a été donné par Dieu au genre humain; pour une raison semblable, Dieu a également donné, sans l'aide ni la coopération des hommes, un pouvoir d'établir des gouverneurs qui possèdent une juridiction temporelle, parce que la juridiction temporelle est au nombre des choses nécessaires et utiles pour vivre bien et politiquement⁴⁸¹. »

On voit donc ici un lien très fort entre le droit de propriété et le droit d'établir des gouverneurs car l'institution du deuxième droit est la condition de l'institution effective du premier⁴⁸². Le

⁴⁷⁹ « Occam conçoit encore l'œuvre de la puissance législative comme une délégation de pouvoirs. De sorte que tout le droit, à la fin, se compose de pouvoirs individuels » (Villey, *op. cit.*, p.265)

⁴⁸⁰ Occam, *op. cit.*, L.III, c.9, p.211.

⁴⁸¹ *Ibid.*, L.III, c.7, p.209.

⁴⁸² Voici comment Jean-Fabien Spitz, dans son introduction, rend compte de cela : « Il faut envisager tout d'abord que la seigneurie sur les choses matérielles en tant qu'elle est commune au genre humain, i.e. en tant que l'ensemble des hommes ont la faculté de gouverner et de disposer de l'ensemble des choses, parce qu'ils ont le droit de les détruire et d'en user pour assurer leur propre préservation. Cette seigneurie sur les choses matérielles est incontestablement l'œuvre de la loi divine; c'est en effet Dieu qui a donné à Adam (Genèse I,28), et en sa personne à l'ensemble du genre humain, de manière indistincte et sans aucune division ni répartition, la faculté de dominer sur les choses

pouvoir individuel de s'approprier les biens devient le fondement et la justification du pouvoir de se donner des chefs.

De tout cela résulte que l'argumentation de Jean XXII mise en place pour défendre la thèse selon laquelle tant les biens que les souverainetés ont été instaurées par Dieu mais sont instituées par concession papale est une erreur et une hérésie. Du point de vue de la papauté, aucun bien de la chrétienté ne peut être approprié de manière autonome par les individus, mais toute appropriation est nécessairement le résultat d'une concession papale, le pape ayant été placé, par Dieu lui-même à la tête de la chrétienté. Occam, par son argumentaire, parvient à libérer la propriété du pouvoir papale sans pour autant contester la mythologie chrétienne mais en se fondant solidement sur elle. Un tel dispositif théorique inaugure toute une refondation du droit politique sur l'individu détenteur de droits subjectifs absolus dont la protection nécessite un État qui se justifie, *a posteriori*, comme garant des droits alors que le modèle de Jean XXII est un modèle où le droit émane du pouvoir politique qui l'institue.

- ***La thèse de Jean XXII mise à mal par Occam : ouverture d'une nouvelle manière de penser le fondement des États.***

C'est parce que le pape n'a pas reçu son droit de commander ni son domaine directement de Dieu. et parce qu'il n'est pas originairement propriétaire du pouvoir et des choses que le pouvoir dont il dispose ne saurait être un pouvoir absolu. Le seul pouvoir du pape est un pouvoir de diriger venu des hommes. Il doit donc être équitable, autrement dit diriger en prenant acte du fait qu'il ne

matérielles (i.e. par plus à l'un qu'à l'autre, pas plus, et pas à certains sur certains biens à l'exclusion des autres).

Cette forme de seigneurie sur les choses matérielles a existé dès la condition d'innocence; avant le péché, Adam avait ainsi une faculté d'user des choses matérielles pour son propre avantage. Mais ce n'était pas une propriété au sens propre, et il est clair que le pouvoir de faire usage des choses peut exister – et a existé dans la condition d'innocence – indépendamment de la propriété; de même il n'y a eu, par la loi divine, aucune division des propriétés entre Adam et Eve parce qu'entre eux régnaient la concorde et l'amour, et que, par conséquent, une telle division n'était pas nécessaire. La division n'est donc intervenue qu'après le péché et par l'initiative des hommes

Outre cette seigneurie générale, i.e. cette disposition commune à l'ensemble du genre humain, Dieu a également donné le pouvoir de partager ce qui était commun, i.e. la faculté d'instituer la propriété privée en attribuant telle portion de choses matérielles à tel individu particulier. Mais ce pouvoir n'est donné par Dieu aux hommes qu'en conséquence de la chute et pour en maîtriser les effets : c'est seulement lorsque, la concorde ayant disparu, il était devenu impossible que les hommes véussent en faisant seulement usage de leur faculté générale et commune d'user des choses pour leur utilité, qu'il a été nécessaire que les hommes disposassent d'un pouvoir d'effectuer des divisions et des appropriations. Mieux encore, la pérennité et la réalité du pouvoir général d'user ne pouvait être assurée que par ce pouvoir de division.

En outre, ce pouvoir de se partager ce qui était auparavant commun ne pouvait se concevoir sans une puissance de juger les litiges qui pouvaient surgir à propos des partages ainsi effectués, et c'est pourquoi Dieu a également donné aux hommes le pouvoir d'instituer des gouvernements, i.e. des puissances d'arbitrage capables de garantir l'efficacité et la permanence des partages ainsi faits. Sans le droit d'instituer un pouvoir civil (i.e. une puissance de juridiction purement civile sur l'ensemble des choses matérielles), le pouvoir d'appropriation privée serait vain; les deux droits – celui de partager ce qui est commun en propriétés privées et celui d'instituer un gouvernement qui est le garant de ce partage – vont donc ensemble (*Brev*, III, 7).

Sauf exception, on doit dire que si Dieu a donné un pouvoir de partager ce qui était commun et un pouvoir d'instituer un gouvernement, il n'a pas dit comment le partage devait être fait, ni comment et selon quelles modalités le gouvernement devait être institué. » (Occam, *op. cit.*, p.65 – préface de J.-F. Spitz).

doit pas menacer mais garantir, par sa souveraineté, la propriété (propriété qui, rappelons-le justifie son pouvoir) :

« Le pape ne possède donc son pouvoir que pour faire œuvre d'équité et non de domination ; par conséquent, il ne possède pas cette plénitude de pouvoir, puisque celle-ci s'étendrait à de multiples choses qui ne peuvent contribuer à l'équité. En effet, si le pape possédait la plénitude de pouvoir susmentionnée, il pourrait ordonner aux riches de se dépouiller à son profit de tous leurs biens, de s'assujettir à tous les devoirs de la servitude, de ne pas faire usage de vêtements précieux et de nourritures délicates, de s'abstenir en permanence de manger de la viande, ainsi que d'innombrables autres choses de ce genre qui ne contredisent ni le droit de Dieu ni le droit naturel. En outre, le pape, au même titre que les autres prélats de l'Église, ne doit pas dominer le clergé selon ce que dit Saint Pierre⁴⁸³. »

Par le droit subjectif, le pouvoir qui était tout rassemblé dans les mains de l'Église qui représentait l'ordre divin sur terre et dont les décrets témoignaient, en totalité, de l'ordonnement et du partage divin et naturel des choses, ce pouvoir se trouve dispersé et distribué dans les individus à partir desquels il s'agit de reconstruire un pouvoir commun. En ce sens, le basculement est radical : on passe d'une perspective holiste ontologiquement et collectiviste du point de vue des normes (tout précepte devait être rapporté à la volonté parfaite de Dieu dont chacun est une créature ou bien à l'ordre de la communauté parfaite de la cité) à une perspective atomiste et ontologiquement individualiste où il s'agit de reconstruire le pouvoir politique à partir des pouvoirs des individus. Cela a pour effet de produire à la fois une forme de positivisme juridique (car il n'y a pas de loi naturelle qui soit première mais des pouvoirs individuels, comme celui de faire la loi) et un primat logique et chronologique des droits subjectifs sur la loi⁴⁸⁴.

II.2.b Etude du *Second Traité du gouvernement civil* de Locke.

- ***Spécificité de la démarche de Locke***

De même qu'Occam, Locke s'efforce de contester les excès du pouvoir. Occam contestait le point de vue de Jean XXII au sujet du pouvoir divin revendiqué par le pape sur tous les biens de la chrétienté. Locke, de son côté, remet en cause le point de vue de Filmer qui défendait le principe du domaine royal hérité de père en fils depuis Adam⁴⁸⁵. Ainsi, ce dont il est question chez ces deux

⁴⁸³ Occam, *op. cit.*, L.I., c.6, p.127.

⁴⁸⁴ « Tout l'ordre social est octroi et distribution de libertés, de ces libertés essentielles à la vie morale et chrétienne de l'individu. Et il n'y a rien d'autre. Les droits subjectifs des individus ont comblé le vide résultant de la perte du droit naturel. L'ordre social apparaît maintenant constitué, non par un réseau de proportions entre les objets partagés entre les personnes, mais par un système, d'une part de pouvoirs subordonnés les uns aux autres et d'autre part de lois issues des pouvoirs » (Villey, *op. cit.*, p.267)

⁴⁸⁵ « Je ne veux pas me contenter de répondre, que s'il est difficile de sauver et d'établir la propriété des biens, supposé que Dieu ait donné en commun la terre à Adam et à sa postérité, il s'ensuivrait qu'aucun homme, excepté un *Monarque* universel, ne pourrait posséder aucun bien en propre : mais je tâcherai de montrer comment les hommes peuvent posséder en propre diverses portions de ce que Dieu leur a donné en commun, et peuvent en jouir sans aucun accord formel fait entre tous ceux qui y ont naturellement le même droit. » (John Locke, *Second traité du*

auteurs est l'émancipation de l'individu par l'affirmation du principe de propriété contre les excès du pouvoir politique et religieux.

Mais le dispositif lockien introduit des nuances voire des ruptures avec celui du Vénéral Débutant. Chez Locke, contrairement à Occam :

(a) le droit de propriété est naturel, il s'agit d'un pouvoir naturel qui n'est pas basé sur des justifications collectives (maintenir la paix, protéger les individus contre les vices des autres) mais sur des prémisses entièrement individuelles (le travail), il est donc associé à l'idée de récompense pour une action bonne : j'ai le droit de conserver les fruits de mon travail ;

(b) le droit de propriété est bon en soi : il n'est pas un pis-aller lié à la déchéance et à l'apparition des vices. Il est chez Locke au contraire connecté avec le destin eschatologique de l'homme : celui de mise en valeur de la Création ;

(c) le droit de propriété est entier avant même l'existence des lois⁴⁸⁶. Locke le formule nettement au §28 du *Second traité du gouvernement civil*⁴⁸⁷ : on peut s'approprier quelque chose avant l'existence des lois, c'est-à-dire sans demander l'accord de personne⁴⁸⁸.

Locke autonomise le droit de propriété pour en faire une réalité normative qui se tient d'elle-même et peut dès lors être prise comme le fondement premier et solide de l'édifice du droit et du pouvoir politique.

gouvernement civil, chap. V, §25, p.162-163)

⁴⁸⁶ Ce point est discutable dans la mesure où Locke introduit, plus tard, l'idée selon laquelle c'est l'institution d'un gouvernement qui consolide et donne une véritable garantie au droit de propriété (Locke, *op. cit.*, chap. V, §47), il n'en reste pas moins que le chapitre V est très clair sur la question : le droit de propriété n'exige pas l'accord des autres pour exister. Locke efface donc la distinction entre le pouvoir de s'approprier et le droit de propriété. C'est un point très discuté en particulier par Tully qui s'appuie sur certaines déclarations ambiguës de Locke. Par exemple, Locke, *op. cit.* II, 20 : II, 120 : « il serait contradictoire de supposer qu'un individu s'associe avec d'autres pour que sa propriété soit protégée et réglementée, mais que ses terres, dont les lois de la société doivent régir le titre, échappent à la juridiction du gouvernement dont il est lui-même le sujet en sa qualité de propriétaire ». Voir Tully, *op. cit.*, en particulier chapitre V et VI.

⁴⁸⁷ Locke, *op. cit.*, chap. 5, §28 : « Il est certain que, dans ces circonstances, on n'a pas besoin du consentement de tous les membres de la société. »

⁴⁸⁸ Daniel Gutman fait bien remarquer la limite de la thèse de Villey qui rapproche trop Occam de Locke, car on ne peut négliger que le pouvoir naturel de s'approprier les choses n'est pas un véritable droit et ne devient un droit qu'avec l'affirmation de la loi humaine résultant de l'instauration humaine des gouvernants. « Le droit subjectif chez Occam paraît s'opposer à tous égards à celui qui se développe dans un jusnaturalisme moderne et qui entend bien valoriser le droit subjectif à travers ses diverses formes, au point que la légitimité de l'état social repose, au moins partiellement, sur sa nécessaire protection. C'est donc au prix d'une singulière déformation qu'Occam se trouverait servir à l'exaltation du droit subjectif.

L'argument d'un jusnaturalisme prétendument latent dans la nature de la *potestas appropriandi* paraît tomber sous les mêmes coups : Occam n'avait d'autre possibilité pour justifier les prétentions de son Ordre que d'imaginer à son profit une continuité partielle avec l'état originel. » (« La question du droit subjectif chez Guillaume d'Occam », dans *Le droit des modernes (XVIe, XVIIIe)*, Stéphane Rials (ed.), LGDJ, 1994 p.26-27). Néanmoins, Daniel Gutman est, à son tour, trop radical car la filiation que voit Villey entre Occam et la modernité ne se situe pas seulement au niveau de l'artificialisme politique qu'il revendique : « En définitive, l'apport d'Occam à la modernité réside probablement moins dans la définition qu'il donne du droit subjectif, que dans l'analyse du processus par lequel est constitué le droit objectif et par lequel celui-ci constitue des droits subjectifs » (p.27). L'originalité d'Occam comme en atteste l'importance de son opposition à Jean XXII et aux excès du pouvoir papal, est aussi et peut-être surtout à sa reconstruction de la légitimité politique à partir d'un individu pensé comme originairement propriétaire, c'est-à-dire du droit subjectif certes encore imparfaitement pensé.

- ***De la communauté négative des biens à la propriété.***

L'opération que Locke impose au droit de propriété se fait par une double occultation : (a) au chapitre V du Second traité du gouvernement civil, Locke ne cherche pas à justifier l'existence de la propriété mais cherche seulement à montrer de quelle manière il est possible de s'approprier quelque chose. Il déplace la question du fondement dans la question du moyen (au lieu de répondre à pourquoi le droit de propriété existe-t-il ? Il répond à la question comment devient-on propriétaire ?) en occultant, de ce fait, de justifier pourquoi la propriété est utile, nécessaire, préférable à la communauté des biens par exemple. (b) Il fait, au bout du compte, de la question du mode d'appropriation qu'il étudie une source de légitimation de la propriété en général. Il néglige, ce faisant, par ce tour de passe-passe, d'autres modes d'acquisition moins légitimes mais réels. Pourtant dans l'économie de son époque, il n'y a que peu d'acquisition qui se font par le pur et simple travail individuel : les agriculteurs mêmes travaillent pour un seigneur, le salariat nourrit les autres, l'échange fait passer les denrées de mains en mains, l'héritage communique les patrimoines... Il n'y a plus ou presque d'appropriation primitive par le seul travail mais toute richesse ou presque est le résultat d'un transfert par contrat. Que la propriété acquise par le travail soit légitime, n'implique pas nécessairement que celle acquise par d'autres modes le soit aussi, c'est cette difficulté que Locke occulte.

La question lockienne est donc bien de déterminer comment il est possible de faire passer un bien de la communauté originaire à la propriété (la légitimité de ce passage n'étant pas remis en question ni justifié). Si les hommes ont le droit, en général, de considérer qu'une partie de la communauté des biens est leur, ils peuvent la faire leur actuellement par leur travail. Locke évoque l'existence d'une communauté négative des biens qui provient du fait que Dieu a donné la terre aux hommes sans n'en donner aucune portion nommément à personne (en dehors d'Adam) :

« La terre, avec tout ce qui y est contenu est donnée aux hommes pour leur subsistance et pour leur satisfaction. Mais, quoique tous les fruits qu'elle produit naturellement, et toutes bêtes qu'elle nourrit, appartiennent en commun au genre humain, en tant que ces fruits sont produits, et ces bêtes sont nourries par les soins de la nature seule, et *que personne n'a originellement aucun droit particulier sur ces choses-là*, considérées précisément dans l'état de nature ; néanmoins ces choses étant accordées par le Maître de la nature pour l'usage des hommes, il faut nécessairement qu'avant qu'une personne particulière puisse en tirer quelque utilité et quelque avantage, elle puisse s'en approprier quelques-unes⁴⁸⁹. »

Considérer, comme le fait Tully que le philosophe anglais traite ici d'une communauté positive des biens est une erreur dans le texte. Toute la thèse de Tully concernant la propriété chez

⁴⁸⁹ *Ibid.*, chap. 5, §26, p.163, (nous soulignons).

Locke est pourtant fondée sur l'idée qu'il existe une propriété inclusive antérieure à la propriété exclusive. Cette propriété inclusive impliquerait que personne ne devrait pouvoir être exclu de l'exercice de ses droits sur les choses communes ou bien que tous les individus devraient pouvoir accéder à certains droits sur les choses. L'apparition de la propriété exclusive n'empêcherait pas la propriété inclusive. Au contraire, en s'encastant dans la propriété inclusive, la propriété exclusive serait, en droit, limitée dans ses prétentions hégémoniques⁴⁹⁰. Tully va jusqu'à dire que les hommes, à l'état de nature sont co-propriétaires de tous les biens, que la propriété commune inclusive ne s'éteint jamais et que les droits exclusifs ne sauraient être antithétiques des droits inclusifs :

« Tout droit exclusif ne fait qu'individualiser un droit général de créance sur le fond duquel il s'enlève, de la même manière et exacte manière que le droit d'occuper un siège dans un autobus particularise le droit général à l'utilisation des transports publics. Aussi bien, ce droit exclusif est bien un droit d'usage qui s'exerce sur les produits de l'activité humaine : en effet, ce droit n'est que l'actualisation, sous forme de possession, du droit général d'utiliser les biens fabriqués par les hommes. Cette construction théorique unique mène directement au point idéologique nodal de tout le discours de Locke sur la propriété : la propriété exclusive sur la terre n'a aucun fondement naturel. Et il ne peut en être autrement, car les droits inclusifs et les droits exclusifs complémentaires et naturels, sont, les premiers, l'expression d'une créance, les seconds, celle d'un pouvoir actuel sur les produits du travail. Ce qui veut dire que la propriété commune demeure commune, tandis que les hommes n'en sont que les tenanciers co-indivisaires. Pour qu'une personne acquière à titre exclusif les produits de son travail, il faut qu'elle puisse disposer d'une terre d'où sont exclus tous les autres pendant qu'elle y travaille. Là encore Locke prend le contrepied de Grotius et Pufendorf, en soumettant le droit d'exclure autrui de la terre qu'on occupe à la condition expresse que celle-ci soit cultivée et qu'on la destine à produire toutes sortes de produits utiles à la vie (II, 35).⁴⁹¹ »

Mais cette interprétation de Tully est discutable parce que les hommes ne sont pas co-propriétaires de la communauté originaire des biens : « *que personne n'a originellement aucun droit particulier sur ces choses-là*⁴⁹² ». Locke le dit sans ambiguïté possible : elle représente, pour tous les individus, la possibilité de s'approprier par son travail une partie des biens qui n'appartiennent, avant le travail, à personne. C'est une thématique bien connue de la pensée juridique médiévale dont Marie-France Renoux-Zagamé a magistralement traité⁴⁹³. La communauté originaire des biens

⁴⁹⁰ Voici comment Tully rend compte de cette opposition entre « propriété inclusive » et « propriété exclusive » chez Locke : « La propriété privée est dite exclusive, parce que c'est le droit qu'a tout propriétaire d'exclure de l'exercice de ce droit tout autre que lui-même, sans préjuger des autres droits moraux ou légaux que lui confère l'objet ('réfèrent') auquel s'applique ce droit. Inversement, la commune propriété est dite 'droit inclusif', car elle suppose que nul ne peut être 'exclu de son exercice, que chacun a le droit d'être 'inclus' au nombre de ceux qui peuvent légitimement prétendre à user de l'objet auquel se réfère ce droit, sans préjuger, là encore, des autres prérogatives morales ou légales des propriétaires indivisaires (*commoners*) sur l'objet auquel renvoie le droit inclusif. Dans ces deux cas, la reconnaissance d'un droit vient légitimer une juste revendication : dans le premier, celle d'exclure autrui du bénéfice d'un droit; dans le second, celle d'être inclus au nombre des bénéficiaires. » (Tully, *op. cit.*, p.97.)

⁴⁹¹ *Ibid.*, p.176.

⁴⁹² *Loc. cit.*

⁴⁹³ Marie-France Renoux-Zagamé, *op. cit.*, p.255. Elle relève deux affirmations concurrentes concernant la communauté

ne traduit donc pas une réelle co-propriété, mais seulement la capacité ouverte à tous les hommes de s'approprier, par son travail, ce qui n'appartient encore à personne.

Locke associe cette propriété négative à la propriété positive que chacun a de sa personne et de sa propre activité :

« Encore que la terre et toutes les créatures inférieures soient communes et appartiennent en général à tous les hommes, chacun pourtant a un droit particulier sur sa propre personne, sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre⁴⁹⁴. »

C'est l'action de la propriété de soi sur les choses encore communes bien que virtuellement appropriables qui réalise la propriété actuelle et sert de principe naturel de distribution ou de partage des biens. Tout cela se fait comme une sorte de processus naturel sans l'intervention d'aucune espèce de convention, sans accord avec les autres :

« Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à lui seul : car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie propre et seule, personne ne saurait avoir un droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie⁴⁹⁵. »

Ceci s'explique par, Macpherson l'a bien montré⁴⁹⁶, l'« individualisme possessif ». Locke passe du soi au sien : être soi-même, c'est être propriétaire de soi. Cette propriété primitive que chacun a originairement sur soi et sur son action (son travail) peut, par contamination, se transmettre aux choses qui ne sont pas soi en les faisant soi et donc sienne (avec cette correspondance, dans l'individualisme possessif, entre le soi et le sien).

Mettre quelque chose qui est originairement à soi dans ce qui n'est pas originairement à soi nous l'approprie. Il semble que le modèle auquel fait référence Locke est celui du mélange : si dans une chose qui n'est à personne, je mélange quelque chose qui est à moi dès lors je la fais mienne. C'est une catégorie importante en droit depuis la Rome antique quand il s'agissait de savoir à qui appartient une statue de marbre sachant que le propriétaire du marbre et celui qui a fait la statue sont deux personnes différentes⁴⁹⁷. Ici, le problème est beaucoup plus simple puisqu'il y a le propriétaire

originaire des biens discernant une communauté positive ou négative: « La première affirmation est une des conséquences parmi d'autres de la théorie du domaine d'institution divine, elle exprime un caractère purement négatif, l'absence de division du domaine originaire. La seconde dit bien autre chose, puisqu'en énonçant que le domaine d'institution divine est commun, elle affirme que Dieu l'a donné à tous les hommes, ou à chacun d'eux ».

⁴⁹⁴ Locke, *op. cit.*, chap. 5, §27, p.163.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, chap.5, §27, p.163.

⁴⁹⁶ C. B. Macpherson, *op. cit.*

⁴⁹⁷ C'est ce que l'on appelle l'accession, autrement dit quand le fait d'avoir le principal emporte avec lui l'accessoire. C'est le cas du propriétaire d'un arbre qui est aussi propriétaire des fruits par accession. Une question importante, en droit romain, était de savoir qui est propriétaire d'une statue dans le cas où le bloc de marbre n'appartient pas au sculpteur : la statue est-elle au propriétaire du bloc ou au sculpteur ? Dans le cas particuliers proposé par Locke, il

du travail et la matière travaillée dont personne n'est propriétaire et qu'en conséquence personne ne peut revendiquer :

« Il y ajoute quelque chose de plus que la nature, la mère commune de tous n'y a mis ; et, par ce moyen, ils deviennent son bien particulier⁴⁹⁸. »

Au modèle du mélange s'ajoute celui de la marque qui sépare, distingue et individue :

« Il n'y a rien qui puisse les rendre siennes, que le soin et la peine qu'il prend de les cueillir et de les amasser. Son travail distingue et sépare alors ces fruits des autres biens qui sont communs⁴⁹⁹. »

Les deux justifications interviennent indistinctement dans la démarche lockienne. Locke étend ce principe qui vaut pour les biens mobiliers et les fruits à la propriété des terrains dont il considère également que l'on peut se l'approprier sans requérir l'avis des autres et que l'on peut, avec ces terrains, faire tout ce qu'il est nécessaire pour en exclure les autres : mettre des clôtures et des bornes... visant à garantir ce droit (rappelons qu'à l'origine chacun est son propre juge et fait justice lui-même en instaurant les règles et mettant en place les punitions qui lui semblent justes pour faire respecter sa propriété). On voit comment, le modèle de la propriété finit par s'étendre à toute chose. Tout devient appropriable ou susceptible d'une appropriation qui peut se dispenser de tout accord de la part des autres :

« Par rapport aux parties de la terre, il est manifeste qu'on en peut acquérir la propriété en la même manière que nous avons vu qu'on pouvait acquérir la propriété de certains fruits. Autant d'arpents de terre qu'un homme peut labourer, semer, cultiver, et dont il peut consommer les fruits pour son entretien, autant lui en appartient-il en propre. Par son travail, il rend ce bien-là son bien particulier, et le distingue de ce qui est commun à tous⁵⁰⁰. »

Locke est donc parvenu à prouver que l'appropriation repose exclusivement sur des prémisses individuelles (elle ne présuppose l'accord de personne) et qu'elle est exclusive

n'y a pas de problème puisque les choses, auxquelles on mélange notre travail, sont à personne et la généreuse nature les a donné à tous. Sur l'accession en droit romain, voir Accarias, *op. cit.*, p.547 et suivantes : « D'une manière générale l'accession consisterait à acquérir une chose comme accessoire d'une autre qui nous appartient déjà. ». Cette catégorie est pertinente pour traiter de différents mélanges pour savoir à qui est la chose d'autrui une fois transformée et bonifiée par mon travail : « Par exemple, avec les raisins, les olives ou les épis d'autrui on a fait du vin, de l'huile ou du blé ; avec l'or, l'argent ou le cuivre d'autrui, un vase ; avec le vin et le miel d'autrui, du mulsum ; avec les médicaments d'autrui, un emplâtre ou un collyre ; avec la laine d'autrui, un vêtement ; avec les planches d'autrui, un navire ; une armoire ou un banc. » (*Gaius*, L.9 §2, *De acq. Rer. Dom.*, XLI, 1)

⁴⁹⁸ *Ibid.*, chap. 5, §28, p.164.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, chap. 5, §28, p.164.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, chap.5, §32, p.166. Locke donne répète très souvent l'idée que l'on n'a pas besoin de l'accord des autres pour avoir une propriété légitime en justifiant ce point par le fait qu'il reste autant de bonnes terres disponibles pour les autres.

puisqu'elle est mienne autant que moi-même et que je peux donc en exclure autrui si je le souhaite.

- ***Que l'on s'approprie les choses sans l'accord des autres mais par un pur acte individuel : le travail.***

Occam, comme Thomas, prenaient au sérieux l'histoire et la corrélation entre les conditions d'existence de l'homme et l'apparition du droit de propriété. La démarche de Locke est également partiellement historique au sens où il montre comment la propriété s'instaure et se transforme au fur et à mesure de la transformation de ses conditions d'exercice. Mais, contrairement à Thomas et à Occam, pour lui le droit de propriété est entièrement naturel, il n'est pas une institution humaine. Il existe et est exercé dès les premiers temps par les hommes qui ont forcément cherché, d'emblée, à conserver exclusivement ce qui était à eux. Locke présuppose donc que l'homme a plus que des pouvoirs attachés à sa personne, il a des droits qui lui sont inhérents :

« Ainsi, l'herbe que mon cheval mange, les mottes de terre que mon valet a arrachées, et les creux que j'ai faits dans des lieux auxquels j'ai un droit commun avec d'autres, deviennent mon bien et mon héritage propre, sans le consentement de qui que ce soit⁵⁰¹. »

et d'autre part celui de faire justice, c'est-à-dire de punir toute personne qui ne respectera pas ce premier droit de propriété :

« La nature a mis chacun en droit, dans cet état, de punir la violation de ses lois, mais dans un degré qui puisse empêcher qu'on ne les viole plus⁵⁰². »

« Chacun a, par la nature, le pouvoir, non seulement de conserver ses biens propres, c'est-à-dire sa vie, sa liberté et ses richesses, contre toutes les entreprises, toutes les injures et tous les attentats des autres ; mais encore de juger et de punir ceux qui violent les lois de la nature⁵⁰³. »

C'est par un transfert de cette capacité de punir que l'on rendra compte de l'origine du gouvernement. Chez Occam, au contraire, l'homme n'avait pas, à l'état individuel, le pouvoir de faire justice, il avait seulement le pouvoir d'établir des gouverneurs capables, par leur juridiction, d'instituer la possession privative en un vrai droit.

Si l'on peut voir là un instrument puissant pour lutter contre la féodalité voire pour défendre le bas peuple par la promotion d'une propriété articulée au travail et à la subsistance individuelle⁵⁰⁴

⁵⁰¹ *Ibid.*, chap. V, §28, p.164.

⁵⁰² *Ibid.*, chap ; II, §7, p.146. « Un homme peut légitimement tuer un voleur qui ne lui aura pourtant pas causé le moindre dommage, et qui n'aura pas autrement fait connaître qu'il en voulût à sa vie, que par la violence dont il aura usé pour l'avoir en son pouvoir, pour prendre son argent, pour faire de lui tout ce qu'il voudrait » (*ibid.*, chap.III, §18, p.157)

⁵⁰³ *Ibid.*, chap. vii, §87, p.206.

⁵⁰⁴ On doit rapprocher ça du principe établi par Locke selon lequel l'homme naturel est libre de toute dépendance : « La liberté naturelle de l'homme, consiste à ne reconnaître aucun pouvoir souverain sur la terre, et de n'être point

et contre laquelle aucun pouvoir ne peut rien, on ne peut pas ne pas voir néanmoins, dans cette structure propriétaire, le nouvel univers socio-économique qu'ouvre cette théorie normative.

Mais, en se polarisant sur la rupture de la communauté originaire par le travail individuel, Locke ne prend pas en compte les autres manières de prendre possession d'une chose à son époque. Il néglige d'autre manière de s'approprier une chose qui ne s'appuient aucunement sur un travail mais sont pourtant juridiquement reconnues : la découverte (« l'invention ») ou la première occupation, par exemple, dont la légitimité sont moins évidente. Il semble ignorer, par ailleurs, tout bonnement, les manières de prendre possession d'une chose par l'intermédiaire d'un échange avec autrui : le contrat de vente, l'héritage, la donation, le salariat (bien que cette éventualité soit évoquée⁵⁰⁵), la location ou la rente qui consistent à transférer des biens déjà appropriés par un autre grâce à une convention. Or l'appropriation par l'échange est bien le principal mode d'appropriation y compris à son époque-même. On peut légitimement se demander si elle justifie des mêmes règles que l'appropriation primitive par le travail.

Ainsi, Locke choisit-il un modèle économique simple et fictif pour développer sa théorie normative alors qu'il vit lui-même dans une société en voie de complexification grandissante et l'on peut se demander si sa théorie normative peut s'appliquer *mutatis mutandis*. Il prend comme modèle celui du cueilleur ou du chasseur voire celui de l'agriculteur avec son champ qui peuvent tous être dans des modes d'appropriation primitifs ce qui facilite sa démonstration. Il semble considérer que la complexification économique ne joue en rien sur les conditions de l'acquisition et donc sur sa légitimité. Il veut en effet, dans un premier temps, montrer que l'on peut s'approprier quelque chose sans demander l'accord des autres.

Mais cette théorie ne vaut que dans les situations où l'on est le premier à s'approprier quelque chose. Le travail individuel apparaît plus évidemment, en tant qu'effort, comme fondement légitime de l'appropriation, dans le cas du cultivateur ou du cueilleur solitaire lorsque l'appropriation devient l'expression d'une récompense naturelle méritée et indépendante du contexte social, que dans d'autres cas plus complexes. Par ce biais Locke pense à la fois justifier et fonder la propriété sous toutes ses formes en montrant la naturalité originaire de son principe : il participe de l'autonomisation du concept de propriété en montrant qu'elle peut se justifier d'elle-même par le travail humain qu'elle contient.

assujetti à la volonté ou à l'autorité législative de qui que ce soit ; mais de suivre seulement les lois de la nature », *Ibid.*, chap.IV, §22, p.159.

⁵⁰⁵ « J'avoue que nous lisons que, parmi les Juifs, aussi bien que parmi les autres nations, les hommes se vendaient eux-mêmes : mais il est visible que c'était seulement pour être des serviteurs, et non des esclaves » (*ibid.*, chap. IV, §24, p.161).

- ***Pour Locke le droit de propriété est, par nature, inoffensif.?***

Locke s'efforce de rendre le droit naturel de propriété moralement inoffensif. Mais, on pourrait lui objecter que la légitimité de la propriété a des limites : le droit d'exclure autrui d'un champ est contestable, sinon d'un point de vue juridique au moins d'un point de vue moral, quand celui que l'on expulse se trouve sans terre et, conséquemment, sans moyen de subsistance. Mais Locke prévoit cette remarque et y répond. Il affirme qu'il existe des restrictions naturelles au droit de propriété qui la rendent, par nature, moralement inoffensive :

« La raison nous dit que la propriété des biens doit donc être réglée selon le bon usage qu'on en fait pour l'avantage et les commodités de la vie. Si l'on passe les bornes de la modération, et que l'on prenne plus de choses qu'on n'en a besoin, on prend, sans doute, ce qui appartient aux autres. Dieu n'a rien fait et créé pour l'homme, qu'on doive laisser corrompre et rendre inutile⁵⁰⁶. »

C'est sur cette base que Tully affirme que la propriété exclusive est toujours encadrée dans une propriété inclusive de telle sorte que personne ne peut être exclu de la jouissance de la propriété des moyens de subsistance⁵⁰⁷. Ce que dit Tully serait vrai si ces restrictions se maintenaient dans l'histoire. Mais l'on voit que par l'invention de l'argent, par exemple, l'accumulation finit par perdre toute limite et toute modération. Les restrictions au droit de propriété seraient donc des faits et non des normes. Elles peuvent changer si le contexte change et si, en raison de tel ou tel changement, l'homme est maintenant apte à produire et à accumuler plus qu'il n'en a besoin, alors le droit de propriété étant par soi légitime, on ne saurait contester la légitimité de cette accumulation.

Ainsi, Locke montre que la restriction qui pèse naturellement sur la propriété est une suite de l'état d'abondance et de la propension des hommes à ne s'approprier que ce qui leur est utile à l'état de nature. Elle est donc plus un fait qu'une norme ou du moins témoigne-t-elle de la bonté initiale du Créateur envers ses créatures – Dieu a, initialement, tout fait pour que ses Créatures ne manquent de rien c'est-à-dire qu'elles aient des besoins naturellement modérés et de quoi les satisfaire simplement :

« La mesure de la propriété a été très bien réglée par la nature, selon l'étendue du travail des hommes et selon la commodité de la vie. Le travail d'un homme ne peut être employé par

⁵⁰⁶ *Ibid.*, chap.V, §31, p.166, « Ils [les hommes] peuvent faire ce qu'il leur plaît, et disposer de ce qu'ils possèdent et de leurs personnes comme ils le jugent à propos, pourvu qu'ils se tiennent dans les bornes de la loi de la nature » (*Ibid.*, chapitre I, §4, p.142).

⁵⁰⁷ « Hormis le devoir naturel de veiller à la conservation du genre humain, les trois droits naturels inclusifs (qui découlent de cette obligation première) demeurent le cadre intangible à l'intérieur duquel doit s'inscrire toute législation à venir. Chaque être humain conserve ses droits à la vie, la liberté et aux moyens nécessaires à sa conservation propre et à celle des autres, même si cette dernière prérogative est désormais exercée par la société. » Tully, *op. cit.*, p.233.

rapport à tout, il ne peut s'approprier tout ; et l'usage qu'il peut faire de certains fonds, ne peut s'étendre que sur peu de choses : ainsi, il est impossible que personne, par cette voie, empiète sur les droits d'autrui, ou acquière quelque propriété, qui préjudicie à son prochain, lequel trouvera toujours assez de place et de possession, aussi bonne et aussi grande que celle dont un autre se sera pourvu, et que celle dont il aurait pu se pourvoir auparavant lui-même⁵⁰⁸. »

D'une part, les hommes ne peuvent accumuler les biens plus que de raison parce que ces biens sont périssables et que leur capacité de production individuelle est limitée. D'autre part, s'approprier quelque chose alors qu'il reste autant de bonnes terres pour les autres n'est pas un mal et c'est le cas à l'état de nature :

« Celui à qui on a laissé autant de bonne terre qu'il en peut cultiver et qu'il s'en est déjà approprié, n'a nul sujet de se plaindre ; et il ne doit point troubler un autre dans une possession qu'il cultive à la sueur de son visage [...] puisque ce qui reste sans possesseur et propriétaire, est aussi bon que ce qui est déjà approprié, et qu'il a en sa disposition beaucoup plus qu'il ne lui est nécessaire, et au-delà de ce dont il peut prendre soin⁵⁰⁹. »

Ainsi, les potentielles objections que l'on pourrait émettre contre l'appropriation exclusive des biens, sont toujours comme annulées par les restrictions naturelles que Locke donne à l'accumulation des biens ou encore par les exemples biaisés qu'il produit (celui de la fontaine ou du fleuve dans lequel on peut évidemment puiser sans priver les autres).

Mais, ce qui vaut pour un état d'abondance (sans rareté) dans une économie primitive (sans monnaie et sans accumulation) vaut-il encore dans une situation de rareté (tous les terrains et tous les biens sont déjà à quelqu'un) dans une économie où la monnaie permet l'accumulation excessive des biens ?

Locke ne répond pas réellement à cette question. Néanmoins, le traitement qu'il propose de ce thème est éloquent. Il considère en effet, et de manière tout à fait descriptive, que l'introduction de la monnaie et le désir d'accumuler au-delà de la « valeur naturelle des choses » fait sauter les verrous naturels et factuels qui protégeaient contre l'accumulation infinie des biens et qui rendaient, de ce fait, le droit de propriété inoffensif :

« Il est certain qu'au commencement, avant que le désir d'avoir plus qu'il n'est nécessaire à l'homme eût altéré la valeur naturelle des choses, laquelle dépendait uniquement de leur utilité par rapport à la vie humaine ; ou qu'on fût convenu qu'une petite pièce de métal jaune, qu'on peut garder sans craindre qu'il diminue et déchoie, balancerait la valeur d'une grande pièce de viande ou d'un grand monceau de blé : il est certain, dis-je, qu'au commencement du monde, encore que les hommes eussent droit de s'approprier, par leur travail autant des choses de la nature qu'il leur en fallait pour leur usage et leur entretien, ce n'était pas, après tout,

⁵⁰⁸ *Ibid.*, chap. V, §36, p.169)

⁵⁰⁹ Locke, *Second traité du gouvernement civil*, chap. 5, §34.

grand-chose, et personne ne pouvait en être incommodé et en recevoir dommage⁵¹⁰. »

Le modèle occamien est donc bouleversé. Chez Occam l'apparition du vice conduit à introduire la propriété pour garantir chacun de l'expression du vice des autres. Pour Locke le pouvoir et le droit de s'approprier existaient déjà avant l'apparition des vices, c'est un droit coexistensif de la propriété de soi dont l'homme jouit naturellement sur lui-même. La capacité d'accumuler à l'infini par la monnaie, même si elle brise les verrous naturels ne semble pas conduire à une remise en cause du principe du droit de propriété. Ainsi, s'il semble critiquer, en sous-main, l'argent et l'or qui servent de monnaie pour leur vanité et les dérèglements qu'ils entraînent, Locke passe, en revanche, sous silence le caractère éventuellement illégitime revêtu par les nouveaux modes d'acquisition et d'exercice de la propriété après ce bouleversement :

« Comme les différents degrés d'industrie donnent aux hommes, à proportion, la propriété de différentes possessions ; aussi l'invention de l'argent monnayé leur a fourni l'occasion de pousser plus loin, d'étendre davantage leurs héritages et leurs biens particuliers⁵¹¹. »

D'un autre côté, l'apparition de la rareté qui fait que personne ne peut s'approprier un terrain sans en priver autrui, autrement dit qu'il ne reste plus autant de bonnes terres pour les autres, ne paraît pas plus poser de problème à Locke. Au contraire, il glisse de l'idée que la terre est commune à tous à l'idée que le travail peut la rendre propre non à tous selon un partage équitable qui ne laisse personne perdant, mais à l'idée que le travail peut la rendre propre à quelques-uns d'entre eux à l'exclusion des autres qui devront vendre leur force de travail. Locke n'évoque donc plus le fait que l'exercice du droit de propriété n'est légitime qu'à condition que tout le monde puisse s'approprier positivement ce qui lui est nécessaire pour subsister :

« Nous voyons, d'une manière bien claire et bien distincte, par tout ce qui a été posé, comment le travail en rend propres et affectées, à quelques-uns d'eux, certaines parties, et les consacrent légitimement à leur usage ; en sorte que le droit de ces gens-là ont sur ces biens déterminés ne peut être mis en contestation, ni être un sujet de dispute⁵¹². »

- ***Droit de propriété et institution des gouvernements.***

Alors que la terre n'était pas rare, le fait qu'elle le devienne lui donne plus de valeur mais ne remet pas en cause le principe de son appropriation. Au contraire, la promiscuité, la rareté et les conflits qui sont susceptibles d'en résulter, rendent nécessaire l'institution des gouvernements et l'institution, par la force publique, du droit de propriété. Ainsi, les gouvernements sont instaurés

⁵¹⁰ *Ibid.*, chap. V, §37, p.171.

⁵¹¹ *Ibid.*, chap. V, §48, p.179.

⁵¹² *Ibid.*, chap. V, §39, p.173.

dans les sociétés pour régler les propriétés de chaque membre. On retrouve un schéma occamien sur ce point :

« Dans la suite, quoiqu'en certains endroits du monde, qui furent fort peuplés, et où l'usage de l'argent monnayé commença à avoir lieu, la terre fût devenue rare, et par conséquent d'une plus grande valeur ; les sociétés ne laissèrent pas [...] de faire des lois pour régler les propriétés de chaque membre de la société ; et ainsi par accord et convention fut établie la propriété⁵¹³. »

Ce serait une erreur de croire que les règlements établis pour régler la propriété sont une manière d'en restreindre l'exercice. C'est pourquoi la thèse de Macpherson selon laquelle Locke amorce un tournant collectiviste complémentaire de son individualisme au moment où il évoque l'absorption des propriétés dans l'État est une erreur car la protection des propriétés est précisément le fondement de l'État⁵¹⁴. Autrement dit, jamais l'État lockien n'intègre explicitement de prémisses collectivistes pour orienter son action comme nous le verrons ailleurs. L'intégration des propriétés en son sein témoigne seulement du fait qu'il s'identifie totalement aux droits individuels pour la protection desquels il a été institué.

L'individu ne transfère jamais ses propriétés mais seulement le droit de les conserver et de punir celui qui les menacerait. Autrement dit, le fondement même du pouvoir de l'État n'est pas le transfert des droits individuels à la collectivité, cela n'aurait aucun sens, mais le transfert du pouvoir de protéger les propriétés individuelles, c'est-à-dire le pouvoir de faire justice. La société civile est fondée, Locke le formule au chapitre VII, sur le transfert par les membres du pouvoir de faire la justice c'est-à-dire de juger et de punir ceux qui attenteraient à la propriété, la liberté, l'existence, la richesse. Ce pouvoir est transmis au gouvernement (§87). En ce sens, chez Locke, le gouvernement est un juge de paix plus même qu'un législateur.

Le fondement de l'État n'est jamais collectiviste chez Locke mais toujours farouchement individualiste même si l'État peut user de tout le pouvoir qui lui est conféré pour protéger ce qu'il a en charge de garantir. Au contraire, c'est la nécessité de la protéger dans les cas où elle est contestée à cause de sa rareté et à cause de la privation qu'en subissent certains, que des règlements sont établis pour constituer publiquement des titres positifs. C'est d'ailleurs ce dont rendra compte Locke au chapitre 9 : le but d'un gouvernement est la protection des propriétés. C'est également ce que confirme la suite du chapitre 5 :

⁵¹³ *Ibid.*, chap. V, §45, p.176-177.

⁵¹⁴ « Un tel individualisme est nécessairement un collectivisme [...] Pour qu'une telle société puisse fonctionner, il faut que l'autorité politique possède sur tous les individus un pouvoir absolu », Macpherson, *op. cit.*, p. 420-421. Macpherson utilise ici relativement confusément les termes d'individualisme et de collectivisme ce qui facilite une démonstration qui, *in fine*, ne tient pas complètement.

« Car tous les hommes étant Rois, tous étant égaux et la plupart peu exacts observateurs de l'équité et de la justice, la jouissance d'un bien propre, dans cet état est mal assurée, et ne peut guère être tranquille. C'est ce qui oblige les hommes de quitter cette condition, laquelle, quelque libre qu'elle soit, est pleine de crainte, et exposée à de continuels dangers, et cela fait voir que ce n'est pas sans raison qu'ils recherchent la société, et qu'ils souhaitent de se joindre avec d'autres qui sont déjà unis ou qui ont dessein de s'unir et de composer un corps, pour la conservation mutuelle de leurs vies, de leurs libertés et de leurs biens ; chose que j'appelle, d'un nom général, propriétés⁵¹⁵. »

Tully considère en suivant Scanlon que Locke, au contraire, reconnaît que le droit de propriété est tout de convention dans la mesure où il admet que, dans l'état de société, la propriété est instituée et réglée par les lois⁵¹⁶. Mais c'est, encore une fois, surestimer la rupture entre état de nature et état de société. Locke ne la revendique jamais puisqu'il considère, au contraire, que les lois de la société ont été instaurées pour protéger et garantir les propriétés naturelles de l'individu. En d'autres termes, par le titre de propriété, les lois ne font que reconnaître et protéger un droit naturel qui leur est antérieur. La meilleure illustration de cela est que le contrat social lockien n'opère aucun transfert des propriétés naturelles des individus mais seulement le transfert de son « pouvoir de conserver ses biens propres [...] mais encore de juger et de punir ceux qui violent les lois de la nature » :

« Parce qu'il ne peut y avoir de société politique, et qu'une telle société ne peut subsister, si elle n'a en soi le pouvoir de conserver ce qui lui appartient en propre, et, pour cela, de punir les fautes de ses membres ; là seulement se trouve une société politique, où chacun des membres s'est dépouillé de son pouvoir naturel, et l'a remis entre les mains de la société, afin qu'elle en dispose dans toutes sortes de causes⁵¹⁷. »

Ainsi, si l'homme rompt les verrous des lois naturelles qui pesaient sur l'accumulation des biens à cause de la rareté et de la monnaie, on ne saurait, pour autant, remettre en cause, si l'on suit Locke, les nouveaux modes d'acquisition et d'exercice de la propriété qui en résultent. Ces

⁵¹⁵ Locke, *op. cit.*, chapitre IX, §123, p.236-237. « La plus grande et principale fin que se proposent les hommes, lorsqu'ils s'unissent en communauté et se soumettent à un gouvernement c'est de conserver leurs propriétés, pour la conservation desquelles bien des choses manquent dans l'état de nature », Ibid., chap. IX, §124, p.237.

⁵¹⁶ « Toutes les idées reçues sur la doctrine lockienne de la propriété se trouvent, pour le moins, remises en question par son affirmation univoque du caractère purement conventionnel de la propriété dans toute société gouvernée. On considère généralement que Locke s'est fait l'avocat de la propriété privée en la présentant comme un fait de nature. Cette idée entre pourtant en contradiction flagrante avec ce que dit et répète Locke, à savoir que tout ce que possède l'homme dans la société politique est d'institution. Ainsi, écrit-il, 'ceux qui passent pour la partie civilisée de l'espèce humaine [...] ont institué puis multiplié, les lois positives qui régissent la propriété' (II,30), car 'sous un gouvernement, les lois réglementent le droit de propriété et la possession de la terres est régie par des constitutions particulières' (II, 50). Autrement dit, 'Locke opère une nette distinction entre, d'une part, les droits naturels de propriété qui valent dans l'état de nature et qui préexistent donc à l'établissement des lois positives et aux conventions sociales, et d'autre part, les formes de la propriété qui apparaissent avec l'introduction de la monnaie et de l'établissement des gouvernements' (Scanlon, « *Nozick on rights, liberty, and property* », dans *Philosophy & public affairs*, 6 (1976/77), p.3-25, p.23) », Tully, *op. cit.*, p.146.

⁵¹⁷ Locke, *op. cit.*, chap. VII, §87, p.206.

nouveaux modes d'acquisition et d'exercice de la propriété en contexte de concurrence et de rivalité ne remettent pas en cause le principe de la propriété mais rendent nécessaire l'institution de gouvernements pour le protéger et le garantir.

A lire attentivement Locke rien ne permet de dire, comme l'affirme Tully, que la propriété exclusive reste encastrée dans une propriété inclusive qui lui serait antérieure logiquement et chronologiquement. Locke montre au contraire que la propriété exclusive finit par se libérer progressivement de la communauté inclusive par une série de ruptures pour finir par ne plus être du tout soumise à quelque restriction que ce soit. Locke termine ainsi son chapitre par un passage aux tonalités nozockiennes avant l'heure dans la mesure où il considère que si un droit a été validé par une convention, les conséquences qui en découlent sont aussi validées et personne n'a plus rien à y redire⁵¹⁸ :

« Dans les gouvernements où les lois règlent tout, lorsqu'on y a proposé et approuvé un moyen de posséder justement, et sans que personne puisse se plaindre qu'on lui fait tort, plus de choses qu'on en peut consumer pour sa subsistance propre, et que ce moyen c'est l'or et l'argent, lesquels peuvent demeurer éternellement entre les mains d'un homme, sans que ce qu'il en a, au-delà de ce qui lui est nécessaire, soit en danger de se pourrir et de déchoir, le consentement mutuel et unanime rend justes les démarches d'une personne qui, avec des espèces d'argent, agrandit, étend, augmente ses possessions autant qu'il lui plaît⁵¹⁹. »

- ***Est-il légitime de considérer que la théorie lockienne présente les prodromes de l'économie néo-classique ?***
 - L'autonomisation de la propriété dans la philosophie lockienne va dans le sens de l'autonomisation du marché défendue par l'économie-néo-classique.

Finalement Locke nous apprend plusieurs choses contribuant à associer appropriation et mérite. Le résultat de cette opération est de trouver dans le mode d'appropriation même une justification de la propriété autrement dit de travailler à l'autonomisation de la propriété vis-à-vis de toute autre considération civique ou politique. D'une part, il nous apprend que le travail produit spontanément une récompense. Il allie donc le travail au mérite. D'autre part, Locke nous montre que la nature l'homme ajoute quelque chose à la nature : c'est la valeur dont on ne peut on ne peut priver l'homme. Enfin, Locke montre que les choses sont destinées à être valorisées, autrement dit à être appropriées par le travail. Le philosophe anglais manifeste, par cette opération, la destinée eschatologique de la propriété. Le philosophe anglais propose une forme d'équation structurelle entre la propriété, le travail et la valeur qui rétablit l'homme dans une vocation morale de

⁵¹⁸ Nozick, après avoir évoqué en II, 7, 1 de son *Anarchie, État et Utopie* (Paris, PUF, 1988), sa théorie de l'habilitation, autrement dit, des trois règles minimales nécessaires à la justice distributive, affirme ensuite, en corollaire : « toute chose, quelle qu'elle soit, qui naît d'une situation juste, à laquelle on est arrivé par des démarches justes, est elle-même juste » (p.190). Il appliquera ensuite ce principe à l'enrichissement du Basketteur Wilt Chamberlain.

⁵¹⁹ Locke, *op. cit.*, chap. V, §50, p.80.

perfectionnement perpétuel et de mise en valeur de la Création, comme nous l'avons montré. On sait que c'est ce qui permet à Locke de considérer comme justifiée la captation de terres des Indiens d'Amérique parce qu'ils ne la travaillent pas et ne la valorisent pas suffisamment. Or si les choses sont destinées à être valorisées et que c'est le travail introduit dans les choses qui justifie la propriété, les Indiens sont donc moins légitimement propriétaires que les colons⁵²⁰.

Disant cela, Locke prépare aussi l'introduction de la monnaie qui représente la valeur. On peut donc se demander si, chez Locke, l'apparition de la monnaie fait réellement sauter les verrous des lois de la nature ou si elle n'est pas l'expression de la réalisation de la destinée eschatologique du travail et de la propriété qui est de produire de la valeur. La posture de Locke est ambiguë et l'on ne saurait réellement la trancher à partir du *Second traité*.

Si Locke considère que l'argent est la réalisation eschatologique de la propriété alors il néglige le fait que l'introduction de l'argent témoigne surtout du développement de l'échange et du fait, précisément, que la propriété n'est plus seulement acquise par le travail mais aussi par l'héritage, le commerce, le salariat et toute forme de contrat transmettant un bien d'une main à une autre. Le reconnaître serait admettre que le fondement même de légitimation de la propriété qu'est le travail n'est plus le seul et donc reconnaître qu'il existe peut-être d'autres modes d'appropriation non légitimes. Au bout du compte, Locke ne fait que constater les méfaits liés à l'introduction de la monnaie sans considérer qu'une telle introduction devrait justifier une révision des modes d'appropriation et des limites à l'exercice de la propriété devenue à la fois illimitée en accumulation et source de domination dans une situation de rareté. Locke tout en parlant de valeur et d'argent passe donc sous silence l'influence des échanges et des formes de production sur les déséquilibres, les inégalités et les dominations, il ne considère que les conditions qui ont rendu favorable l'attribution d'une valeur à la propriété et l'accroissement indéfini de cette valeur par l'argent⁵²¹.

Certains ont donc pris argument de cela pour affirmer que la théorie lockienne n'était pas l'avant-courrier de la théorie économique néo-classique⁵²² ou de l'esprit du capitalisme⁵²³. Toutefois il est aussi possible d'argumenter qu'une telle cécité est le meilleur moyen de laver moralement l'accumulation des biens puisqu'il forçât l'intégralité des conditions de cette accumulation (y compris quand il évoque le travail salarié que son serviteur réalise).

⁵²⁰ « Si tout le profit qu'un Indien en retire était bien pesé, par rapport à la manière dont les choses sont prisées et se vendent parmi nous, je puis dire véritablement qu'il y aurait la différence d'un centième. C'est donc le travail qui donne à une terre sa plus grande valeur, et sans quoi elle ne vaudrait d'ordinaire que fort peu » (*Ibid.*, chap. V, §43, p.175).

⁵²¹ Rousseau prendra l'exact contrepied de cette posture lockienne puisqu'il insistera résolument sur les ruptures introduites par les mutations des conditions de vie des hommes et montrera en quoi ces conditions de vie différentes ne sont pas justifiables des mêmes normes.

⁵²² John F. Henry, "John Locke, property rights, and economic theory", *Journal of Economic Issues*, septembre 1999.

⁵²³ « La doctrine de la propriété chez Locke est directement intelligible aujourd'hui si on la considère comme la doctrine classique de « l'esprit du capitalisme ». », Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.

Macpherson estime donc que Locke travaille, délibérément ou non, à justifier philosophiquement les droits de base et les formes de pouvoir nécessaires à la consolidation de la société capitaliste naissante :

« Locke n’aurait su que faire d’un droit de propriété qui n’aurait pas inclus pour l’individu le droit d’acheter et de vendre librement tout ce qu’il possède, y compris sa force de travail, car il s’agit là d’un élément essentiel dans le processus de production capitaliste⁵²⁴. »

- Mais cette lecture néo-classique de Locke est rétrospective.

On ne saurait complètement admettre cette critique : Locke ne préfigure pas l’économie de marché puisqu’à s’en tenir à ses écrits, il n’en prend pas réellement conscience et n’en décrit pas les modes de fonctionnement. Locke omet de décrire l’évolution du système économique qui accompagne la mutation des modes d’exercice du droit de propriété après l’apparition de l’argent et de la rareté. Rousseau, au contraire, le soulignera lui sans ambages : s’il n’y a plus de moyens de production libres (de champs) cela signifie que ceux que le philosophe genevois appelle les surnuméraires qui n’ont rien doivent vendre leur force de travail aux propriétaires pour subsister c’est-à-dire s’assujettir à un système économique de domination. S’il y a de l’argent c’est aussi qu’il y a de l’échange et donc une forme de division du travail : c’est encore une chose que Locke néglige mais que Rousseau soulignera en corrélant toujours fortement mutations économiques, mutations juridique et mutations politiques. Autrement dit, Locke néglige absolument le fait que les mutations de l’exercice du droit de propriété puissent être constitutives de relations de domination socio-économiques. Ce qui lui importe pour conserver la liberté c’est que personne n’interfère sur l’usage des propriétés naturelles des individus pour protéger l’individu contre tout pouvoir indû. La thèse lockienne est politique et juridique non économique. Au contraire, Locke fait preuve d’un singulier aveuglement quant aux implications des transformations économiques de son temps (développement de l’usage de la monnaie, du commerce, du salariat...).

Cette thèse de Macpherson est donc typique d’une lecture rétrospective : on lit le texte de Locke à partir d’un système économique (fondé sur la théorie néo-classique d’autonomisation de l’économie par sa constitution en science exacte) qu’il ne connaît pas parce qu’il ne lui est pas contemporain mais qu’il est censé le préfigurer sans le savoir⁵²⁵. Il est beaucoup plus prudent de dire que la théorie lockienne constitue un élément grâce auquel l’économie moderne a pu trouver une assise théorique. Locke, par ailleurs, n’évoque pas non plus l’idée de la maximisation de

⁵²⁴ Macpherson, *op. cit.*, p.363.

⁵²⁵ “While one can reasonably argue that such rights are to some extent consistent with a capitalist economy in its early stages of development, it is not reasonable to so argue when attempting to frame theory that purportedly explains capitalist economic relations proper - particularly after the industrial revolution, the period in which neoclassical theory began to unfold”, John F. Henry, *art. cit.*, p.6.

l'utilité collective comme pourra le faire un Mandeville et un Smith en défendant l'idée que les vices privés font les vertus publiques ou que chacun travaillant dans son propre intérêt travaille aussi sans le savoir dans l'intérêt de tous.

- Une interprétation plus modérée.

Il n'y a pas, chez Locke comme, plus tard, chez Adam Smith, de théorie autonome des échanges basées sur l'intérêt personnel et la maximisation de l'utilité individuelle :

“Neoclassicism represents a ‘disembodied’ perspective in which economic laws stand apart from society and in which there are no social or moral obligations apart from acting in one’s self-interest [...] But this is not Locke’s view. There is nothing in Locke’s writings that would cause one to believe that activities based on self-interested, best-use calculations would result in the largest benefit to society⁵²⁶.”

Mais, on ne peut pas dire pour autant comme John F. Henry que cela prouve que la théorie lockienne n'a rien à voir avec l'émergence de nouveaux rapports de production et d'échange économiques parce que, reprenant d'une certaine façon Tully, la propriété exclusive ne serait pas désencastrée (« *disembodied* ») de considérations sociales, restant, en quelque sorte, prise dans une propriété inclusive. Nous estimons, au contraire, que Locke, travaillant à l'autonomisation de la propriété travaille aussi, peut-être sans le savoir, à celle de l'économie.

Il est évidemment important pour l'émergence d'une économie de marché que soit théorisée l'absoluité et l'exclusivisme de la propriété privée. Cette théorie a sans doute favorisé la liberté des échanges et la libre entreprise. La théorie lockienne de la propriété a sans doute favorisé la libération de l'individu à l'égard des pouvoirs féodaux. Parce que le verrou des lois naturelles saute et que Locke ne parvient pas ou ne cherche pas à trouver une autre limite normative à l'accumulation des biens, on ne saurait donc assimiler le programme lockien à celui de l'aile la plus radicale des Niveleurs (*Levellers*) pendant la première révolution anglaise, les *Diggers* (fondé en 1649)⁵²⁷, comme le fait John F. Henry⁵²⁸. C'est sans doute la raison pour laquelle la doctrine de la

⁵²⁶ *“The neoclassical interpretation of Locke develops, as one would anticipate, along lines that are “formalistic” in that the conclusions regarding efficiency, etc., flow from a logically constructed argument in which self-interested maximizers benefit the larger society (viewed simply as a collection of such individuals) through the acquisition of nonattenuated property rights. For the neoclassical outcome to obtain, Locke’s position has to represent a disembodied point of view in which the optimal, equilibrium outcomes are driven by the property rights assigned to self-interested individuals”, ibid. , p.3.*

⁵²⁷ Si les *Diggers* veulent refonder la société par un mode vie exclusivement agraire, ils refusent, par ailleurs, la propriété privée exclusive, la mise en clôture des champs... qui fait pourtant intrinsèquement partie de la pensée lockienne. Si les uns et les autres partagent une même conception du caractère vertueux du travail, en revanche, ils ne partagent pas une même théorie de la propriété.

⁵²⁸ *“The right to subsistence included the right to seize the property of another if that property was not cultivated or improved so as to benefit the larger society. In taking this position, where the standard of acceptable behavior was not simply acquiring property to use (or not) as one saw fit and allowing markets to judge outcomes, Locke was siding, consciously or not, with the economic program of the Diggers, one of the most revolutionary of the various*

propriété sera reprise par Sieyès en préambule de sa *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, certainement plus, en cela, inspiré des physiocrates, formulant de manière tranchante le caractère fondamental de la « propriété de soi » que de Locke⁵²⁹.

Le caractère émancipateur de la propriété ainsi pensée comme individuelle face aux pouvoirs de l'Ancien Régime n'offre qu'une caractérisation extrinsèque du dispositif. De manière intrinsèque le dispositif fonctionne de manière que l'on pourrait dire libérale par l'affirmation de droits strictement rattachés à la personne et tend, de ce fait, à affirmer un autre type de pouvoir qui est le pouvoir de l'individu à l'égard des autres : celui de les exclure de ce qui est à lui parce qu'il l'a acquis par son seul travail. On sait à quel point ce pouvoir économique a pu se transformer en pouvoir socio-politique. L'exemple de Locke avec son valet est, de ce point de vue parlant : la tourbe arrachée au sol par le valet appartient au propriétaire, non au valet tout simplement parce que le propriétaire fait valoir son droit à l'égard du valet⁵³⁰. Un intérêt du texte de Locke est donc de montrer que l'on n'évacue pas une forme de pouvoir sans en recréer une autre. Ainsi, le pouvoir d'ancien régime qui est le pouvoir hérité du chef militaire ou religieux et du seigneur foncier sur ses sujets est contrecarré par le pouvoir de l'individu propriétaire sur les autres, pouvoir qui, d'un certain point de vue, contient aussi ses propres excès s'il n'est modéré par un troisième pouvoir qui est le gouvernement.

Pour conclure, il est surtout essentiel d'arracher Locke aux questions qui ne sont pas les siennes et qui consistent à voir l'avenir dans son présent. En revanche, il est bien sûr décisif de rapporter Locke à la tradition occamienne qui consiste à repenser le rapport de l'homme à ses biens sur le mode de pouvoirs qu'il tiendrait de Dieu et pour la protection desquels les individus réunis constitueraient une force publique ; ce qui induit donc également une métamorphose de la pensée du fondement du pouvoir politique. Une telle perspective constitue un retournement du thomisme, c'est-à-dire du réalisme des lois naturelles. Elle constitue également l'affirmation d'une ontologie atomiste : l'individu ne tient qu'à lui, à ses propres pouvoirs et à l'absolue propriété qu'il a naturellement sur lui-même ; cette ontologie débouche sur une conception individualiste du droit politique et sur l'affirmation des droits subjectifs sur le plan strictement juridique. C'est un point qu'à leur manière le théoricien conservateur Léo Strauss a souligné⁵³¹ :

forces in the English Civil War”, *ibid.*, p.4.

⁵²⁹ M. l'Abbé Sieyès, *Préliminaire de la constitution française, Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, s.l., 1789, p.26 : « De ce droit primitif [la propriété de soi] découle la propriété des actions et celle du travail [...] La propriété des objets extérieurs, ou la propriété réelle, n'est pareillement qu'une suite ou comme une extension de la propriété personnelle. »

⁵³⁰ « L'herbe que mon cheval mange, les mottes de terre que mon valet à arrachées, et les creux que j'ai faits dans les lieux auxquels j'ai un droit commun avec d'autres, deviennent mon bien et mon héritage propre, sans le consentement de qui que ce soit. », Locke, *op. cit.*, chap. V, §28.

⁵³¹ « La doctrine de la propriété chez Locke, qui est presque à la lettre la partie centrale de son enseignement politique,

« L'enseignement de Locke en matière de propriété, et par conséquent sa philosophie tout entière, n'est pas seulement révolutionnaire par rapport à la tradition biblique mais aussi par rapport à la tradition philosophique. Du fait que l'accent n'était plus mis sur les devoirs ou les obligations naturelles mais sur les droits naturels, l'individu, le moi, devenait le centre et l'origine du monde moral, puisque l'homme – et non la fin de l'homme – devenait ce centre ou cette origine. La doctrine de la propriété de Locke est une expression encore plus « avancée » de ce changement radical que ne l'était la philosophie politique de Hobbes [...] L'homme est effectivement libéré des contraintes de la nature ; et par suite l'individu est libéré des liens sociaux⁵³². »

en est certainement l'aspect le plus caractéristique [...] Le droit naturel à la propriété est un corollaire du droit fondamental à la conservation individuelle : il n'est point dérivé du contrat ou d'aucun acte social. Si chacun a le droit naturel de se conserver lui-même, il a droit à tout ce qui est nécessaire à sa propre conservation. », Léo Strauss, *op. cit.*, p.205-206.

⁵³² *Ibid.*, p.216.

II.3. La tradition suarézienne et le rousseauisme.

Ce que nous avons appelé la tradition « occamo-lockienne » a sa cohérence malgré, nous l'avons vu, les nuances non négligeables entre les deux auteurs, parce qu'elle cherche à reconstruire un panorama juridico-politique sur la base des droits subjectifs dont le modèle est celui de la propriété. En face de la tradition occamo-lockienne, il y a une autre tradition qui considère que les droits subjectifs ne sauraient être la base première de la justice. Cette tradition que l'on repère bien chez Suarez considère, au contraire, que c'est la loi qui doit servir de principe et de mesure du juste et de l'injuste (non la raison, ni la nature individuelle).

Les écrits de Francisco Suarez appartiennent à la scolastique tardive (XVI^e siècle) et servent à la fois de bilan autant que de dépassement des débats qui se structurèrent à l'époque médiévale. Il est un contemporain de l'humanisme – de Montaigne par exemple – et son œuvre, en tant qu'œuvre de transition, est d'un grand intérêt. Nous utiliserons pour développer les fondements de la perspective politique du maître de Salamanque ce qu'il écrit dans les deux premiers livres de l'ouvrage qui en traite : *Des lois et du Dieu législateur*. Cet ouvrage composé de dix livres est accessible, pour les deux premiers, dans une traduction française de Paul Coujou qui nous a permis d'étudier de près la manière dont le philosophe et théologien théorise le rapport de la propriété à la loi⁵³³.

Au sujet de la question de la loi et des droits, Suarez s'introduit dans une discussion qu'Occam avait contribué à établir pour déterminer le primat des droits ou de la loi pour la justice. Dans tous les cas, cette tradition suarézienne prend une distance résolue avec la tradition thomiste qui voit dans l'ordre de la nature le principe du juste et de l'injuste⁵³⁴. De son point de vue, c'est la loi et le législateur qui revêtent un rôle fondateur et premier dans l'établissement du droit. En posant l'origine du pouvoir dans les individus, Occam a eu tendance à fonder la loi sur le pur décret des hommes et des chefs qu'ils se donnent. Il s'opposait ainsi à la thèse thomiste selon laquelle il y a du juste et de l'injuste inscrit substantiellement dans la Création antérieurement à la loi, que la raison peut découvrir avant tout décret de la volonté d'un chef. Suarez, de son côté, affirme qu'il y a certes une réalité extérieure à la volonté qui n'admet pas l'arbitraire et sur laquelle il s'agit pour elle de statuer, mais elle ne saurait suffire à faire le droit. La nature formelle du droit est d'être un décret d'une volonté supérieure qui détermine juridiquement la réalité sur laquelle elle a à statuer⁵³⁵. La

⁵³³ Francesco Suarez, *Des lois et du Dieu législateur*, Livre I et II, Trad. P. Coujou, Paris, Dalloz, 2003.

⁵³⁴ Voir Jean-François Courtine, *Nature et empire de la loi, études suarésiennes*, Paris, Vrin, 1999.

⁵³⁵ « Fidèle à sa démarche, Suarez s'efforce de se frayer une voie moyenne entre deux thèses extrêmes : selon la première thèse ici placée sous l'autorité de Grégoire de Rimini, et qui anticipe la position de Vasquès, la raison naturelle suffit à fonder comme telle, dans son explicitation non contradictoire, la valeur morale et intrinsèque des actes humains, pour autant qu'ils conviennent précisément à leur nature rationnelle. La seconde thèse, sous l'autorité d'Occam, réduit la loi naturelle aux décrets posés par Dieu antérieurement à toute valeur intrinsèque des actions

conséquence de cette thèse est bien sûr un primat, non arbitraire, mais un primat formel néanmoins, de la loi sur la justice⁵³⁶. On retrouvera ce schéma à peine modifié dans la figure de la « volonté générale » de Rousseau et d'une autre manière aussi chez les jusnaturalistes qui cherchent la loi naturelle dans le jugement pratique. Suarez accomplit donc le double geste d'assujettir la réflexion sur les droits à celle sur la loi et de ramener dans l'homme et dans son jugement pratique l'origine de la loi.

II.3.a Suarez : un primat de la loi sur les droits.

Suarez sépare l'ordre de la loi de l'ordre cosmologique. Il fait reposer la loi sur le commandement d'un supérieur (au sens politique qu'il faut bien distinguer du chef potentiellement tyrannique⁵³⁷). Ce faisant, il destitue l'ordre naturel de tout pouvoir normatif et fait dériver le droit exclusivement du pouvoir politique de commandement. Cette opération tend à creuser un écart entre l'ordre substantiel et l'ordre normatif de telle sorte que le droit se trouve dans le principe de la loi, non dans l'ordre de la Création. Suarez déplace donc fondamentalement le pôle de la réflexion sur le droit des objets sur lesquels statue le droit – à savoir, les droits – à la loi qui produit le droit. En ce sens Suarez participe d'une tradition qui refuse l'autonomisation des droits, notamment de celui de propriété, à l'égard de la loi.

Mais, ne s'appuyant ni sur l'ordre naturel, ni sur les droits naturels des individus, ne risque-t-il pas de promouvoir un despotisme législatif ? Nous verrons que Suarez explore une voie alternative qui consiste à trouver la justice dans l'affirmation du pouvoir politique sous la forme d'une loi dont le contenu est orienté par la raison naturelle et la visée du bien commun.

- **Souveraineté de la loi.**

Suarez refuse l'ontologie thomiste qui subordonne la loi à l'ordre cosmologique, c'est-à-dire à

considérées. Dans l'élaboration de cette synthèse improbable, Suarez réaffirme d'abord cette nécessité d'essence que la loi ne se borne pas à montrer ou à indiquer ce qui est bien ou mal, mais qu'elle comporte en elle un élément de prescription, un signe de la volonté d'une instance extérieure et supérieure. Ainsi le jugement ne suffit pas à constituer la légalité de la loi, il y faut encore l'imperium, l'autorité normative d'une instance légiférante, ici le « Dieu législateur », *ibid.*, p.111-112. Un peu plus loin : « Le droit naturel devient ainsi, en son principe, un droit rationnel, et il importe dès lors assez peu de savoir (Vasquez vs Suarez) si cette rationalité, codifiable, est celle d'un ordre des essences qui s'impose à Dieu lui-même, ou si l'on réserve en Dieu une instance proprement volontative et positionnelle. Dans tous les cas, s'agissant de la loi humaine, positive, le *dictamen rationis* ne saurait suffire à faire loi, et il y faut encore un nouvel élément constitutif, la volonté. »

⁵³⁶ « La première conséquence d'une telle doctrine, au plan juridico-politique, c'est évidemment la thèse de la prééminence de la *lex* sur la *jus*, alors que ce dernier, pour Thomas, comme nous l'avons rappelé, renvoyait toujours à un *justum* lui-même appréhendé dans son essence », *ibid.*, p146.

⁵³⁷ Ainsi, Suarez fait la différence entre le droit dominatif qui a lieu dans les sociétés imparfaites (dont le cas typique est la famille) et le droit prescriptif qui a lieu dans les sociétés parfaites (les cités). Cela revient à une différence entre le pouvoir familial/paternel et le pouvoir politique : « Le pouvoir prescriptif est comme générique et il convient de le diviser en deux espèces que nous pouvons appeler pouvoir domestique (*potestatem oeconomicam*) et pouvoir politique, c'est-à-dire pouvoir dominatif et pouvoir de juridiction » (*Ibid.*, I, 8, §4)

une *ratio* analogue à l'ordre naturel de la Création⁵³⁸. Thomas insiste sur la nature de la loi définie comme *ratio*, mesure objective, qui indique ce qui est juste (*id quod justum*) préalablement même à sa promulgation :

« La loi est une certaine règle et une certaine mesure des actes, selon laquelle on est amené à agir ou retenu d'agir. [...] Or la règle et la mesure des actes humains est la raison. Il appartient en effet à la raison d'ordonner à la fin. [...] D'où il résulte que la loi est chose relevant de la raison⁵³⁹. »

Suarez, en refusant, la conception thomiste de la loi cherche à lui donner une autonomie⁵⁴⁰. Jean-François Courtine met en regard, avec raison, la définition de la loi chez Thomas et chez Suarez. Suarez, par l'autonomisation de la loi, parvient à imposer nettement la distinction entre l'être et le devoir-être⁵⁴¹, la nature des choses et la loi, les droits et les préceptes. Pour lui, ce qui est juste est que la condition de l'usage des droits soit complètement assujettie aux prescriptions légales (« La loi naturelle, telle qu'elle se donne en l'homme, non seulement révèle l'objet en lui-même, mais également en tant qu'il est défendu ou ordonné par un supérieur⁵⁴² »). Ainsi, la seule description de la nature de l'objet (de ce qu'il est) ne saurait faire droit ni avoir un pouvoir d'obligation.

⁵³⁸ En réalité, Suarez s'oppose ici à trois attitudes principales :

(a) l'attitude thomiste ou aristotélicienne selon laquelle *les lois naturelles sont fondées dans l'ordre cosmologique de la création* et non dans la simple volonté d'un supérieur (le droit est objectivé dans l'ordre du monde et dans ce qu'il exige que chacun fasse en raison de la fonction qu'il y occupe).

(b) l'attitude de Guillaume d'Occam qui cherche, comme nous l'avons vu, à s'émanciper de l'ordre cosmologique pour *repenser le droit naturel dans les droits* – ou les pouvoirs – appartenant naturellement aux individus (par ex : Dieu ayant donné la permission (*licentia*) aux hommes de s'approprier la terre et les fruits, par conséquent chacun a un droit de propriété légitime sur toute chose qui n'a pas encore fait l'objet d'une appropriation);

(c) l'attitude qui consiste à défendre l'idée que la loi naturelle peut changer en fonction des périodes de l'histoire car cela rend la notion de loi naturelle fuyante et soumise à l'arbitraire (voir Duns Scot⁵³⁸) alors que Suarez veut que toute loi soit d'une part produite par un exercice de la droite raison sur la nature des choses considérées, et d'autre part, produite par un acte de volonté qui interdit, prescrit ou permet à partir de conclusions rationnelles (c'est d'ailleurs dans ce seul précepte d'un supérieur à un inférieur qu'est formellement la loi et non dans la démarche rationnelle qui constitue sa matière, son objet).

⁵³⁹ Saint Thomas, *op. cit.*, *prima primae*, q.90, §1.

⁵⁴⁰ « Il ne sait plus se tenir à cette hauteur d'où saint Thomas apercevait, d'une seule pièce, unitairement, le droit comme une activité visant à une fin transcendante. », Villey, *op. cit.*, p.356.

⁵⁴¹ On observe, précisément, chez Suarez la décorrélation entre le descriptif et le normatif, l'être et le devoir-être (la possibilité et l'autorisation ; l'impossibilité et l'interdiction), la nature et la loi. Aussi, ce que Michel Villey perçoit comme un défaut entre Suarez et Saint Thomas, à savoir détacher la loi de l'ordre naturel finalisé pour en faire une sorte d'entité normative autonome est, en réalité, porteur d'une proposition riche de conséquences et décisive.

« La notion suarézienne de l'être, qui paraît emprunter beaucoup à la scolastique franciscaine, est singulièrement plus plate. L'être c'est seulement cela qui existe « réellement et actuellement » (*ens reale et actuale*) ; c'est aussi le fait exsangue dont les savants constatent l'existence ; il n'y a plus imbriqué en lui, une inclination dynamique qui le pousse à plus de plénitude, une « différence ontologique » qui le fait se dépasser lui-même ; il n'y a plus en lui la valeur, mais la valeur et le bien sont des qualités qui se surajoutent à l'être ; l'être lui-même devient statique et neutre axiologiquement. Déjà, comme le dira plus tard, le Solen est séparé du Sein, et la « raison pratique » coupée de la « raison spéculative » - donc la justice isolée de la loi positive, la raison de la volonté. Dans l'ontologie de Suarez, il y a déjà renonciation à tirer le droit de la connaissance spéculative de la nature ; les fondements philosophiques du positivisme sont en place » (Villey, *op. cit.* p.354).

⁵⁴² *Ibid.*, II, 6, §7.

Si, par nature, l'homme a bien un empire sur lui-même qui le met à même de suivre ses penchants et de se satisfaire comme il l'entend (du moment que rien ne l'en empêche), ces penchants naturels de l'individu ne suffisent pas à faire droit. C'est la loi (qui peut être naturelle ou humaine⁵⁴³) qui dit le juste et l'injuste. Dans les termes de Suarez : si l'homme a bien un *jus dominativus* (un pouvoir naturel) sur lui-même et ce qu'il peut faire sien, c'est bien, en dernière instance, le *jus praeceptivus*, une loi naturelle ou humaine qui détermine sa valeur axiologique⁵⁴⁴. Suarez refuse donc l'autonomisation des droits de l'individu fondée sur la considération de la seule nature humaine (de ses pouvoirs ou capacités naturels) et de l'idée corrélatrice que la justice prendrait sa source dans la nature des individus, il va donc aussi à contre-courant de la tradition « occamo-lockienne ». Il n'adopte pas non plus la solution occamienne d'une limitation du pouvoir politique par référence à la préexistence d'individus dotés d'un pouvoir naturel de s'approprier les choses et d'instituer des gouvernements capables de les sauvegarder. La loi est, chez lui, le module fondateur qui sert de mesure du juste et de l'injuste. Il ne s'agit pas de la limiter mais de l'affirmer.

La nature des choses n'a donc, en elle-même, aucune normativité. La loi seule, qui est l'expression du commandement d'un supérieur au sens politique – c'est-à-dire qui a légitimité à commander dans l'ordre de la cité – dit ce qui est autorisé, ordonné ou interdit, ce que l'on a le droit de faire et dans quelles conditions, cette loi seule a le pouvoir de faire droit. La loi ajoute une épaisseur normative à l'être même des choses et des actions en les interdisant ou non en fonction des contextes et des cas généraux. Interférer sur le libre usage que quelqu'un fait des capacités que lui confère sa nature n'est pas mauvais en soi (contre la loi naturelle) mais peut le devenir si une loi humaine l'interdit :

« La conséquence est claire. Si la loi naturelle consiste intrinsèquement dans l'objet seul considéré en lui-même ou dans sa manifestation elle-même, sa violation n'ira pas par soi et intrinsèquement contre la loi d'un supérieur⁵⁴⁵. »

Suarez, pour définir la loi en général (loi humaine et loi naturelle), insiste surtout sur ses caractéristiques formelles : c'est un précepte émanant d'une volonté supérieure – au sens politique, c'est-à-dire hiérarchiquement supérieure dans l'ordre de la cité. Car c'est cette prescription du supérieur qui a le pouvoir d'obliger les sujets et donc la capacité de produire du droit : « La loi, selon son sens strict, est un ordonnancement (*ordinatio*) du supérieur à l'inférieur par un

⁵⁴³ Nous laisserons de côté la question de la loi divine.

⁵⁴⁴ Quand Suarez désigne par le *jus praeceptivus* (la loi) la loi naturelle qu'il oppose au *jus dominativus* (le pouvoir que les hommes ont naturellement sur eux-mêmes), il anticipe la distinction entre droit naturel et loi naturelle que l'on retrouvera chez Hobbes, ou la différence que Rousseau fait entre le « droit naturel proprement dit » qui relève du rapport naturel de soi à soi et la loi qui dit le juste et l'injuste et sert de fondement à la justice.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, II, 6, §7.

commandement propre⁵⁴⁶ ». La justice découle donc de la promulgation de la loi, c'est-à-dire d'un précepte valant pour tous de manière constante et équitable : « La loi est précepte commun, juste et stable, suffisamment promulgué⁵⁴⁷ ».

Contrairement à ce que dit Villey sur le caractère à la fois non original et embrouillé de la proposition suarézienne⁵⁴⁸, nous aurons tendance à défendre l'idée selon laquelle les principes qu'il développe forment la base d'une tradition spécifique qui pose la loi comme entité politique autonome – tout en définissant la loi de telle sorte qu'elle évite, dans sa forme même, tout danger d'arbitraire. Une telle conception présuppose la préséance de la relation sur la substance alors que les théories qui fondent le droit sur les droits privilégient la substance sur la relation⁵⁴⁹. C'est la raison pour laquelle Michel Villey souligne à juste titre que Suarez tend à secondariser la loi naturelle et à libérer la loi humaine : « Le droit c'est le texte de loi⁵⁵⁰ ». Mais il ne faut pas, pour autant, considérer, trop hâtivement Suarez comme un positiviste juridique. Si Suarez contribue à désubstantialiser la loi en recourant, pour la définir, à la volonté du supérieur politique plutôt qu'à l'ordre du monde⁵⁵¹, la loi n'est pas arbitraire et ne crée pas réellement les droits mais les borne, les encadre tout en les prenant comme son objet, pour les rendre compatibles avec le bien commun (car le bien commun passe par celui de chacun).

La loi, par sa puissance d'interpellation, a le pouvoir d'agir sur les actes qui lui sont soumis et de les informer en leur donnant une valeur. Si la loi informe l'action humaine en déterminant sa valeur c'est que l'homme a une nature plastique, n'est pas un être substantiellement tout constitué (en acte comme en puissance) et dépend pour être ce qu'il est de son appartenance à une entité juridique stable. Si la conception juridique de Suarez n'est pas atomiste (les droits individuels ne font pas le tout du juste et de l'injuste), on ne peut pas pour autant dire qu'elle soit absolument holiste. Mais il considère que la loi affecte les droits sur lesquels elle statue et qui sont ses objets en agissant sur des individus qui en comprennent la portée rationnelle et qui se soumettent à la volonté du supérieur politique. La loi naturelle n'est donc pas seulement l'expression de l'ordre naturel de la création, mais elle est en vue des droits individuels et adressée à des individus⁵⁵².

⁵⁴⁶ *Ibid.*, II, 2, §9.

⁵⁴⁷ Suarez, *op. cit.*, I, 12, §5.

⁵⁴⁸ Suarez « ne sait plus se tenir à cette hauteur d'où Saint Thomas apercevait, d'une seule pièce, unitairement, le droit comme une activité visant à une fin transcendante » (Villey, *op. cit.*, p.356).

⁵⁴⁹ La doctrine des droits néglige la métamorphose des circonstances qui transforment les relations de l'individu à son milieu et à ses semblables change aussi non pas la forme de la loi mais son contenu.

⁵⁵⁰ Villey, *op. cit.*, p.365.

⁵⁵¹ La matière du droit, en effet, ne contient pas déjà en elle une normativité naturelle comme c'était le cas chez Saint Thomas pour qui la loi indiquait simplement une réalité normative antérieure à elle, ce qui est juste (*id quod justum*). La loi constitue, pour Suarez, l'intégralité de la réalité normative.

⁵⁵² D'où la définition du bien commun par redondance : « La loi étant un acte moral, on doit distinguer en elle ces deux aspects. Par conséquent, la matière immédiate sur laquelle porte parfois la loi est premièrement par soi le bien commun; dans d'autres cas au contraire, elle s'identifie premièrement et par soi au bien privé, et le bien commun est atteint seulement par excès (*redunduntiam*) » (*Ibid.*, I, 7, §8)

- **La propriété est-elle inscrite dans le droit naturel ?**

La question est de savoir si la propriété est inscrite dans le droit naturel. Pour que ce soit le cas, il faudrait qu'elle soit intrinsèquement juste. Tout se joue alors dans l'articulation des lois : la loi naturelle qui ne change pas et dicte ce qui est intrinsèquement juste (par exemple, ne pas voler, ne pas garder un dépôt...⁵⁵³) et la loi humaine qui est plastique et variable et, créée par les hommes, impose ce qui est juste pour la raison humaine en fonction des conditions (par exemple, il peut être raisonnable d'instituer ou non le droit de propriété sous des conditions bien définies). Le but est qu'elles se renforcent mutuellement plutôt qu'elles ne se nient. Dans cette opération, Suarez va contribuer à libérer la loi humaine de la loi naturelle. Par exemple, la loi naturelle interdit, en tout temps, le vol⁵⁵⁴ parce que le vol est intrinsèquement malhonnête. Mais elle ne crée pas forcément la propriété parce que dans certains cas la propriété peut être une bonne chose et pas dans d'autres – l'autorisation de la propriété n'est donc pas intrinsèquement juste. Or, par définition, l'interdiction du vol imposée par la loi naturelle ne devient effective qu'à condition que la loi humaine ait réparti les biens en introduisant le principe de la propriété. La loi naturelle qui interdit le vol ne change donc pas, elle a toujours existé, mais c'est la loi humaine qui, en distribuant les propriétés change la matière de la loi naturelle et rend l'interdiction du vol applicable (car il ne saurait y avoir de vol là où la propriété n'est pas encore instituée). La loi humaine change donc la matière de la loi naturelle sans que la loi naturelle elle-même ne change (car il reste toujours intrinsèquement malhonnête de voler) :

« Il existe beaucoup de préceptes de droit naturel qui n'obligent pas et qui n'ont pas lieu d'être, excepté dans le cas d'une supposition déterminée (*ex hypothesi*). Par exemple, le précepte de ne pas voler n'a pas lieu d'être, sauf dans le cas où, au préalable, on aurait effectué la répartition des biens et des propriétés [...] Il en est de même avec de nombreux autres préceptes qui appartiennent clairement au droit naturel car ils sont honnêtes par soi et ce qui leur est contraire est interdit parce que représentant un mal, et non l'inverse⁵⁵⁵. »

« De même que les lois s'imposent à la communauté, elles doivent être également principalement présentées en vue du bien de la communauté car sinon elles seraient source de désordre. La raison résulte que la subordination du bien commun au bien particulier, ou ce qui revient au même, l'ordonnancement du tout à la partie par la partie elle-même, va à l'encontre de toute rectitude. » (*Ibid.*, I, 7, §4)

« On traite directement d'un bien particulier car il est ordonné à la propriété d'une personne privée, et il est réglé selon une modalité immédiate à son bien-être. Or, nous disons qu'il est également commun toutes les fois que par un côté l'État possède un droit particulier de préemption sur les biens privés des particuliers, de sorte qu'il puisse en faire usage lorsque cela lui apparaîtra nécessaire; d'un côté, étant donné que le fait même que chaque personne constitue une partie de la communauté, le bien de l'un n'induisant pas un dommage pour autrui, cela est un avantage pour l'ensemble de la communauté. » (*Ibid.*, I, 7, §7)

⁵⁵³ « Le droit naturel embrasse tous les préceptes ou principes moraux qui possèdent une honnêteté nécessaire à la rectitude morale, de la même manière [...] tout ce qui est contraire, englobe évidemment le dérèglement ou la malice morale », *ibid.*, II, 7, §3.

⁵⁵⁴ Il s'agit même d'un des dix commandements donc Suarez ne saurait nier que l'interdiction du vol est dans la loi naturelle.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, II, 17, §9.

Suarez donne un autre exemple, celui de la prescription⁵⁵⁶ pour montrer comment la loi humaine agit, pour des motifs raisonnables et justes, sur la matière de la loi naturelle qui interdit le vol. La loi humaine qui a institué la propriété a aussi prévu ses limites pour des motifs raisonnables et justes, c'est-à-dire conformes au plus grand bien de tous (car la propriété n'est pas dans tous les cas une bonne chose). En effet, il ne serait ni raisonnable, ni bon de laisser un bien sans propriétaire connu trop longtemps car cela impliquerait d'accepter que reste en friche un terrain potentiellement fertile ou habitable. C'est la raison pour laquelle la loi humaine peut avoir introduit un mécanisme de prescription qui permet à quelqu'un de se porter acquéreur d'un bien si son propriétaire ne l'a pas réclamé durant un certain nombre d'années. Ce transfert légal d'un propriétaire à l'autre ne constitue donc pas du tout un vol mais participe, dans la loi humaine, du droit de propriété dans sa définition pleine et entière. Au moment du transfert d'un bien par prescription, il n'y a donc pas de vol puisque un ancien droit s'éteint au profit d'un nouveau. La loi naturelle qui interdit le vol ne change pas mais la matière de la loi naturelle (la loi humaine qui dit ce qu'est une propriété et les règles auxquelles elle est assujettie) change : la loi naturelle interdisait de voler ce bien, mais passé un certain délai, la première propriété ayant disparue, l'interdiction du vol disparaît pour l'ancien propriétaire et devient active au profit du nouveau. Cette modification étant réalisée, on peut dire que le droit naturel change en vertu de raisons extrinsèques (en raison de la disparition de la propriété à cause du précepte de la loi humaine qui prévoit la prescription) et non intrinsèquement car l'interdiction du vol reste valide de façon générale : « la matière se modifiant, le précédent droit de propriété disparaît, et le nouveau commence à obliger⁵⁵⁷ ».

Dans ce cadre, Suarez minimise le contenu du droit naturel et maximise l'apport du droit humain⁵⁵⁸.

Il infirme, par exemple, contre beaucoup de théoriciens de son temps que le droit des gens relèverait du droit naturel. Pour lui, le droit des gens⁵⁵⁹ représente, au contraire, un consensus du

⁵⁵⁶ *Ibid.*, II, 9, 9. « De la même manière que la loi naturelle prescrit d'accomplir ce qui a été promis de son plein gré, elle prescrit également de faire ce qui a été imposé par une volonté supérieure. La loi humaine intervient dans la prescription afin de transférer la propriété d'une chose d'une personne à une autre. Et néanmoins, l'obligation qui en est issue – de ne pas prendre à autrui ce qui a été acquis au moyen de la prescription – est d'ordre naturel et sa transgression constituerait un vol. Il semble se produire de même avec l'apparition de l'obligation lors de l'instauration d'une loi fixant le prix d'un objet. Car à cet instant même, naît une obligation de justice dont la transgression constituera un vol et, par là, sera à l'opposé de la loi naturelle. »

⁵⁵⁷ *Ibid.*, II, 14, §19.

⁵⁵⁸ « A travers les multiples débats [...], un souci paraît constant chez les maîtres de l'Ecole, et il les unit malgré les dissensions internes, c'est celui d'estomper autant que faire se peut le rôle de Dieu dans l'apparition du droit humain pour mettre l'accent sur l'importance du « *factum humanum* ». Cette mutation est bien sûr essentielle car en même temps qu'elle détache de Dieu le droit humain, elle le libère de toutes les contraintes que ce lien faisait peser sur lui : c'est un droit-liberté que les jusnaturalistes modernes substituent au droit-devoir de la seconde scolastique. » (Renoux-Zagame, *op. cit.*, p.362).

⁵⁵⁹ Le droit des gens peut être considéré comme la première forme de droit international. Il s'agit des règles de droit reconnues entre les nations.

droit humain⁵⁶⁰. C'est la raison pour laquelle, il affirme que l'on ne peut condamner un pays qui ne respecterait pas certains préceptes du droit des gens comme mauvais selon la loi naturelle :

« Ni l'ensemble de royaumes, ni l'ensemble des pays, ne sont obligés d'accepter dans leurs coutumes tous les préceptes du droit des gens qui, strictement parlant, constituent un droit humain⁵⁶¹. »

« Si un pays déterminé n'adoptait pas le régime de la répartition des choses, mais de la communauté des biens, nous ne pourrions pas le condamner comme étant mauvais⁵⁶². »

- **Contestation du pouvoir normatif des droits.**

Mais, Suarez, en accordant un primat incontesté à la loi dans sa capacité à dire le juste et l'injuste peut sembler défendre une thèse qui menace les droits individuels (*jus dominativus*) en les mettant à la merci des commandements (*jus praeceptivus*). C'est ce que l'on voit au sujet de la propriété qui, n'étant pas intrinsèquement bonne, n'est pas absolument garantie par la loi naturelle. Ainsi, pour Suarez, contrairement à ce que dit M. Villey, le *jus dominativus* ne saurait être un droit subjectif⁵⁶³ plein et entier, dans la mesure où seul fait droit un précepte qui émane d'une volonté supérieure : soit celle de Dieu donc, soit celle des hommes. La domination de soi sur soi, n'est qu'un fait, il n'en résulte rien concernant le juste et l'injuste. Elle est un pouvoir factuel de l'homme qui n'est, en lui-même ni autorisé, ni interdit, ni prescrit par aucune volonté.

Suarez met donc en péril le droit dominatif (le pouvoir que chacun a naturellement sur lui-même) en considérant qu'il n'est pas intrinsèquement juste et qu'il n'appartient pas au droit naturel ou n'est pas commandé par elle. Par exemple, il semble bien que la liberté soit plus naturelle à la

⁵⁶⁰ « Considérons que les formes de changement sont différentes selon qu'il s'agit d'un droit des gens qui est seulement commun parce que plusieurs nations s'accordent à reconnaître telle ou telle loi, ou alors d'un droit des gens qui est universel, en vertu des us et coutume internationaux, dans la mesure où les peuples dans leurs relations mutuelles maintiennent une forme d'association et d'échanges.

Dans le premier cas, un royaume ou un État particulier peut changer le droit des gens, dans son propre territoire national. Car, cette loi, dès qu'elle est en vigueur dans cet État, est purement et intrinsèquement (pour ainsi dire) un simple droit civil, et nous l'appelons droit des gens uniquement par comparaison et concomitance avec les autres États. » (*Ibid.*, II, 20, 8)

⁵⁶¹ *Ibid.*, II, 15, §10.

⁵⁶² *Ibid.*, II, 15, §10 voir aussi ces citations : « Le droit des gens est changeant parce qu'il dépend du consentement des hommes [...] Certains en arrivent même à dire qu'on peut le modifier par l'autorité privée, puisqu'un particulier peut renoncer à son droit, même si ce droit découle du droit des gens. C'est le cas de l'homme de religion qui renonce à la possession des biens temporels, et même à la possibilité de les acquérir. », *Ibid.*, II, 20, §6 ; « Beaucoup d'exemples exposés par Isidore paraissent également répertoriés dans le droit des gens [qui n'est pas le droit naturel] : ainsi, la répartition des terres, la construction d'habitation, la fortification et l'usage d'argent », *Ibid.*, II, 19, §10.

⁵⁶³ L'analyse de Villey est, néanmoins, nuancée : « *Jus* se trouve ainsi quasiment synonyme de *dominium* si l'on prend ce mot au sens large, incluant le droit que l'on exerce, non pas seulement sur les choses, mais sur sa propre liberté « *quia ipsa natura verum dominium contulit homini suae libertatis* ». Et voici la définition du *dominium*, droit-pouvoir : « *Definiri solet dominium, quod sit jus utendi [...] et ideo proprie non consistit in capacitate remota [...] sed in potestate quae est veluti principium actus imperandi, vel utendi.* » Pour mieux apprécier les progrès de l'idée du droit subjectif dans ses applications diverses (souveraineté de droit public, droit de propriété intégrale et droits secondaires sur les choses et droits sur sa propre personne), nous devrions étudier la longue analyse donnée par Suarez de son *jus dominativum*. » Dans la suite Villey souligne très justement : « Dans le système de Suarez, le droit subjectif est soumis, comme constituant sa *matière*, au droit pris dans le sens de loi : « *jus dominativum est materia alterius juris, praeceptivi* ». Pour Suarez, le sens principal du mot droit est celui de *loi*. », Villey, *op. cit.*, p.357.

personne que l'esclavage puisque l'homme est naturellement libre ; la communauté des biens est aussi plus naturelle que la propriété puisque chacun a le pouvoir naturel d'utiliser comme il l'entend les biens communs. Mais Le droit naturel prescriptif, autrement dit de la loi naturelle, ne prescrit rien au sujet de la communauté des biens ni de la propriété car ni la communauté des biens ni la propriété n'ont une rectitude intrinsèque qui justifient qu'ils soient absolument prescrits par le droit naturel⁵⁶⁴.

Pour Suarez, l'appropriation, à l'état d'innocence, n'est donc ni bonne ni mauvaise, elle est simplement possible. On ne saurait confondre la modalité (possible/impossible) avec la valeur (juste/injuste). Il s'oppose donc à la conception atomiste qui semble être au fondement de l'individualisme normatif d'un Guillaume d'Occam et qui conduit ce dernier à passer de la modalité (ce qui est possible/impossible pour un individu) à la valeur (ce qui est juste ou injuste). Suarez s'attache à délier la norme de ce dont l'individu est naturellement capable (des pouvoirs naturels de l'individu) pour la concentrer dans la loi. Il détache donc le droit des droits subjectifs pour le concentrer dans l'injonction légale (*jus praeceptivus*). Suarez argumente donc contre l'autonomisation des droits et notamment celui de propriété vis-à-vis de l'ordre légal.

Si la loi naturelle n'autorise pas, comme étant intrinsèquement justes, la liberté et la communauté des biens⁵⁶⁵, cela signifie aussi que la répartition des choses ou l'esclavage ne lui sont pas contraires. On voit bien là comment la thèse de Suarez menace les droits naturels de l'individu : il considère que la loi naturelle ne les protège pas nécessairement mais qu'elle peut être compatible tant avec la propriété qu'avec la communauté des biens, tant avec l'esclavage qu'avec la liberté⁵⁶⁶.

⁵⁶⁴ « La distinction de Saint Thomas et des auteurs en général, est comprise par référence au droit naturel et des auteurs en général, est comprise par référence au droit naturel prescriptif [...]. Dans ce sens, il est évident que la répartition des choses ne va pas à l'encontre du droit naturel, en tant que celui-ci l'interdira absolument et simplement. Et il en est de même pour l'esclavage et les autres choses similaires. Mais si nous évoquons le droit naturel dominatif, alors il est vrai que la liberté appartient au droit naturel positivement et non seulement négativement parce que la nature elle-même a conféré à l'homme une véritable maîtrise sur sa liberté. La communauté des biens ferait aussi partie selon un certain mode de cette maîtrise humaine en vertu du droit naturel, si aucune répartition des choses n'avait été instituée. Les hommes auraient un droit positif et effectif à l'usage des biens communs ainsi qu'il est évident, et comme la formulation de l'objection le démontre bien. Car c'est pour cette raison que la liberté appartient bien plus au droit naturel que l'esclavage, puisque la nature a fait les hommes positivement libres (ainsi qu'on le dit), avec un droit intrinsèque à la liberté ; en revanche, pour parler adéquatement, elle ne les a pas fait positivement esclaves. De la même manière, elle a octroyé en général une maîtrise sur toutes les choses et, par conséquent, elle a donné à chacun le droit d'en user. Cependant, elle n'a pas octroyé de la même manière la propriété sur les domaines, comme saint Augustin le dit justement. » *Ibid.*, II, XIV, §16.

⁵⁶⁵ Contrairement à ce qu'affirme Occam lorsqu'il écrit qu'en n'interdisant pas de s'approprier les choses, Dieu a, en quelque sorte permis de le faire : « On dira que le droit naturel autorise soit des actes indifférents qu'il n'interdit pas, soit des actes bons lorsqu'il les approuve sans les prescrire. Mais aucune de ces deux attitudes ne constitue strictement une autorisation [...] légale. La première d'entre elles représente une pure négation. On appelle en effet, acte indifférent celui qui ne prescrit ni n'interdit, et ne fait pas non plus l'objet d'une approbation. La deuxième attitude, en revanche, représente plus qu'une autorisation, car on traite d'une concession à caractère positif. », *Ibid.*, II, 12, §1.

⁵⁶⁶ Tant qu'aucune loi n'a statué, il n'est pas positivement autorisé d'user de soi (de sa liberté ou des choses) comme on l'entend, mais il est interdit d'interdire que quelqu'un use de lui-même (de sa liberté ou des choses) comme il l'entend. La loi naturelle ne prescrit ni n'autorise rien au sujet de la liberté et de la propriété mais impose seulement le précepte négatif de ne pas interdire autrui de faire un libre usage de lui-même (de sa liberté et des biens

Cela veut-il dire que le droit naturel est incohérent ?

Non, car, pour lui, le droit naturel ne dit rien au sujet de la liberté ou de la communauté des biens. Il revient donc à la loi humaine la responsabilité de dire ce qui est juste et ou injuste au sujet de la liberté ou de la communauté des biens. Dès qu'une loi humaine modifie la condition substantielle (en limitant la liberté ou en répartissant la propriété) première de l'homme pour des raisons qui regardent le bien commun et la paix civile (de manière conditionnelle), il s'agit de respecter ce que les hommes se sont imposés en accord avec les exigences de la raison, il y a alors une raison légale d'autoriser, de prescrire ou d'interdire la propriété ou la communauté des biens, l'esclavage ou la liberté.

La loi humaine est, on le voit bien et contrairement à la loi naturelle, plastique. On perçoit ici clairement l'affirmation du poids de l'historicité de la loi humaine qui transforme l'objet de la loi naturelle sans affecter sa rectitude.

Mais cela pose un problème évident : si la loi humaine fait et défait la propriété ou la liberté, n'y a-t-il pas un risque despotique ? N'est-il pas vrai que chacun a le pouvoir individuel naturel de jouir de lui-même et des biens dont il parvient à se saisir et que ce pouvoir n'est pas produit par la loi mais existe de manière innée dans l'homme et qu'il serait dangereux de le réduire arbitrairement ? La domination que Suarez donne aux lois peut apparaître à la fois pré-positiviste et potentiellement despotique si la loi n'a comme critère que son propre décret.

- ***La discussion sur la notion d'epikeia (équité) nous apprend que si les droits ne font pas loi cela ne signifie pas que la loi est arbitraire.***

En discutant la notion d'équité, Suarez va essayer de montrer que donner le dernier mot à la loi, n'est pas menacer les individus d'arbitraire. Cette discussion milite contre l'autonomisation des droits vis-à-vis de la loi sans pour autant promouvoir un arbitraire du domaine de la loi. A la critique sceptique d'un Montaigne insistant sur la variabilité des lois⁵⁶⁷, Suarez répond donc que ça n'est pas la forme de la loi qui est en cause mais les conditions changeantes et infiniment variables de l'action. La loi est toujours droite, il faut seulement trouver le principe juridique précis qui convient au cas précis. Aucune action n'est bonne en soi, aucun droit n'est bon en soi, mais pour chaque situation spécifique existe le principe spécifique qui permet d'en traiter correctement et de trancher

communs). La seule raison capable d'autoriser, d'interdire ou de prescrire une chose est, nous l'avons dit, une loi dûment promulguée : « Nous disons que quelque chose est de droit naturel seulement de manière permissive, négative ou concessive [...]. C'est le cas pour beaucoup de choses qui, du point de vue du seul droit naturel, sont autorisées, ou bien ont été concédées à l'homme, comme la communauté des biens, la liberté humaines et d'autres choses semblables. La loi naturelle ne prescrit pas à ces dernières de continuer à avoir le même statut, mais elle laisse la décision aux hommes en accord avec les exigences de la raison. » (*Ibid.*, II, 14, §6)

⁵⁶⁷ « Mais ils sont plaisants quant pour donner quelque certitude aux lois, ils disent qu'il y en a aucunes fermes, perpétuelles et immuables, qu'ils nomment naturelles, qui sont empreintes en l'humain genre par la condition de leur propre essence [...] Or ils sont si défortunés [...] qu'il n'y en a pas une seule qui ne soit contredite et désavouée par une nation mais par plusieurs. », Montaigne, *Essais*, Ed. Villet, Paris, Alcan, T.2, p.494.

juridiquement. Le casuiste sauve la rectitude de la loi et réaffirme sa souveraineté, c'est ce que révèle le positionnement de Suarez par rapport à la notion aristotélicienne d'équité (*épikēia*). Suarez cherche à maintenir la rectitude de la loi malgré la multiplicité des cas, c'est pourquoi il réfute totalement l'idée aristotélicienne de l'assouplissement de la loi (à la manière de la règle souple des architectes de Lesbos qui épouse les reliefs de murs à mesurer⁵⁶⁸) qui pourrait conduire à une forme de relativisme ou du moins à l'effritement du cœur normatif de la loi humaine ou naturelle :

« Lorsque nous interprétons le fait que le précepte de ne pas voler n'interdit pas de prendre à un autre ce qui est nécessaire pour vivre en cas d'extrême nécessité. Ceci n'est pas l'*épikēia*, mais une explication véritable de ce précepte qui interdit seulement le vol, c'est-à-dire de s'emparer de ce qui appartient à autrui, contre la volonté rationnelle de son propriétaire, ou en d'autres termes de s'emparer de ce qui constitue la propriété et le droit d'usage d'autrui. Lorsqu'en cas d'extrême nécessité, on prend ce qui appartient à un autre, la chose n'appartient pas à autrui – car, dans de telles conditions, tout est commun – et il n'y a pas une opposition raisonnable de la part du propriétaire⁵⁶⁹. »

Si le vol est toujours interdit parce que, selon la loi naturelle, il est intrinsèquement malhonnête, il y a des cas où il n'est pas juste de conserver quelque chose à l'exclusion des autres et où, de ce fait, retirer un bien à celui qui en était propriétaire n'est pas un vol. La loi humaine qui autorise la propriété est donc sujette à une multiplicité de conditions (elles-mêmes prévues dans la loi). De cette manière on peut à la fois maintenir absolue l'interdiction du vol tout en affirmant que, dans le cas dit du « vol par nécessité », on n'est pas confronté à un vol. Ainsi quand quelqu'un garde du superflu au détriment du nécessaire d'autrui, sa propriété s'éteint et les biens redeviennent communs. Qu'un bien superflu serve, par effraction, à satisfaire le nécessaire d'une personne démunie, n'est donc pas un vol. Autoriser le « vol par nécessité » n'est donc pas un acte d'équité au sens aristotélicien, c'est-à-dire assouplissant la loi, mais la formulation de *la juste qualification* de l'action qui, dans ce cas précis, ne saurait être considérée comme un vol et contrevenir à la loi naturelle :

⁵⁶⁸ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre V, §14. « Car, de ce qui est indéterminé, la règle aussi est indéterminée, comme la règle de plomb des architectes de Lesbos qui ne reste pas rigide, mais épouse les formes de la pierre [...]. On voit par là ce qu'est est l'homme équitable, celui dont les décisions et les actions sont équitables ; non pas l'homme d'une justice tatillonne et portée au pire, mais celui qui sait minimiser sa cause, bien qu'il ait la loi pour lui. »

⁵⁶⁹ Suarez applique le même raisonnement pour le cas du dépôt : « Il en est de même dans le cas du dépôt. Si on considère ce précepte comme négatif, comme précepte de restitution, c'est-à-dire, de ne pas garder le dépôt étranger, il ne s'agit pas d'un précepte indéfini mais de ne pas le garder sans raison ou circonstance qui y contraigne. Ainsi donc, on ne peut comprendre ce qu'est une authentique *épikēia* dans les préceptes naturels négatifs. » Pour Suarez, nous nous référerons exclusivement aux deux premiers livres du *De legibus ac deo legislatore* qui sont traduits dans l'édition suivante : Suarez, *Des lois et du Dieu législateur*, Livre I et II, Trad. Coujou, Paris, Dalloz, II, 16, 11.

« Le vol, dans un sens formel et si on se limite à sa raison, ne peut non plus en aucun cas, être légitime. En effet, si le fait de s'emparer de cet objet est pour moi légitime, cela veut dire que la personne à qui je le prends ne s'y oppose pas raisonnablement, et ce qui ne va pas à l'encontre d'une volonté raisonnable, ne représente pas un vol. Et à l'inverse, lorsque l'autre s'y oppose raisonnablement, il n'est pas légitime de lui prendre cet objet. Donc, le vol et la légitimité sont des termes contradictoires. Par conséquent, ce précepte est également simplement nécessaire⁵⁷⁰. »

Le corollaire de ces remarques est que la loi humaine qui institue la propriété est soumise à beaucoup de conditions constitutives de sa justesse. Ainsi, la loi, pour être juste ne saurait autoriser de manière absolue le droit de propriété (le droit de propriété n'étant pas de droit naturel parce qu'il n'est pas intrinsèquement juste). Il ne saurait donc y avoir non plus un droit absolu de propriété intrinsèquement attaché à l'individu et bon en soi. En conséquence, le droit de propriété n'est pas un droit substantiel attaché à l'individu. Être propriétaire signifie avoir le droit de disposer quelque chose exclusivement dans le cas où en exclure autrui ne menace pas sa vie. Si capter un bien exclusivement avait pour conséquence de menacer la vie d'autrui, le droit de propriété, qui n'est pas substantiel ni indépendant de la loi, disparaîtrait. Ce ne serait plus un droit, mais une injustice caractérisée.

« Ainsi, par exemple, prendre le bien d'autrui est parfois un mal et parfois un bien, mais non à circonstances égales. Cela constituera un mal s'il n'y a pas une nécessité extrême, et cela constituera un bien si tel est le cas puisque le droit à user de cette chose varie. Cependant, le précepte négatif naturel qui interdit cet acte (prendre le bien d'autrui), n'interdit pas selon une modalité abstraite, mais en tant que cela représente un mal, donc, à partir du moment où il se réfère à l'objet affecté par les circonstances⁵⁷¹. »

Suarez privilégie donc la juridiction de la raison et de la volonté (qui prescrit) plutôt que celle des droits. Suarez remet la loi dans les agents (les volontés) éclairés par la loi naturelle, qui la produisent plutôt que dans les droits qui en sont l'objet. La raison de l'agent permet ainsi à une volonté éclairée d'imposer le précepte juste en fonction des cas, c'est-à-dire celui qui est le plus conforme au bien dans la situation.

- ***Rectitude de la loi.***

On voit que la loi humaine, quand bien même elle serait promulguée par un supérieur, reste arrimée à un principe de rationalité et de justice – la loi naturelle qui sert de mesure à la conscience, au jugement pratique – qui exclut l'arbitraire. L'analogie que donne Suarez en reprenant Saint Augustin est celui des prescriptions du médecin en fonction de l'état du patient. Le but du médecin

⁵⁷⁰ *Ibid.*, II, 15, §11.

⁵⁷¹ *Ibid.*, II, 15, §30.

et sa volonté ne changent pas (le bien du patient), les règles mêmes de son art ne changent pas (la connaissance du corps humain, de l'équilibre des humeurs...) mais ses prescriptions et les obligations qui pèsent, en conséquence, sur le patient peuvent changer en raison des mutations dans son état :

« La médecine donne des prescriptions pour les malades, et d'autres pour les biens portants, et cependant, les règles de la médecine n'en varient pas pour autant si ce n'est qu'elles se multiplient, les unes servant dans l'immédiat, et les autres pour plus tard. De la même manière, le droit naturel, tout en étant toujours le même, prescrit autre chose pour une occasion déterminée, et autre chose pour une occasion différente, et il oblige à présent non antérieurement ou postérieurement sans être modifié à cause de la variation de sa matière⁵⁷². »

Ainsi, le médecin peut prescrire un jour la diète et un autre une alimentation consistante ; un jour le repos et un autre l'activité. Ses prescriptions sont soumises à une multitude de conditions. Le malade n'a pas en soi et absolument droit au repos ou droit de manger comme il l'entend. Les préceptes raisonnables de la médecine doivent être adaptés à son état particulier. On ne saurait être un bon médecin si l'on prescrit toujours la même chose quel que soit l'état de la personne que l'on doit soigner. C'est donc la matière de l'art du médecin qui change et non son art même qui vise toujours et avec rectitude la santé, il en va de même pour le rapport des droits à la loi : la loi naturelle reste la même, générale et infaillible (elle prescrit ce qui est le meilleur pour tous), c'est sa matière qui change, l'état de la société, de la situation qu'elle examine... qui impose de varier les préceptes humains appliqués comme on varie les traitements, étendant, restreignant ou ôtant, ce faisant, des droits.

C'est donc le contexte global dans lequel s'insèrent les cas qui en détermine le caractère d'être justes ou injustes, le droit que chacun a sur lui-même ne peut être dit juste ou injuste dans l'absolu mais toujours relativement à l'usage qui en est fait dans la situation. Pour le dire autrement, « juste » et « injuste » ne sont pas des prédicats qui caractérisent des droits isolés mais toujours leur usage dans des circonstances :

« Il est évident que toutes les choses créées, essentiellement celles qui sont corruptibles, possèdent par nature beaucoup de conditions changeantes et qui peuvent disparaître pour d'autres raisons. C'est pourquoi nous disons que la liberté et n'importe quel droit civil, même s'ils ont été octroyés positivement par la nature, son exercice dépend non seulement soit de sa propre volonté [si on a une volonté de nuire, la liberté ne peut être accordée à cette volonté], soit de l'État [l'État peut restreindre la liberté de ceux qui voudraient faire un usage injuste de leur volonté pour le plus grand bien raisonnable de tous], en tant qu'il possède un pouvoir légitime sur l'ensemble des personnes privées et sur leurs biens, selon la mesure nécessaire à un gouvernement adéquat.⁵⁷³ »

⁵⁷² *Ibid.*, II, XIV, §12.

⁵⁷³ *Ibid.*, II, XIV, §16.

Les préceptes inspirés à la raison par la loi naturelle peuvent donc être toujours droits même s'ils sont soumis à de multiples conditions. Les droits, de leurs côtés, ne sont jamais intrinsèquement justes mais le sont toujours en fonction d'une loi qui porte sur eux et en détermine l'usage raisonnable :

« La raison fondamentale de cette différence entre le droit [naturel] prescriptif et le droit [naturel] dominatif consiste dans le fait que le premier se compose de règles et de principes du bien agir qui impliquent une vérité nécessaire, d'où son immutabilité. En effet, il se fonde sur la rectitude ou la malveillance intrinsèque de son objet. Le droit dominatif, par contre, n'est que l'objet d'un autre droit prescriptif et consiste (pour ainsi dire), soit en un certain fait⁵⁷⁴, soit en une condition déterminée⁵⁷⁵, soit en une relation entre les choses⁵⁷⁶. »

La détermination de la valeur des droits doit donc toujours être ordonnée à la réalisation des principes intrinsèquement justes du droit naturel prescriptif.

L'objectif de Suarez est, bien entendu, d'éviter de dire que la loi naturelle, située dans la raison et dans la conscience, est changeante, arbitraire et relative (que dans un premier temps elle prescrit la communauté puis, après la chute, la propriété) car mettant la loi au-dessus des droits, à moins de devenir despotique, il doit lui donner un contenu incontestable et infaillible⁵⁷⁷. Suarez ajoute que la loi naturelle n'est pas toute faite de préceptes déjà formulés mais qu'elle a aussi une sorte d'existence intuitive encore informulée qui peut servir de guide à l'élaboration de la loi humaine pour la conscience qui vise le bien commun :

« Il faut considérer que la loi naturelle, n'étant pas elle-même écrite sur des tables ou sur des livres, mais existant seulement dans les esprits, n'est pas toujours formulée dans notre conscience en ces termes généraux ou indéfinis par lesquels nous l'exprimons oralement ou par écrit. Ainsi, par exemple, la loi sur la restitution du dépôt, en tant que loi naturelle, n'est pas formulée dans l'esprit, de manière aussi simple et absolue, mais avec certaines limites et réserves. La raison dit que l'on doit rendre ce qui a été reçu en dépôt à celui qui le réclame

⁵⁷⁴ Par exemple, le fait de pouvoir se servir des choses peut changer une fois qu'une loi a distribué les biens à chacun, cela ne signifie pas que l'obligation d'empêcher personne de se servir de ce qui est commun n'existe plus, mais seulement qu'il n'y a plus de communauté des biens.

⁵⁷⁵ Par exemple la condition d'une promesse est que celui qui l'a reçue soit vivant, s'il meure, la promesse n'existe plus et donc l'obligation légale de la tenir non plus, cela ne signifie pas que la loi qui oblige à tenir sa promesse n'existe plus mais seulement que la promesse n'existe plus.

⁵⁷⁶ Par exemple, le devoir légal qu'un père a de s'occuper de son fils ne vaut que tant que la relation filiale existe, si la relation filiale disparaît si le fils lui-même s'est émancipé en n'acceptant pas l'autorité du père, alors l'obligation du père vis-à-vis de son fils n'existe plus ; cela ne signifie pas que la loi qui oblige à s'occuper de son fils a disparu ou changé, c'est la relation concrète qui a changé. *Ibid.*, II, XIV, §19.

⁵⁷⁷ « La loi naturelle est absolument immuable quant à ses premiers principes et [...], eu égard à ses conclusions, elle n'admet pas d'habitude d'altération, mais dans certains cas, exceptionnellement, elle se modifie en vertu de raisons particulières qui se présentent. Saint Thomas le confirme avec l'exemple de la loi naturelle qui prescrit que l'on rende à son propriétaire ce qu'il a laissé en dépôt lorsqu'il le réclamera. Cette loi n'oblige que dans l'éventualité où on réclamerait ce dépôt au préjudice de l'humanité. » *Ibid.*, II, 13, §5.

justement et raisonnablement tant qu'on n'y oppose pas un motif de légitime défense de la communauté, de soi-même, ou d'un innocent⁵⁷⁸. »

Pour conclure, la pensée Suarézienne se structure autour de quelques points centraux :

- (a) Il donne à la loi (droit prescriptif) la priorité par rapport aux droits subjectifs (droits dominatifs).
- (b) Il subordonne les droits à la loi, c'est la loi qui, en dernière instance, dit ce qui est juste ou injuste concernant l'usage que l'on fait de nous-mêmes.
- (c) Il est donc théoriquement contraint de défendre la rectitude de la loi qui ne saurait être pliée aux cas particuliers mais qui préside toujours inflexiblement à leur évaluation.
- (d) Il ajoute une distinction fondamentale entre la loi naturelle et la loi humaine, la seconde se libérant de la première. Ainsi, les lois humaines ont une historicité, une plasticité et une capacité à ajouter un contenu normatif aux lois divines et naturelles en fonction des circonstances sans pour autant être arbitraires (si l'interdiction du vol est de l'ordre de la loi divine, en revanche, le droit de propriété est ajouté par la loi humaine en raison de l'évolution du contexte social et de l'apparition des vices – envie, avarice...).
- (e) Pour éviter tout arbitraire, il recentre, enfin, la loi sur la volonté et la rationalité des agents capables de viser de manière constante un même bien commun malgré la variété des préceptes qu'impose la variété des situations (non pas l'assouplissement des lois mais par l'application des lois convenants aux cas par un travail sur la qualification). Il évite ainsi le péril relativiste ou despotique en maintenant la rectitude de la loi.

Suarez ne saurait participer d'une mutation du droit politique marquée par une restriction du pouvoir politique au profit des pouvoirs individuels. Au contraire, pour lui, la loi émane de l'autorité politique. L'autorité politique doit donc être affirmée afin de borner les pouvoirs individuels, de les ajuster aux exigences de la vie en commun, aux impératifs du plus grand bien de tous tels que la loi naturel y préside. Suarez s'oppose donc farouchement à la tradition qui se propose de rendre les droits à leur autonomie naturelle. Pour Suarez, la loi ne crée pas, à proprement parler, les droits ou les pouvoirs individuels car ils sont des faits naturels qui la précèdent. Mais elle ne les prend pas non plus pour règle. C'est la loi qui sert de règle ultime du bon usage de ceux-ci et qui détermine leur valeur. Mais nous considérons que malgré la solution engagée par Suarez pour sauver la rectitude de la loi, le danger d'une loi trop sévère (même si elle n'est ni despotique, ni arbitraire) n'est pas écarté parce que la loi résulte toujours d'un rapport vertical de subordination de l'inférieur au supérieur. C'est sur ce point que Rousseau peut nous offrir une solution intéressante pour sauver les acquis de cette tradition tout en nous préservant de ses périls.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, II, 13, §6.

II.3.b Rousseau ou la loi souveraine.

Suarez nous a laissé un problème difficile à dépasser : comment parvenir à réconcilier la loi et les droits sans risquer, d'un côté, de déduire la loi de droits qui la précèderaient, ni risquer de faire une loi tyrannique capable de faire des droits ce qu'elle entend ?

Nous avons dit que Rousseau était partiellement l'héritier de ce questionnement suarézien. Tout en affirmant que l'homme ne peut se déposséder de sa liberté et de son existence naturelles⁵⁷⁹, il considère que cette liberté et cette existence ne sauraient être des droits premiers à partir desquels déduire le juste et l'injuste car le juste et l'injuste découlent, au contraire, de la loi⁵⁸⁰. De la même manière le droit naturel proprement dit qui provient du sentiment de l'existence par lequel chacun apprécie spontanément et sans réflexion ce qu'il a droit de faire et ce qui l'oblige ne saurait plus être la source du droit dans l'état social⁵⁸¹, mais la volonté générale seule par le contrat. Comment donc Rousseau se sort-il de cette tension entre les droits et la loi ?

La solution esquissée par Rousseau est celle d'une réforme profonde de la théorie de la souveraineté qu'il comprend comme réflexivité des individus dans la loi. Nous entendons par « réflexivité dans la loi » le fait que la loi, dans la définition rousseauiste, permet aux individus de revenir sur une normativité subjectivement ressentie (que Rousseau appelle la « conscience ») pour lui donner une forme générale compatible avec les exigences de la vie collective. On oppose cette conception de la souveraineté populaire à celle qui se constitue par le vote majoritaire ou même à

⁵⁷⁹ « Pufendorf dit que, tout de même qu'on transfère son bien à autrui par des conventions et des contrats, on peut aussi se dépouiller de sa liberté en faveur de quelqu'un. C'est là, ce me semble, un fort mauvais raisonnement ; car premièrement le bien que j'aliène me devient une chose tout à fait étrangère, et dont l'abus m'est indifférent, mais il m'importe qu'on n'abuse point de ma liberté, et je ne puis sans me rendre coupable du mal qu'on me forcera de faire, m'exposer à devenir l'instrument du crime. De plus, le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'en est pas de même des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir et dont il est moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller. En s'ôtant l'une on dégrade son être ; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi ; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût. Pufendorf dit que, tout de même qu'on transfère son bien à autrui par des conventions et des contrats, on peut aussi se dépouiller de sa liberté en faveur de quelqu'un. C'est là, ce me semble, un fort mauvais raisonnement ; car premièrement le bien que j'aliène me devient une chose tout à fait étrangère, et dont l'abus m'est indifférent, mais il m'importe qu'on n'abuse point de ma liberté, et je ne puis sans me rendre coupable du mal qu'on me forcera de faire, m'exposer à devenir l'instrument du crime. De plus, le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'en est pas de même des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir et dont il est moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller. En s'ôtant l'une on dégrade son être ; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi ; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût. », DI, OCIII, p.183-184.

⁵⁸⁰ C'est du moins ce que Rousseau écrit dans le MsG, idée qu'il reprend sans la formuler explicitement dans le Contrat social : « La loi est antérieure à la justice et non la justice à la loi. », MsG, OCIII, p.329.

⁵⁸¹ Voir MsG : le « droit naturel proprement dit [...] n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes. » (MsG, OCIII, p.329) et préface du DI : « on n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe avant d'en faire un homme, ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la sagesse ; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais de mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même. » (DI, OCIII, p.126).

celle qui s'établit par une délibération collective⁵⁸². La réflexion de chacun dans la loi est le meilleur moyen de faire que chacun voit, dans la loi, la garantie de ses attentes juridiques fondamentales qui ne peuvent faire l'objet de transactions. Chacun réfléchit le domaine qu'il a naturellement sur lui-même dans la généralité de la loi. L'affirmation collective du pouvoir politique apparaît donc comme un recours supérieur qui transforme la représentation que l'individu se fait de son propre devoir compatible avec les exigences de la vie civique.

La profonde différence entre Rousseau et Suarez concerne l'articulation entre les lois et les droits : pour Suarez cette articulation est externe ; chez Rousseau, au contraire, le rapport des lois et des droits est interne. Rousseau s'inscrit donc dans la perspective de Suarez en un certain sens puisqu'il cherche à associer la question des droits et celle de la loi tout en maintenant à la loi sa préséance contrairement à la tradition « occamo-lockienne ». On ne saurait pas non plus le rapporter à une tradition thomiste de réalisme juridique parce que le fondement de la loi n'est pas ailleurs que dans le souverain. Pourtant, on ne saurait non plus sans erreur négliger le fait que Rousseau reconnaît, d'une certaine manière l'existence de droits individuels mais ces droits ne sont pas attachés objectivement à l'individu. Ils se dégagent plutôt d'une réflexion du sujet législateur en lui-même. Ces droits ne sauraient donc être le fin mot de la justice puisque c'est la loi qui vient les structurer et les encadrer.

- ***L'aliénation totale et la métamorphose de l'état civil :***

Rousseau considère que la souveraineté ne peut être fondée qu'à partir d'une aliénation totale. Au lieu de partir des droits inaliénables comme c'est le cas chez Locke, Rousseau part, au contraire, comme c'est le cas chez Hobbes⁵⁸³, d'une aliénabilité parfaite. C'est la raison pour laquelle E.

⁵⁸² Il existe beaucoup d'études intéressantes sur la délibération chez Rousseau. Voir l'article de Charles Girard, « Jean-Jacques Rousseau et la démocratie délibérative: Bien commun, droits individuels et unanimité », *Lumières*, 15, 2010, p. 199-221. Charles Girard montre, dans cet article, de manière nuancée la difficulté qu'il y a à trouver une théorie de la délibération chez Rousseau. Bernard Manin, « Volonté générale ou délibération ? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le débat*, vol. 33, 1985 ; Bruno Bernardi, *La fabrique des concepts. Recherches sur l'invention conceptuelle chez Rousseau*, Paris, Honoré Champion, 2006 ; David Estlund, Jeremy Waldron, Bernard Grofman et Scorr L. Feld, « Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited », *The American Political Science Review*, vol. 83, n° 4, 1989 ; Joshua Cohen, « Reflections on Rousseau. Autonomy and Democracy », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, n°3, 1986.

⁵⁸³ Hobbes souligne que pour qu'une multitude d'êtres humains fasse une personne une, il faut que chacun se donne complètement car s'ils gardent une partie de leur pouvoir, pour eux-mêmes, ils bornent leur engagement et maintiennent une forme de multitude source de désunion. Tout le mécanisme de la représentation est pensée par Hobbes comme un transfert de propriété, une aliénation : les actes du souverains sont ceux des sujets parce que les sujets lui ont donné leur pouvoir. « Puisque la multitude n'est pas une mais multiple, on ne peut comprendre ceux qui la composent comme s'ils ne formaient qu'un unique auteur, mais plutôt comme étant les multiples auteurs de ce que dit et fait, en leur nom, celui qui les représente. Tous lui ont donné pouvoir et il les représente tous en commun et chacun en particulier et toutes les actions accomplies par lui sont, pour chacun d'entre eux, les siennes propres dans le cas où ils lui ont donné pouvoir sans restriction. Dans le cas contraire, ils bornent l'objet et l'étendue du pouvoir de celui qui les représente, aucun d'entre eux ne considère les actes accomplis par le représentant en dehors de la commission qu'il a reçue d'eux comme étant les siens propres. », Hobbes, *Le Léviathan*, chap. 16, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p.276-277.

Balibar considère que la théorie de Rousseau est le renversement de l' « individualisme possessif » car il y a en effet une forme de dépossession au fondement de l'union et du pouvoir politique :

« Dans ces conditions, le terme d'aliénation 'totale' dont Rousseau s'est servi pour désigner le mécanisme de formation de la volonté générale, doit donc être pris au pied de la lettre : dans la formation de l'État et de l'institution juridique l'homme est privé pour toujours de la possibilité de se posséder lui-même, ou de se retrouver 'en propre' dans sa propriété, il n'existe que comme mandataire de cette partie universelle de lui-même qui a fusionné avec toutes les autres pour former ce que Rousseau appelle un 'moi collectif'⁵⁸⁴. »

Dans un premier temps, Rousseau estime donc que l'homme doit donner ce qu'il a et ce qu'il est à la souveraineté politique pour y gagner un fondement de sa personnalité civile⁵⁸⁵. Autrement dit, il laisse définir ce qu'il est et ce qu'il a par l'autorité politique. Cela constituerait une limite à l'affirmation de la souveraineté et donc aussi de la justice :

« L'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer : car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui put prononcer entre eux et le public chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine⁵⁸⁶. »

Nous ne pouvons pas, de ce fait, être d'accord avec Pierre Manent qui lit le *Contrat social*

⁵⁸⁴ Etienne Balibar, « Le renversement de l'individualisme possessif », exposé présenté à la Décade de Cerisy sur *La propriété*, 9-19 juillet 1999. « « Le terme d'aliénation « totale » dont Rousseau s'est servi pour désigner le mécanisme de formation de la volonté générale, doit être pris au pied de la lettre : dans la formation de l'État et de l'institution juridique l'homme est privé pour toujours de la possibilité de se posséder lui-même, ou de se retrouver 'en propre' dans sa propriété, il n'existe que comme le mandataire de cette partie universelle de lui-même qui a fusionné avec toutes les autres pour former ce que Rousseau appelle un « moi collectif » La propriété privée n'est alors que la modalité sous laquelle le peuple institué en État va pouvoir « forcer chacun d'être libre ». D'où la totale ambivalence de la conception rousseausite, manifeste dans sa postérité, au regard de l'alternative entre l'individualisme et le collectivisme : l'individualisme n'est jamais qu'une manifestation de la fiction et le collectivisme une façon de faire passer le 'tiers', qui est le nous ou le peuple lui-même, la nation si l'on veut, du statut d'être symbolique à celui d'être réel, ou de le faire déchoir de son idéalité pour le projeter « dans le réel » », Etienne Balibar, « Apories rousseauistes : subjectivité, communauté, propriété », « Jean-Jacques Rousseau », Les cahiers philosophiques de Strasbourg, t. 13, Printemps 2002.

⁵⁸⁵ « It is necessary to point out that the total abrogation of all rights is, according to Rousseau, a necessary condition to be met if body politic is not to degenerate into tyranny. The reason for this is clear : if each one retains this natural liberty and unrestricted right to anything that catches his fancy or that lies within his grasp [...] he can always resist the general will appealing his own rights. This would mean that individual interests might prevail against the general interest, and there would be certain individuals who were above the law, and this, of course, would mean tyranny », Maurizio Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the well-ordered society*, Cambridge University Press, 1988, p.152. « The republic may be considered as a rational response to the problem of disorder, since, in the first place, it guarantees that law is sovereign. As Rousseau writes in a famous passage in *Emile*, where men are reduced to state of dependence, there is no order ; in contrast, the republic allows for dependence only on the law and this is why it makes social order a reality », *ibid.*, p.190.

⁵⁸⁶ CS I, 6, OCIII, p.361 ; « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » (CS ,I, 6, OCIII, p.360) ; « chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance » ; « chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie » (CS I, 9, OCIII, p.365) ; « L'État à l'égard de ses membres est maître de tous leurs biens par le contrat social, qui dans l'État sert de base à tous les droits » (CS, I, 9, OCIII, p.365).

dans la continuité du pacte du *Second Discours* :

« Dans le bon gouvernement même, le contrat est consécration d'une usurpation, c'est-à-dire d'une acquisition antérieure à la loi [...] Ainsi le contrat social reste-t-il bien consécration de la propriété – et donc de l'inégalité – antérieur au contrat⁵⁸⁷. »

Dans le *Second Discours*, on assiste, en effet, au plan mûrement concerté des propriétaires pour venir à bout des rebellions des pauvres. Pierre Manent rappelle bien que, dans le *Second Discours*, ce sont les propriétaires qui sont à la manœuvre, remarquant qu'ils ont tout à perdre à maintenir le *statu quo* face à des pauvres révoltés et acculés par les inégalités⁵⁸⁸. Ils n'ont plus alors comme recours que de convertir les forces des pauvres qui s'opposent à leur pouvoir en force défensive de la propriété, c'est précisément ce qu'ils font par leur pacte avec les pauvres⁵⁸⁹. C'est la raison pour laquelle, Pierre Manent a tout à fait raison de conclure : « Le contrat du *Second discours* est un contrat de conservation des propriétaires⁵⁹⁰ ».

Pourtant, on ne saurait sans erreur généraliser cette conclusion au *Contrat social*. En effet, dans le *Contrat social*, la clause initiale est celle de l'aliénation totale. Ce qui signifie bien que les intérêts de classe disparaissent (ceux des riches et ceux des pauvres) au profit d'un intérêt unique : celui des citoyens qui réunissent sous leur domination l'ensemble des personnes et des biens⁵⁹¹. C'est la condition sans laquelle la loi dont nous étudierons la forme ne pourrait pas naître. En ce sens, la forme de la loi et de la souveraineté interdit absolument, dans le *Contrat social*, que l'opposition de classe entre riches et pauvres se maintienne. Elle commande, au contraire, que chacun abandonne ses droits et prétentions pour se mettre à la place du peuple dans son entier, mu et cimenté par un intérêt commun.

Le problème qui se pose est alors, de toute évidence celui posé par Lester Crocker ou J.-L. Talmon : se donner complètement à la loi n'est-ce pas le risque de basculer dans une forme de

⁵⁸⁷ Pierre Manent, *Propriétaire ou citoyen : qui contracte?*, in. *Libre, politique, anthropologie, philosophie*, pp.87-103, p.94.

⁵⁸⁸ « Ici vient le moment hobbesien du *Discours* : « Il n'est pas possible que les hommes n'aient fait enfin des réflexions sur une situation aussi misérable... ». Mais ces réflexions ne sont pas, comme chez Hobbes, le fait de tous les individus découvrant leur égalité de misère; elle est le fait d'un type d'homme particulier, le « riche » : « le riche, pressé par la nécessité... » », *ibid.*, p.90.

⁵⁸⁹ « Plus le riche accroît sa richesse, plus il devient vulnérable, plus son être – incluant ses possessions – est menacé par plus d'individus non riches. Les seules forces qui puissent éventuellement le sauver sont donc les forces des autres, de ceux-là mêmes qui l'attaquent ou le menacent. », *ibid.*, p.91.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p.92.

⁵⁹¹ C'est pourquoi la perspective rousseauiste est bien un renversement de l'individualisme possessif lockien : « On pourrait dire que, depuis le moment originel de la « prise de possession », l'homme court après un leurre : celui de jouir effectivement de ce qu'il possède. L'institution du politique en ce sens lui 'dit' : tu ne jouiras jamais, elle lui prescrit la propriété légitime comme renonciation à la jouissance privée.

Les formulations de Rousseau sont le miroir de celles de Locke. Alors que chez Locke le travail constitue l'individu en propriétaire des choses et de soi-même, en tant qu'il ne cesse de retirer au commun la part des objets qui, en quelque sorte, ne cesse de retirer au travail ce qu'il produit pour l'attribuer symboliquement à l'individu devenu citoyen, i.e. une partie indivisible du souverain » (E. Balibar, « Apories rousseauistes : subjectivité, communauté, propriété », art. cit., p.30).

despotisme⁵⁹² ?

- ***La métamorphose des pouvoirs naturels : de la liberté naturelle à la liberté civile ; de la possession à la propriété.***

Mais l'aliénation totale n'est pas à prendre au sens propre comme une forme d'esclavage politique. C'est la transformation que l'homme s'impose à lui-même qui permet de comprendre ce qui se passe dans cette aliénation. La donation de soi, en effet, est tout intérieure. Ce qui vient corroborer cela est la mutation des pouvoirs subjectifs naturels de l'homme que Rousseau attend du contrat. D'une certaine manière, chez Hobbes, il existe aussi une aliénation totale mais non une transformation des pouvoirs individuels de l'homme. Chez le philosophe anglais, les pouvoirs naturels de l'homme sont seulement limités par une puissance politique vécue comme imposant une restriction nécessaire à la paix commune. Chez Rousseau c'est une réelle transformation qu'opère le contrat afin d'assurer la compatibilité entre la nature individuelle et l'autorité politique, entre la liberté et l'obligation. Dans ce cadre, Rousseau décrit la conversion de la liberté naturelle en liberté civile et la conversion de la possession en propriété :

« Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède⁵⁹³. »

La métamorphose de la liberté naturelle en liberté civile n'est pas du tout, comme on pourrait l'attendre, un passage hobbesien d'une liberté illimitée à une liberté limitée par les droits des autres, mais le passage d'une liberté illimitée à une autre liberté illimitée comme capacité à se donner sa

⁵⁹² Sur ce problème voir Crocker, *Rousseau's social contract*, Press of Case Western University, Cleveland, 1968 ; Talmon, *Les origines de la démocratie totalitaire*, Calmann-Lévy, Paris, 1968 : « La démocratie totalitaire moderne est une dictature qui s'appuie sur l'enthousiasme populaire; elle est donc complètement différente du pouvoir absolu exercé par un roi de droit divin ou un tyran usurpateur. Dans la mesure où cette dictature repose sur l'idéologie et l'enthousiasme des masses, elle est l'émanation, comme on le verra, de la synthèse de l'idée d'ordre naturel et de l'idée rousseauiste d'accomplissement et d'expression du peuple. Grâce à cette synthèse, le rationalisme s'est mué en foi véhémente. La « volonté générale » de Rousseau, concept ambigu conçu tantôt comme irréfutable a priori, tantôt comme immanent à la volonté humaine, exclusif et supposant l'unanimité, est devenue la force motrice de la démocratie totalitaire, et la source de toutes les contradictions et de toutes les antinomies. » (p.16); Marejko, *Jean-Jacques Rousseau et la dérive totalitaire*, Lausanne, L'Age d'homme, 1984. Voici un passage révélateur de l'introduction de l'ouvrage de Marejko : « Le totalitarisme est le « résultat positif » de la philosophie ou de la religion de Jean-Jacques Rousseau. Cela ne signifie pas qu'on trouve, dans les écrits du Genevois, l'intention délibérée d'élaborer un système totalitaire ; on y découvre plutôt une constellation de mythes, de principes et d'idées qui ont entraîné ses disciples dans les allées du soupçon, de la terreur et de la servitude. », p.19.

⁵⁹³ CS I, 8, OCIII, p.364 ; « Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct » (CS I, 8, OCIII, p.364) ; « on pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (CS I, 8, OCIII, p.364) ; « au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit » (CS I, 9, OCIII, p.367).

propre loi – cette loi étant celle du citoyen, elle n’entame donc pas sa liberté mais est l’expression de son affirmation en tant que liberté civile. C’est donc la loi qui vient déterminer l’extension de la liberté en prescrivant le juste et l’injuste.

Quant à la possession qui est le fait d’avoir quelque chose à disposition, elle se trouve métamorphosée en titre de propriété qui donne une part et « exclut de tout le reste » autrement dit qui est moins un droit général que l’obéissance à l’ordre établi par la loi⁵⁹⁴.

C’est précisément le sens que l’on doit prêter à la dénaturation chez Rousseau : l’homme civil n’est pas l’homme naturel limité par la loi (Hobbes), ni l’homme naturel protégé dans ses droits par la loi (Locke), c’est un homme dont les attentes doivent être compatibles avec les exigences de la vie collective, un homme altéré, et qui ne saurait disposer du même empire sur lui-même que celui dont il disposait à l’état de nature. Ses droits et sa nature même sont façonnés par les lois qui lui suggèrent des comportements vertueux :

« Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d’altérer la constitution de l’homme pour la renforcer ; de substituer une existence partielle et morale à l’existence physique et indépendante que nous avons reçue de la nature⁵⁹⁵. »

C’est pour cette raison que le paradigme rousseauiste ne saurait être assimilé à l’« individualisme possessif »⁵⁹⁶. D’une part parce qu’il met en scène une donation totale de chacun au souverain, mais aussi parce que la vie civique est d’abord marquée par une transformation de soi d’homme à citoyen.

Cette transformation, *L’Emile* la décrit comme celle d’une relativisation : l’homme naturel se perçoit lui-même comme absolu, or, devenir citoyen, ça n’est pas attendre que la loi se moule sur cette existence absolue pour la faire respecter mais c’est prendre conscience de notre relativité et ajuster l’usage de soi aux requisits de la vie collective. On ne saurait donc prendre pour base de la législation l’homme naturel, indépendant et absolu, mais seulement un homme qui a pris conscience de sa relativité et qui est prêt à subordonner sa volonté particulière à la générale autrement dit qui a acquis, par la transformation contractuelle, le sens de sa relativité civique :

⁵⁹⁴ Le titre de propriété plus que le droit est ce que la loi nous reconnaît et qui nous investissant d’une part nous exclut du reste comme n’étant pas nôtre. Rousseau évoque donc « le titre positif » plutôt que le droit général de s’approprier des biens parce que ce titre est fondé sur la loi alors que le droit subjectif est fondé sur la personne. La loi intervient donc pour façonner les pouvoirs naturels de l’individu et les rendre compatibles avec la vie sociale.

⁵⁹⁵ CS II, 7 ; OCIII, p.381.

⁵⁹⁶ Viroli souligne l’importance de cette altération : « Rousseau’s project is to provide a theoretical definition of the most suitable ways in which men can be altered and to make them moderate and temperate, without forsaking the principle that the individual acts only in accord with what he judges to be his interest », *op. cit.*, p.199.

« L'homme naturel est tout pour lui : il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social⁵⁹⁷. »

La force du libéralisme des droits est, au contraire, de donner toujours à l'extension des lois la borne des droits naturels, de les restreindre par référence à une naturalité normative qui leur est antérieure. Le libéralisme des droits n'exige donc pas de transformation subjective de l'individu puisqu'au contraire il promet à l'individu que la loi le protégera tel qu'il est par nature en lui garantissant la jouissance la plus libre de ses droits naturels.

Mais dans la perspective d'une aliénation totale de soi à la loi, n'y a-t-il pas un risque que la loi nous rende esclaves ? C'est ici que Rousseau fait intervenir une solution que Suarez n'avait pas vue. Suarez disait simplement que la liberté était, du point de vue du droit dominatif, plus naturelle que l'esclavage et la communauté des biens que la propriété mais il donnait à la loi la charge de déterminer la justice dans l'usage de ces droits. La loi aurait donc non seulement le pouvoir de déterminer l'usage des droits naturels de l'homme mais aussi de les nier en autorisant l'esclavage, par exemple. Rousseau donne à ce problème théorique une solution ingénieuse.

- ***La réflexion de chacun dans la loi rend la loi représentative de l'aspiration naturelle des hommes à jouir librement d'eux-mêmes.***

Si Rousseau suit Suarez en considérant bien la loi comme une entité normative autonome, il n'en donne pas la même définition que Suarez et que les jusnaturalistes (Pufendorf en particulier). C'est par cette transformation du concept de loi et de la théorie de la souveraineté que Rousseau échappe donc au risque despotique que contient le concept d'aliénation totale : car la loi n'est pas, pour lui, un commandement du supérieur, mais elle est définie par son sujet : « Qu'est-ce qu'un acte de souveraineté ? Ce n'est pas une convention du supérieur avec l'inférieur, mais une convention du corps avec chacun de ses membres⁵⁹⁸ ».

Le souverain qui fait la loi n'est pas une personne extérieure au peuple chargé de le commander, c'est le peuple lui-même. La loi est aussi définie par son objet : c'est le peuple tout entier et non telle ou telle personne en particulier. Il s'agit donc d'un acte général dans sa forme et dans son objet⁵⁹⁹. Elle détermine certes la justice mais c'est selon une modalité qui réconcilie la maîtrise de chacun sur lui-même avec la loi. Rousseau considère, en effet, que la loi est le résultat

⁵⁹⁷ Emile I, OCIII, p.249.

⁵⁹⁸ CS II, 4, OCIII, p.374.

⁵⁹⁹ « Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi. », CS, II, 6, OCIII, p.378.

de la réflexion de chacun en soi-même. Il n'a donc pas besoin de faire intervenir la langue des droits pour éviter que la loi ne soit despotique. Il lui suffit de faire que la loi soit le produit d'une réflexion de chacun en lui-même, c'est-à-dire, chez Rousseau, d'une réflexion sur ces devoirs de chacun envers lui-même :

« Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous ? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme⁶⁰⁰. »

La première notion de la justice provient précisément de l'idée de ce que l'on nous doit :

« Nos premiers devoirs sont envers nous ; nos sentiments primitifs se concentrent en nous-mêmes ; tous nos mouvements naturels se rapportent d'abord à notre conservation et à notre bien-être. Ainsi le premier sentiment de la justice ne nous vient pas de celle que nous devons, mais de celle qui nous est due ; et c'est encore un des contre-sens des éducations communes, que, parlant d'abord aux enfants de leurs devoirs, jamais de leurs droits, on commence par leur dire le contraire de ce qu'il faut, ce qu'ils ne sauraient entendre, et ce qui ne peut les intéresser⁶⁰¹. »

C'est, en partie, ce que montre l'expérience avec Robert le jardinier sur laquelle nous reviendrons plus longuement ultérieurement. Emile, s'étant vu détruire ses plantations acquiert l'idée que l'on doit respecter le fruit de son travail et qu'il est disposé à faire un accord pour cela. De manière générale, Rousseau considère que ce type de réflexivité de soi dans la loi à travers l'idée de ce que les autres nous doivent, est censé servir de règle à l'élaboration des lois. On voit bien que cette règle a pour principale ambition, chez le citoyen législateur, d'ôter les sources de domination que les autres font peser sur lui. Le but est aussi que l'homme puisse bénéficier autant que faire se peut de la jouissance parfaite de lui-même, autrement dit de ses droits naturels tandis qu'en tant que citoyen, il a plutôt des devoirs dans la mesure où il est assujéti à la loi, comme Rousseau l'explique dans le Manuscrit de Genève :

« Il s'agit de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes⁶⁰². »

⁶⁰⁰ CS II,4, OCIII, p.373.

⁶⁰¹ Emile II, OCII, p.329; « Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même; et sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à le conserver, devient par là son propre maître » (CS, I, 2, OCIII, p.352)

⁶⁰² CS II, 4, OCIII, p.373.

Ainsi, le titre de propriété enferme l'individu sur un domaine mais aussi le libère de la domination des autres. Dans le même temps, il restreint ses propres velléités dominatrices en l'excluant de ce qui n'est pas à soi. L'obéissance à la loi, si elle est mutuelle, le libère de la liberté sans limite des autres mais aussi libère les autres de sa propre liberté sans borne. Par ce dispositif, chacun se trouve en capacité de jouir de lui-même, autrement dit, de jouir de son droit naturel et dominatif sur soi. De ce fait, l'intérêt de Rousseau, dans son montage, n'est pas celle de tirer les droits de la loi, mais de voir comment la réflexion que chacun fait dans la loi établit les conditions pour que chacun jouisse de ses droits naturels sur lui-même sans subir la domination des autres⁶⁰³. C'est la raison pour laquelle l'homme doit d'abord se déposséder de lui-même en se donnant à la loi. Dans ce mouvement, la loi est ce dans quoi chacun réfléchit ses attentes normatives légitimes, afin qu'il puisse se voir restituer la pleine jouissance de lui-même sans domination.

- ***Le paradoxe d'une donation restitutive : la loi comme lien interne des citoyens.***

Ce parcours restitué permet donc de comprendre aisément pourquoi au chapitre IV du livre II du *Contrat social*, Rousseau affirme que chacun n'aliène que la part qui intéresse la communauté :

« On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance de ses biens de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté, mais il faut comprendre que le souverain seul est juge de cette importance⁶⁰⁴. »

Cette déclaration aurait pu apparaître paradoxale après un premier moment consacré à affirmer que le contrat n'est possible que par une aliénation totale. Le résultat de ce parcours est donc que l'aliénation de soi à l'égard de la loi est totale au sens où les droits de chacun ne sont pas prédéterminés en nature mais résultent des préceptes légaux. Mais précisément, ces préceptes légaux qui résultent de la réflexion de chacun dans la loi libèrent les individus de la domination des autres et leur permettent de jouir de leurs droits naturels en tant qu'homme autrement dit leur laisse tout ce qui n'intéresse pas la communauté. Tout ce qui n'est pas constitutif d'une relation de domination qui perturbe le lien social n'est donc pas traité par la loi mais est restitué à l'individu pour sa plus pleine jouissance. Autrement dit, en déterminant les devoirs civiques, la loi restitue à chacun ses droits naturels premiers alors que la jouissance de ces droits était précisément menacée par la vie sociale. Ce faisant, la loi a des limites que le souverain pose lui-même. Pour réduire cette équation en des termes simples on doit dire que chacun abandonne le pouvoir qu'il exerçait sur les autres par des droits iniques pour que chacun recouvre la pleine jouissance sur soi-même.

⁶⁰³ C'est ainsi que l'on peut comprendre la revendication de convergence entre l'intérêt et la loi dans le préambule du premier livre du *Contrat social* : « je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet avec ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées. » (OCIII, p.351).

⁶⁰⁴ CS II, 4, OCIII, p.373.

La vie sociale, en effet, nous y reviendrons, constitue des liens extérieurs de comparaison et d'échange entre les personnes qui sont très largement aléatoires, source de dominations et d'instabilités :

« En considérant la société humaine d'un regard tranquille et désintéressé, elle ne semble montrer d'abord que la violence des hommes puissants et l'oppression des faibles ; l'esprit se révolte contre la dureté des uns ; on est porté à déplorer l'aveuglement des autres ; et comme rien n'est moins stable parmi les hommes que ces relations extérieures que le hasard produit plus souvent que la sagesse, et qu'on appelle faiblesse ou puissance, richesse ou pauvreté, les établissements humains paraissent au premier coup d'œil fondés sur des monceaux de sable mouvant⁶⁰⁵. »

Il s'agit pour la loi d'établir un lien interne entre eux par le biais d'un supérieur commun qu'ils se donnent eux-mêmes :

« Tant que les sujets ne sont soumis qu'à de telles conventions, ils n'obéissent à personne, mais seulement à leur propre volonté ; et demander jusqu'où s'étendent les droits respectifs du souverain et des citoyens, c'est demander jusqu'à quel point ceux-ci peuvent s'engager avec eux-mêmes, chacun envers tous et tous envers chacun d'eux⁶⁰⁶. »

C'est paradoxalement, la réflexion interne de chacun dans la loi qui devient le principe du rapport externe des citoyens entre. Avant que la loi ne soit instituée par le contrat social – c'est-à-dire dans l'état pré-civil qui n'est déjà plus l'état de pure nature – c'étaient le principe des relations externes de pouvoir et de jugement des individus entre eux qui était constitutif du rapport que chacun avait avec lui-même et avec les autres : C'est ainsi que Rousseau décrit également le rapport de l'homme civil à la fin du *Second Discours*, il vit hors de lui dans le jugement des autres et dans des rapports de lutte pour la reconnaissance :

« Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui ne fait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence⁶⁰⁷. »

La loi ne permet pas pour autant de rétrograder et de ramener l'homme à l'état du sauvage qui vit en lui-même. Mais elle permet d'établir comme règle de la relation entre les hommes ce que chacun ne tire que de lui-même et de sa réflexion pratique. Ainsi les intérêts d'abord étrangers des individus se trouvent réunis par la réflexion dans la loi qui, par sa forme même, manifeste ce que tous veulent pour tous et ce que tous sont donc prêts à subir pour jouir autant que possible de leurs

⁶⁰⁵ DI, OCIII, p.127.

⁶⁰⁶ CS ,II, 4, OCIII, p.374.

⁶⁰⁷ DI, OCIII, p.192.

droits naturels sur eux-mêmes. Le lien externe des relations de domination, se transforme en lien interne de tous par les préceptes légaux qui constituent l'intérêt commun.

Comme Suarez, la solution de Rousseau est dans la forme de la loi qui oblige chacun à n'imposer aux autres que ce qu'ils sont prêt à supporter eux-mêmes. La médiation de la loi dans les rapports externes des individus provient totalement d'un rapport interne de l'individu au sentiment qu'il a de ce qu'on lui doit et, par généralisation, de ce qu'il doit faire, de son devoir civique. On sait très bien que pour Rousseau la loi comme rapport de soi à soi est le meilleur moyen d'éviter la domination dans les rapports externes aux autres : « car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle⁶⁰⁸ ». C'est bien la raison de sa défiance pour toute forme de délibération publique et sa pleine confiance dans le jugement que chacun établit en lui-même :

« Ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix que l'intérêt commun qui les unit : car dans cette institution chacun se soumet nécessairement aux conditions qu'il impose aux autres [...] et identifie la règle du juge avec celle de la partie⁶⁰⁹. »

On comprend donc également pourquoi le droit de propriété qui joue un rôle central pour l'institution des lois dans la tradition occamienne puisqu'il contribue à individuer juridiquement la personne est comme secondarisé dans la théorie politique de Rousseau et tend à s'effacer au profit de la primauté de la loi. Mais, le droit de propriété est à la fois central dans la mesure où il est l'objet négatif ou l'objet noir du contrat, il est ce dont on doit débarrasser d'abord l'individu pour qu'il devienne un citoyen. On doit en effet débarrasser l'individu de sa conception propriétaire de lui-même par laquelle il prétend avoir des droits inaliénables avant l'existence de la loi, pour lui faire admettre de se donner complètement.

Nous l'avons vu, l'avènement de la propriété contemporaine met aux prises deux conceptions du droit et de l'homme en société : celle de la propriété droit naturel de l'individu et celle du primat de la loi sur les droits. Ces deux postures appartiennent à la généalogie, d'une certaine manière, de la posture libérale d'un côté (basée sur la langue des droits, pour le dire simplement) et de la posture républicaine de l'autre (basée sur la langue de la vertu). Nous avons montré, néanmoins que cette

⁶⁰⁸ CS I, 7, OCIII, p.364. C'est le prix à payer pour ce que Viroli appelle une société bien ordonnée : « The general will makes men into free citizens because it protects them from the fate of being subjected to the whim of some other individual. In the original compact each citizen continued to obey the general will, and in thus pledging obedience to all the others he owes general will and equality under the law are supreme removes none of men's freedoms even though they are no longer independent. In the political constitution where law and public good are sovereign, citizens obey but no one gives the orders ; they are subjects but they have no masters. They appear to be in subjection but in fact they are free and be agreeing that this republic should be instituted », Maurizio Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the well-ordered society*, Cambridge University Press, 1988. p.151.

⁶⁰⁹ CS II,4, OCIII, p.374.

bipartition pocockienne entre les droits d'un côté et la vertu de l'autre n'est pas absolument recevable dans la mesure où c'est aussi sur des considérations civiques qu'a pu s'élever le concept de propriété comme droit premier de l'individu⁶¹⁰. Il reste donc, au terme de ce parcours, (a) l'émergence d'une propriété de plus en plus pensée comme constitutive de comportements vertueux (elle est le prix du mérite individuel dans le travail, elle participe aussi au développement de l'esprit de justice) ; (b) la bipolarisation entre le primat d'un droit de propriété individuel antérieur à la loi d'un côté et de l'autre le primat de la volonté législative dans la détermination du juste et de l'injuste concernant l'usage des biens. D'un côté donc, l'indépendance du droit civil par rapport au droit politique, de l'autre, la subordination de l'un à l'autre. L'histoire va donner raison à l'indépendance progressive du droit civil par rapport au droit politique à travers la constitution tant juridique qu'économique et sociologique de la société civile, la sacralisation des droits individuels et la limitation de la loi dans la pensée constitutionnaliste. Aussi, toute l'histoire de l'émancipation de la société civile par rapport au droit politique se construira-t-elle autour de l'affirmation, à prétention universaliste, du droit civil qui régule les propriétés et les rapports horizontaux d'obligation inter-individuelle.

De toute évidence, la différence entre d'une part, la tradition « libérale » et la tradition « républicaine »⁶¹¹ repose sur la place de la propriété dans l'un et l'autre modèle. La tradition « libérale » s'est reconstruite complètement en prenant le droit de propriété pour matrice. Ce droit de propriété joue alors le rôle de principe d'individuation juridico-politique sur la base duquel il s'agit de repenser tout l'ordre normatif. La tradition « républicaine » tend, au contraire, à poser la loi et le bien commun au fondement et à s'efforcer d'y assujettir le rapport des hommes aux biens afin que ce rapport soit toujours compatible avec les exigences de la vie collective.

Après avoir montré que la deuxième moitié du XVIII^e siècle constituait un terrain particulièrement favorable à l'autonomisation du droit de propriété, après avoir également exposé la manière dont ont émergé les conditions intellectuelles de l'émancipation du droit de propriété, il nous semble particulièrement intéressant de rendre compte des raisons qui poussent Rousseau à refuser l'autonomisation de la propriété. Dans les deux derniers chapitres de cette thèse nous aimerions développer les motifs philosophiques qui conduisent Rousseau à prendre une telle

⁶¹⁰ De ce point de vue, même si Renato Galliani outre un peu le trait dans la citation qui suit (dans la mesure où il tire trop Rousseau du côté de la liberté des anciens), son intuition herméneutique est néanmoins véritable : « La liberté se rattache ici au concept antique selon lequel elle consiste dans la participation de l'individu à l'activité politique et non pas dans son indépendance personnelle vis-à-vis de l'ÉTAT. L'égalité consiste surtout pour Rousseau, comme pour les penseurs anciens, dans l'égalité économique, qui a comme but d'assurer la participation politique. Autrement dit, la propriété a comme fonction de consolider l'ordre politique, ce qui donne à celui-ci le droit de disposer des biens des citoyens », Renato Galliani, *op. cit.*, p.380.

⁶¹¹ Encore une fois, nous sommes prudents sur l'emploi de ces notions de manière anachronique. Si l'on ne peut pas les employer comme des réalités conscientes à l'œuvre dans les textes cités, il ne reste pas moins que l'on peut considérer, sans violence herméneutique, que ces textes appartiennent à la généalogie d'idées qui seront formulées ultérieurement.

position qui le place, en partie au moins, à contre-temps de son époque et qui lui vaudra maintes critiques.



CHAPITRE 3 : Propriété : droit naturel ou convention ?

Face à la tradition qui promeut le caractère autonome de la propriété, Rousseau propose assez radicalement la thèse selon laquelle la propriété ne saurait être considérée indépendamment du contexte socio-politique qui la génère. Elle doit donc toujours, pour lui, être subordonnée à la loi comprise comme une réalité politique autonome (dotée de ses propres formes et de ses propres finalités). C'est donc par l'affirmation du caractère politique de la propriété et contre une tendance à la juridiciser et à la naturaliser que le propos de Rousseau s'élabore. Rousseau cherche ainsi à repolitiser la propriété.

On peut avoir tendance, trop rapidement, à considérer que la perspective rousseauiste sur la propriété se limite à des remarques morales sur le rapport de l'amour-propre avec la richesse, de la parcimonie avec la vertu. On peut également réduire la posture rousseauiste à la pensée républicaine qui oppose au langage des droits celui de la vertu. On peut enfin, si l'on prend la thèse juridique de Rousseau au sérieux, n'y rien trouver de cohérent et n'y voir qu'un amas de thèses disparates et décousues⁶¹². Nous essaierons de mettre en évidence que la thèse que Rousseau défend sur la propriété vient prendre à contre-pied l'idée émergente d'une propriété qui ne reposerait que sur des prémisses individuelles et pourrait exister avant toute convention entre les hommes ; mais aussi l'idée d'une propriété qui serait fondée en nature soit parce qu'elle est un droit inné de l'homme, soit parce qu'elle représente un dispositif juridique naturellement beaucoup plus avantageux que la communauté des biens. Rousseau construit sa critique à la fois contre l'autonomisation de la propriété vis-à-vis des conventions et contre l'idée que la propriété pourrait-être de droit naturel.

Nous allons montrer que Rousseau joue savamment avec les thèses des jusnaturalistes en en reprenant leur point de vue historiciste. Nous parlons ici d'« historicisme » non en un sens fort de la référence à des faits historiques concrets et précis mais au sens abstrait de la référence à une histoire plus ou moins abstraitement élaborée visant à montrer dans l'origine supposée d'un principe de droit son fondement. Mais, au lieu de naturaliser la propriété par ce biais en la donnant comme une exigence de la raison apparue en un moment précis de l'évolution des sociétés,

⁶¹² Ethan Putterman résume bien les différents types de critiques qui pèsent sur Rousseau concernant sa théorie de la propriété : « *For many readers, Jean-Jacques Rousseau's conception of property represents the least coherent and most ambiguous aspect of his economic theory. Liberal critics and even sympathizers of the philosopher's economic doctrine characterize his remarks on property as inconsistent and underdeveloped and, in even the best instances, opaque. Readers willing or unwilling to acknowledge a rousseauian right to private property appropriately level this charge equally. James McAdam writes for example, that 'nothing can be found amounting to a succinct, coherent theory of property appropriately supported by argument... in reading Rousseau... his pronouncements are frequently contradictory and that either this is overlooked by his critics or, when noted at all the contradictions are not taken seriously. Similarly, John Hope Mason echoes criticisms leveled by Robert Derathé that the philosopher's remarks about property in *Economie politique* 'suggest that Rousseau has not yet developed his own mature view' [John Hope Mason *The indispensable Rousseau*, London, 1979] In an earlier finds fault with Rousseau's (and Helvetius's and Mably's) view on private property writing : « All these ideas, however, were contradicted by the very authors who put them forward. Rousseau, Helvetius and Mably concurred that private property had become the cement of social order, and the foundation stone of the Social Contrat. » (Ethan Putterman, "The role of public opinion in Rousseau's conception of property", in *History of political thought*, autumn 1999, vol. XX, issue 3, p.417).*

Rousseau va s'attacher à montrer que la propriété s'inscrit, au contraire, dans un mouvement d'indépendance progressive de la civilisation à l'égard de tout ordre naturel. L'histoire de l'homme se réalise, pour Rousseau, par une capacité de résistance à la nature, une capacité à dire non aux impulsions et une capacité à produire des règles, des facultés et des comportements nouveaux dans l'espoir de mieux vivre. C'est donc comme artifice culturel appartenant à l'émergence des sociétés plus que comme norme naturelle issue des prescriptions de la raison que la propriété se caractérise. On ne peut donc, selon lui, autonomiser la propriété du contexte social où elle s'insère et où elle fonctionne.

C'est donc comme un rapport de l'homme à l'homme plus que comme un rapport de l'homme aux choses que la propriété intéresse Rousseau. La propriété est, en effet, prise dans des dispositifs de domination dont elle sert d'instrument. Elle est donc un enjeu essentiel du droit. Elle est ce qui doit être maîtrisé par la volonté générale. C'est pourquoi, il sera intéressant, dans ce cadre, de dégager ce que la propriété nous apprend de la forme de la volonté générale. La volonté générale n'est en effet pas une réalité pure et abstraite : elle apparaît au cœur des relations sociales lorsqu'elles conduisent à des tensions qui ne peuvent pas ne pas faire jaillir dans les individus l'idée d'un intérêt commun qui serait en mesure de les réunir. C'est parce que la propriété focalise et cristallise les tensions sociales qu'elle peut servir de paradigme privilégié pour comprendre ce que Rousseau veut dire par volonté générale.

Le droit de propriété se rapporte donc à une série de questionnements d'ordre juridique. Dans la continuité du principe de la subordination des droits à la loi et de la secondarité de la justice par rapport à la loi, Rousseau va s'attacher à montrer que le droit de propriété est un artefact civil non une réalité normative naturelle. La première question qui s'ensuit est la suivante : si le droit de propriété est un artefact alors est-ce un artefact positif et à promouvoir ou bien, au contraire, un élément perturbant les conditions de la vie sociale et devant, à ce titre, être encadré ? La deuxième question relève de la nature du droit de propriété : le droit de propriété est-il simplement une relation entre une personne et son bien ou bien relève-t-il également et peut-être surtout d'un rapport aux autres ? Dans le deuxième cas, il est évident que l'on ne peut pas ne pas subordonner la forme et le contenu du droit de propriété à des considérations d'ordre collectif.

Dans tous les cas, la réflexion juridique de Rousseau sur la propriété, qui consiste à se pencher sur le caractère naturel ou artefactuel de la propriété et sur le caractère réel ou personnel⁶¹³ du droit de propriété reconduit, encore une fois, à la question de savoir si ce droit existe

⁶¹³ Rousseau utilise cette conceptualité au chapitre 9 du livre I du *Contrat social*. Un droit « réel » est un droit qui relie une personne et une chose (par exemple, le droit de propriété), un droit « personnel » est un droit qui relie une personne à une autre personne (par exemple, l'obligation de restituer un dépôt).

indépendamment du pouvoir politique ou s'il n'existe pas seulement et toujours grâce à la constitution d'un pouvoir politique qui serait aussi, de ce fait, légitimé à le limiter ?

On peut dégager plusieurs niveaux de traitement de la question de la propriété chez Rousseau : (a) d'une part, son lien avec le contrat : l'existence d'un droit de propriété présuppose celui d'un contrat qui le fonde, cette première thèse est donc opposée aux thèses sur le droit naturel de propriété ; (b) le deuxième niveau d'analyse consiste à caractériser ce contrat : il ne peut s'agir d'un contrat lockien par lequel chacun se voit reconnaître ses propriétés naturelles, il ne peut pas non plus s'agir d'une forme de contrat « absolutiste » – au sens où, chez Hobbes, le renoncement est non seulement complet mais s'opère au bénéfice d'un monarque ou d'un petit nombre – puisque personne ne renonce absolument à ses droits; (c) le troisième niveau d'analyse consiste donc à subordonner la propriété individuelle à l'intérêt commun plutôt qu'à subordonner l'intérêt commun à la protection des propriétés individuelles.

III.1. Contestation du droit naturel : ce que la propriété nous apprend sur la volonté générale.

La contestation rousseauiste du droit naturel se base à la fois sur l'idée que le droit est une réalité non naturelle mais morale qui résulte d'un long processus historique mais aussi sur le fait que le droit n'est droit que s'il est reconnu par tous dans le cadre d'une vie sociale stabilisée et ordonnée dans des structures. Dire que le droit est fondé sur une première convention signifie précisément (a) qu'il dépend des convictions de ceux qui le respectent et non d'un droit naturel situé en dehors des esprits et des volontés de chacun, (b) qu'il dépend de l'accord de ceux qui sont soumis à cette convention. Sinon, il ne s'agit pas d'un droit mais de la domination de celui qui l'impose. Autrement dit, le droit se base sur la liberté civile (capacité à suivre la loi que l'on s'est prescrite).

III.1.a tradition jusnaturaliste.

Il nous semble, à ce point de la réflexion, que ce serait une grande erreur de négliger une chose : il est difficile de comprendre la théorie rousseauiste de la propriété si on la détache de la tradition des principaux penseurs du droit naturel que sont Grotius, Pufendorf et Cumberland. Plus encore qu'à Locke qu'il cite parfois en ce qui concerne la propriété mais qu'il s'efforce de réfuter absolument au sujet du caractère naturel de la propriété, ce sont aux théoriciens du droit naturel que Rousseau s'apparente surtout la réponse qu'il donne à la question du droit de propriété. Les quatre principaux théoriciens du droit naturel cités par le Genevois sont Grotius, Pufendorf, Cumberland et Burlamaqui. Si c'est pour les critiquer la plupart du temps, il emprunte en même temps à chacun une part de leur théorie tout en proposant une synthèse et un dépassement que je vais m'efforcer d'exposer pour, ensuite, traiter de la question du droit naturel de propriété et du droit naturel plus généralement chez Rousseau⁶¹⁴. Il est également curieux de remarquer, dès l'abord, que la position des jusnaturalistes sur le droit de propriété, à savoir qu'il est un droit conventionnel, sera abandonnée dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle au profit du principe lockien de la naturalité de la propriété privée du moins si l'on s'en tient au droit positif, notamment à la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

Aucun des auteurs que nous allons citer n'accrédite la thèse lockienne de la naturalité d'un droit de propriété fondé dans la personne et sur des prémisses exclusivement individuelles, car ils ont tous recours à l'histoire pour trouver le fondement du droit de propriété dans son origine⁶¹⁵.

⁶¹⁴ Sur une étude générale de la question qui ne porte pas sur la propriété, voir Derathé, *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1995.

⁶¹⁵ Ce recours décisif à l'histoire chez les jusnaturalistes a été bien repéré par Dufour : « Histoire et Droit naturel, loin d'être exclusifs l'un de l'autre chez les Fondateurs du Droit naturel moderne, apparaissent donc singulièrement complémentaires dans leur œuvre et dans leur pensée ; bien plus, on peut avancer que l'histoire est véritablement constitutive chez eux d'un mode de pensée jusnaturaliste ». Pour Pufendorf : « L'histoire n'y est pas alors seulement investie d'une fonction politique ou juridique fondatrice ; elle y apparaît comme la dimension fondamentale de

Leur posture est plus nuancée : ils montrent, les uns comme les autres, la manière dont le droit de propriété est le résultat d'un processus historique. Partant du principe qu'il existe une forme de communauté des biens, ils sont, ce faisant, fidèles à la tradition théologique. Cependant, ils s'attachent à montrer comment l'apparition de la propriété dans l'histoire humaine n'est pas, pour autant, une dénaturation de l'homme, mais l'expression d'un *dictamen* de la raison que les mutations historiques rendent prégnant. Ils mettent en évidence le caractère nécessaire et avantageux de la propriété dans le cadre social. Leur thèse est donc que le droit de propriété, à un moment de l'histoire humaine, est l'instrument le meilleur et le plus naturel pour garantir la justice. Il se voit donc imposé par la raison qui est l'organe de la loi naturelle. Il doit alors être institué.

La thèse des jusnaturalistes est moins déontologique que conséquentialiste quant au fondement de la propriété. La propriété apparaît aux êtres rationnels comme un instrument juridique avantageux. Mais, une fois établie, il devient possible de raisonner abstraitement sur son contenu. Naissent, par exemple, naturellement une série d'interdits visant à la protéger comme la prohibition du vol. Dès lors que le droit de propriété est institué, les jusnaturalistes adoptent une posture davantage déontologique concernant le contenu même du droit. S'ils contestent le caractère naturel de l'origine de la propriété (elle n'existait pas dans les premiers temps de l'humanité), ils tendent en revanche tous à moraliser le processus d'émergence de la propriété et à naturaliser son contenu.

C'est précisément ce que Rousseau va s'attacher à ne pas faire en montrant que l'apparition du droit de propriété repose entièrement sur un processus de dénaturation et que les premiers balbutiements de la justice, en garantissant la propriété, recouvrent et justifient l'institution d'une violence et d'un pouvoir de l'homme sur l'homme. Rousseau va s'efforcer de montrer que l'histoire de l'émergence de la propriété est une histoire largement contre nature et immorale ; non une conséquence historique de principes naturels mais une déviance à l'égard de ces principes.

- ***Grotius (1583-1645) : non-naturalité du droit de propriété et recours à l'histoire.***

Les jusnaturalistes Grotius, Pufendorf et Burlamaqui défendent le principe du droit naturel. Mais leur conception du droit naturel n'exclut ni la thèse contractualiste, ni l'historicité des formes du droit. Cela peut sembler paradoxal. Pourtant toute leur thèse s'appuie sur l'histoire pour naturaliser les processus d'émergence des formes juridiques. L'histoire n'est donc pas l'élément dans lequel se développe, toujours un peu plus, les formes et métamorphoses de la culture, mais bien celui au sein duquel s'affirme et se déploie la nature humaine. La raison est l'organe naturel de production du droit. Cette raison est capable de mettre en lumière les lois les plus utiles aux hommes à mesure que le contexte social change. La loi, comme précepte rationnel, est donc aussi une réponse naturelle aux mutations du contexte humain. Cette importance de l'histoire dans

l'État » (Alfred Dufour, *Droit de l'homme, droit naturel et histoire*, Paris, PUF, 1991, p.148)

l'explication de l'origine et du fondement de la propriété a une importance non-négligeable pour comprendre la posture théorique de Rousseau.

Le juriste Grotius, au chapitre 2 du *Droit de la guerre et de la paix*, étudie la question des choses qui appartiennent en commun aux hommes. A cette occasion, il évoque la propriété. Il ne considère pas qu'elle soit naturelle et première par rapport à la communauté des biens. Au contraire, fidèle en ceci aux théologiens médiévaux que nous avons évoqués au chapitre précédent, il considère que la communauté des biens est première et, en ce sens, plus conforme à la volonté divine que la propriété. Un des objectifs de Grotius est de montrer comment il peut être devenu juste que la propriété existe plutôt que la communauté des biens. Pour Grotius, fidèle en ceci à Saint Thomas, la loi est chargée de reconnaître et de garantir *id quod justum*, c'est-à-dire ce qui est – en soi et naturellement – juste⁶¹⁶.

Grotius, Pufendorf et Burlamaqui convergent au sujet de la propriété avec les théologiens scolastiques pour affirmer que la communauté des biens est première et que la propriété est un droit conventionnel. Aussi, s'il y a des raisons et justifications naturelles à son émergence, en revanche, il ne saurait exister un droit de propriété lockien fondé dans la personne. De ce fait, Grotius comme Pufendorf doivent avoir recours à l'histoire humaine pour fonder la propriété dans son origine. La particularité des jusnaturalistes est de naturaliser et de moraliser le processus historique qui donne lieu à l'institutionnalisation de la propriété.

Grotius comme Pufendorf partent l'un et l'autre de la communauté négative des biens, ce qui apparaît comme un passage obligé que l'on retrouve également chez Locke et chez Hobbes : « Aussitôt après la création du monde, Dieu conféra au genre humain un droit général sur les choses de cette nature inférieure⁶¹⁷. »

Ce droit général est donc pensé comme un pouvoir d'user des choses librement en fonction des besoins mais non de se les approprier positivement grâce à des titres. La communauté originaire ne correspond pas à une propriété collective des hommes (communauté positive) elle n'est pas non plus un pouvoir individuel de s'approprier les biens qui n'appartiennent à personne (communauté négative) mais seulement un pouvoir d'utiliser les choses librement :

⁶¹⁶ C'est d'ailleurs le point d'une différence profonde entre Grotius et Pufendorf. Grotius considère, en effet, que le juste (*id quod justum*) précède la loi qui est chargée de le garantir comme après coup. Pufendorf, au contraire, est plus suarézien et hobbesien. Pour lui, la loi est le commandement du supérieur, elle fonde le juste et toute forme de droit. Ainsi, Grotius défend au chapitre I du livre I de son *Traité de la guerre et de la paix* que le mot loi, « pris dans son sens le plus étendu, et qui veut dire une règle des actions morales obligeant à ce qui est honnête » (Grotius, *Traité de la guerre et de la paix*, Paris, PUF, 2005, p.37). Pufendorf critique cette définition parce qu'il considère qu'il n'y a rien de juste avant la loi naturelle ou humaine mais que c'est la loi qui forme le juste et l'injuste : « Selon cette définition [sc. Celle de Grotius] il y aurait quelque chose de juste et de droit avant la loi ou la règle ; et ainsi la loi naturelle ne formerait pas la droiture des actions, mais la supposerait déjà existante, hypothèse que nous avons réfutée ci-dessus. » (Pufendorf, *Droit de la nature et des gens*, trad. J. Barbeyrac, Amsterdam, chez Henri Schelte, 1706, I, VI, IV, p.80)

⁶¹⁷ Grotius, *op. cit.*, p.179.

« De là arrivait que chaque homme pouvait s'emparer pour ses besoins de ce qu'il voulait, et consommer ce qui pouvait être consommé. L'usage de ce droit universel tenait alors lieu de propriété. Car ce don chacun s'était ainsi emparé, un autre ne pouvait le lui enlever sans injustice⁶¹⁸. »

On conçoit, comme l'avait déjà suggéré Occam, que ce pouvoir n'existe que du moment que les hommes ne sont pas en position de se nuire ou du moment que le droit de propriété ne représente aucune utilité. Tant que la propriété n'est ni utile, ni nécessaire, elle n'est donc pas conseillée par la nature des choses :

« Cet état [celui de la communauté des biens] aurait pu demeurer, si les hommes étaient demeurés dans une grande simplicité de mœurs, ou s'ils avaient vécu entre eux dans la pratique d'une mutuelle et parfaite charité.

On peut voir un exemple de l'une de ces deux conditions, la communauté des biens provenant d'une simplicité de mœurs extrême⁶¹⁹. »

Cela signifie donc qu'un changement des mœurs et des sociétés seul peut expliquer que la propriété qui n'était pas juste, le devienne et soit utile à la protection de tous les hommes de telle sorte qu'on puisse la considérée comme prescrite par la raison en faveur du bien de l'humanité.

C'est là qu'un point de divergence apparaît entre Grotius et Pufendorf et qui fait de Pufendorf un auteur plus moderne que Grotius. Grotius conserve, en effet, la justification des théologiens : la propriété apparaît à cause de d'une tendance des hommes à entrer en rivalité, à savoir l'ambition. Grotius, contrairement à Occam, ne considère pas cette ambition comme un vice mais comme une vertu par laquelle l'individu est poussé à se perfectionner. Il intègre donc ce qui apparaît comme un vice comme partie intégrante du système de la vertu (Grotius parle de « vice noble ») et du droit. Seulement, l'ambition force les hommes, maintenant rivaux, à instaurer des lois pour se protéger les uns des autres et donc, en particulier, celle qui crée le droit de propriété pour garantir ses intérêts matériels et pouvoir en accumuler autant que possible. L'intégration d'un vice comme élément de la structure normale des rapports humains et, *in fine*, de la pensée de la vertu et du droit est un point de basculement important et typique de la modernité⁶²⁰ comme nous l'avons déjà souligné :

« Mais ce qui brisa [...] la concorde, ce fut un vice plus noble, l'ambition dont le symbole fut la tour de Babylone. Aussitôt, les uns et les autres se partagèrent entre eux diverses contrées, et les possédèrent pour eux-mêmes. Il y eut cependant encore, entre ces hommes demeurés voisins, une communauté sinon de troupeaux mais de pâturage [...] Cela dura jusqu'à ce que le nombre des hommes comme celui des troupeaux s'étant augmenté, les terres commencèrent

⁶¹⁸ *Ibid.*, p.179, L.II, chap.II, II, 1.

⁶¹⁹ *Ibid.*, p.179. L.II, II, 1.

⁶²⁰ Cf. Développements antérieurs, notamment le chapitre II, p.150-178, voir Hirschmann, *op. cit.*

à être partagées non plus par nations, comme auparavant, mais par familles⁶²¹. »

On trouve également cette intégration chez les moralistes qui voient dans les comportements, y compris ceux qui sont, en apparence, les plus vertueux des expressions de l'amour-propre ou bien, dans la proto-économie la thèse selon laquelle les vices privés font les vertus publiques⁶²². Grotius intègre l'ambition et la rareté concurrentielle des biens à l'ordre normal des sociétés pour établir l'origine de la propriété. L'intégration des passions et des intérêts à un nouvel art de gouverner les hommes a été bien étudiée par Hirschman⁶²³, Grotius participe certainement de ce mouvement.

C'est une thèse que Rousseau, au contraire, révoque. Il retiendra de la thèse de Grotius, la corrélation de l'ambition, de la rivalité, avec l'émergence de la propriété ; mais il se refusera à penser que l'ambition soit une vertu. Il verra, au contraire, dans la première loi qui protège la propriété non l'émergence d'une justice pure et simple, mais l'émergence d'une justice qui, en même temps, attise son contraire, l'injustice. Tout l'effort de Grotius est de déguiser le vice qui pourrait éventuellement se cacher sous l'instauration d'un droit dans les oripeaux de la vertu.

Grotius ajoute aussi la justification qui deviendra classique : le fondement du droit de propriété est dans la complexification économique de la société.

⁶²¹ Grotius, *op. cit.*, p.181.

⁶²² L'amour-propre devient, peu à peu, la forme normale des relations sociales : en dehors des *Maximes* de La Rochefoucault (La première maxime des *Maximes*, qui a été supprimée dans les éditions suivantes constitue une évocation particulièrement puissante et éloquente de la manière dont l'amour-propre façonne les comportements humains y compris ceux qui, en apparence, sont les plus vertueux), on peut aussi se rapporter au juriste Domat qui écrit en 1689 dans son *Traité des lois* : « On voit donc, dans l'amour-propre, que ce principe de tous les maux est dans l'état présent de la société une cause d'où elle tire une infinité de bons effets qui, de leur nature, étant de vrais biens, devraient avoir un meilleur principe; et qu'ainsi on peut regarder ce venin de la société comme un remède dont Dieu s'est servi pour la soutenir; puisqu'encore qu'il ne produise en ceux qu'il anime que des fruits corrompus, il donne à la société tous ces avantages. » (Jean Domat, *Traité des lois* (1689), Paris, Firmin Didot, 1828, p.26. Ce texte apparaît après une condamnation de l'amour-propre (condamnation de rigueur) : C'est donc le dérèglement de l'amour qui a déréglé la société, et, au lieu de cet amour mutuel dont le caractère était d'unir les hommes dans la recherche de leur bien commun, on voit régner un autre amour tout opposé dont le caractère lui a justement donné le nom d'amour-propre, parce que celui en qui cet amour domine ne recherche que des biens qu'il se rend propre, et qu'il n'aime dans les autres que ce qu'il peut en rapporter à soi.). *La Fable des abeilles* de Mandeville et, plus tard, *La Richesse des nations* d'Adam Smith témoignent également de la convergence inattendue entre une disposition subjective au vice et les exigences de la vertu (Le sous-titre de la *Fable des abeilles* de Mandeville, « les fripons devenus honnêtes gens » fait directement écho à la maxime qui veut que les vices privés puissent constituer des vertus publiques. S.N., *La fable des abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens*, sixième édition, à Paris, chez Jean Nourse, 1751. Chez Adam Smith, c'est le rôle de la main invisible de coordonner les intérêts de ceux qui travaillent pour eux-mêmes travaillent aussi sans le savoir pour les autres. Le fait de travailler pour soi-même n'est pas condamné mais apparaît, au contraire, comme la vraie source du bien public. Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), Paris, Flammarion, 1991, tome II, p. 42-43, Livre IV, ch. 2 : « Tout en ne cherchant que son intérêt personnel, il travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler. Je n'ai jamais vu que ceux qui aspiraient, dans leurs entreprises de commerce, à travailler pour le bien général, aient fait beaucoup de bonnes choses. Il est vrai que cette belle passion n'est pas très commune parmi les marchands, et qu'il ne faudrait pas de longs discours pour les en guérir. ». L'homme, en faisant son propre bien, participerait, à son insu, au bien de toute la société)

⁶²³ Hirschman, *op. cit.* p.69 : Au sujet du « doux commerce », il écrit : « On ne saurait mieux exprimer la grande espérance de l'époque, à savoir que les intérêts – le commerce et ses instruments, telle la lettre de change – parviendront à juguler les passions et à prévenir les actions « méchantes » que celles-ci inspirent aux grands ».

« Mais les hommes ne persévérèrent point dans cette vie simple et innocente, ils appliquèrent leur esprit à des arts variés [...] Les arts très anciens de l'agriculture et de l'éducation des troupeaux furent bientôt cultivés par les premiers frères non sans quelque sorte de partage. La diversité des goûts produisit la rivalité, même les meurtres⁶²⁴. »

Grotius va même esquisser ce que l'on prend trop souvent comme une originalité rousseauiste la connexion de l'émergence du droit de propriété avec la division du travail :

« Nous voyons par là quelle fut la cause pour laquelle on s'écarta de cette communauté des premiers âges, d'abord quant aux choses mobilières, ensuite quant aux immeubles. C'est que les hommes ne se contentèrent plus de se nourrir de fruits sauvages, d'habiter des antres, de vivre nus, ou le corps couvert d'écorces d'arbre ou de peaux de bêtes farouches ; ils firent choix d'un genre de vie plus commode, et il fallut recourir à l'industrie, que les uns employèrent pour une chose, les autres pour une autre⁶²⁵. »

Il y a donc une justification historique – au sens, encore une fois, théorique et abstrait d'un moment passé venant expliquer et fonder le présent, plus qu'au sens de faits ayant réellement eu lieu – du devenir-juste du droit de propriété. Son caractère juste n'est pas intrinsèque mais existe de manière conséquentialiste en raison de la situation historique dans laquelle il prend place et qui le justifie totalement.

La conclusion de Grotius est intéressante car elle permet de maintenir la structure de son enquête sur le droit naturel : il y a des raisons naturelles au changement de la disposition des hommes quant à l'appropriation des biens, la mutation des dispositions des hommes s'accompagne entre eux de conventions tacites ou expresses. Les conventions et lois humaines ne sont donc pas le fondement de la propriété mais elles enregistrent la mutation des attentes normatives des hommes, autrement dit de leurs représentations concernant le juste et l'injuste. Quelque historique que soit la démarche de Grotius, elle lui permet néanmoins de maintenir l'idée que la loi humaine « oblige à ce qui est honnête » ou plutôt devrions-nous dire ce qui est devenu honnête au fur et à mesure des mutations historiques des attentes normatives des hommes :

« Nous apprenons, en même temps, comment les choses sont devenues des propriétés. Cela n'a pas lieu par un simple acte de volonté ; car les autres ne pouvaient savoir afin de s'en abstenir, ce que chacun voulait rendre sien, et plusieurs personnes pouvaient vouloir s'approprier le même objet ; mais ce fut le résultat d'une convention soit expresse : au moyen d'un partage, par exemple ; soit tacite au moyen, par exemple, d'une occupation. Il faut présumer, en effet, que du moment où la communauté des biens déplut, sans en venir à un partage, tous tombèrent d'accord que ce que chacun occuperait, il le posséderait en propre⁶²⁶. »

⁶²⁴ *Ibid.*, p.180.

⁶²⁵ *Ibid.*, p.181.

⁶²⁶ *Ibid.*, p.182.

Il n'empêche, la justice humaine ajoute quelque chose à l'ordre du juste naturel même si elle ne peut exister que parce que les hommes se sentent dans l'obligation de la respecter : « cette obligation oblige tous les hommes comme en vertu d'un contrat universel, et produit un certain droit au profit du propriétaire de la chose⁶²⁷ ». Mais, s'il y a bien une sorte de contrat général entre les hommes qui les oblige à ne pas attenter aux biens d'autrui, ce contrat est plus l'effet d'une mutation des représentations normatives des hommes qu'une véritable convention explicite entre eux. Il est donc l'expression même de ce qui est devenu juste et honnête pour l'humanité. Ce contrat tacite sert seulement à Grotius pour donner une cause juridique à l'obligation générale dans laquelle sont tous les individus s'imposent de ne pas attenter aux biens d'autrui. Grotius se refuse à faire résulter l'ordre juridique portant sur les biens d'un véritable contrat, et donc d'une véritable convention. C'est pourquoi il minimise son rôle et maximise, au contraire, celui du processus historique et des raisons naturelles de son émergence. Il insiste donc sur la naturalité de la forme et des caractéristiques juridiques de la propriété comme nous le verrons également par la suite pour Pufendorf :

« Il n'importe pas à la nature de la propriété qu'elle vienne du droit des gens ou du droit civil ; la propriété porte toujours, en effet, avec elle, les choses qui lui sont naturelles, parmi lesquelles se trouve l'obligation pour tout possesseur quelconque de restituer la chose possédée à son propriétaire⁶²⁸. »

L'obligation n'est plus ici l'effet d'une convention, mais de la nature même du droit de propriété qui oblige tout être rationnel au respect. Si Grotius historicise le fondement du droit de propriété, cela ne l'empêche pas de naturaliser son contenu. Il secondarise donc le rôle de la convention et montre, *in fine*, que le processus d'émergence de la propriété qu'il a décrit lui permet, en réalité, de naturaliser la propriété. Le recours au processus historique permet donc pour les jusnaturalistes de rendre compatible la naturalité du droit de propriété et la préexistence de la communauté des biens. Ils n'usent pas, comme le fera Rousseau, de l'histoire pour insister sur le caractère artificiel et potentiellement nuisible de ce droit.

- ***Pufendorf (1632-1694) : le droit de propriété, conseillé par Dieu pour l'avantage du genre humain.***

Chez Pufendorf aussi la propriété n'est pas une réalité anhistorique : c'est la loi qui l'institue. En ce sens, le jusnaturalisme de ces juristes n'a que peu à voir avec le droit naturel lockien concernant la propriété. Pourtant, le caractère rationnel du droit de propriété naturalise son

⁶²⁷ *Ibid.*, X, I, 3, p.310.

⁶²⁸ *Ibid.*, X, I, 5, p.311.

émergence : c'est l'homme, animal rationnel, qui en fait un précepte en raison de l'utilité qu'il finit par revêtir dans l'histoire.

La démarche de Pufendorf est donc tout à fait analogue à celle de Grotius mais plus polarisée sur la loi qui revêt dès lors un caractère fondateur quant au droit de propriété. C'est donc le précepte d'un supérieur, en l'occurrence Dieu ou le souverain politique, qui est la seule source des normes. C'est la raison pour laquelle le droit de s'approprier ou non les choses doit provenir d'une permission du supérieur. Ce faisant, Pufendorf rappelle que le droit qui est ordinairement concédé par la loi divine est un droit d'usage. Ce droit d'usage ne doit pas être confondu avec le droit de s'approprier privativement les choses, c'est pourquoi, il n'est pas cause de la propriété. On retrouve donc le motif originaire de la communauté négative des biens. Contrairement à ce qu'affirme Locke, le droit d'usage n'est pas la même chose que le droit de propriété :

« La permission par laquelle Dieu a accordé aux hommes l'usage des biens de la terre, n'est pas la cause immédiate de la propriété, en tant que ce droit a quelque effet par rapport à autrui; et preuve de cela, c'est que les bêtes se servent aussi de ces choses et les consomment avec la permission de Dieu sans qu'il y ait entre elles aucune propriété⁶²⁹. »

Il présente clairement ce droit d'usage comme une licence sans limite à la disposition des individus pour utiliser les biens du monde à leur bénéfice, non pour se les approprier. Notons que ce droit d'usage est articulé à la commodité, à l'utilité ou à l'avantage des hommes :

« Il est certain que Dieu a permis aux hommes de faire servir à leurs besoins et à leur commodité, non seulement la terre et tout ce qu'elle produit, mais encore les autres animaux; c'est-à-dire qu'il a donné au genre humain un droit général et indéterminé sur ces créatures. Mais la manière, l'étendue, et le degré d'usage qu'on peut faire, ont été remis à la volonté et à la disposition des hommes; de sorte qu'il leur était libre de donner ou de ne pas donner des bornes à ce pouvoir; de le laisser à chacun ou absolument sur tout, ou seulement sur certaines choses, ou bien d'assigner à chacun sa portion, dont il dût se contenter, sans prétendre rien au reste⁶³⁰. »

Ainsi, Pufendorf insiste sur le fait que cette communauté originaire ne saurait être confondue avec une autorisation faite aux hommes de s'approprier privativement les choses s'ils le veulent. Pufendorf reprend la démarche suarézienne contre Occam en affirmant qu'une licence n'équivaut pas à une autorisation et que ça n'est pas parce que Dieu n'a pas interdit à l'homme de s'approprier privativement les choses qu'il l'a autorisé. De la même manière ce sera la subordination à la loi (à la volonté du supérieur) qui instituera la propriété qui servira de solution. Cette affirmation a un sens qu'il faut prendre au sérieux, car elle n'est pas seulement verbale. Elle renforce en effet le

⁶²⁹ Pufendorf, *op. cit.*, IV, 4, §4, p.447-448.

⁶³⁰ *Ibid.*, p.448.

caractère éminemment conventionnel du droit de propriété et donne à l'homme toute la responsabilité de son émergence. C'est sur l'homme, cherchant à maximiser son avantage, que repose complètement la charge d'avoir fait naître le droit de propriété. Le droit de propriété ne saurait donc absolument pas être considéré comme un droit naturel. Mais il doit être au contraire considéré comme l'effet d'une loi humaine dont il s'agit de trouver l'origine :

« Dieu n'a point prescrit une certaine manière de posséder les biens du monde, à laquelle tous les hommes soient tenus de se conformer : ce sont les hommes eux-mêmes qui ont réglé cela, selon le commandement exprès de Dieu que les choses sont ou propres, ou communes (j'entends d'une communauté positive). D'où il s'ensuit, que ceux-là se trompent, qui soutiennent : que le partage des biens est de droit naturel, c'est-à-dire qu'il ne tire pas son origine de la nature en sorte qu'il n'acquiert force de loi que par la volonté et le consentement des peuples, mais que la nature même forme et constitue entièrement ce droit. Que le partage des biens est un précepte du décalogue, et par conséquent une maxime du droit naturel : car celui qui a dit, vous ne déroberez point, a dit en même temps; qu'il y ait une propriété et une distinction des biens : que chacun garde le sien sans dérober celui d'autrui. Ces propositions, entendues à la rigueur, sont manifestement fausses : car il n'y a point de maxime du droit naturel qui ordonne de faire un partage général de tous les biens, pour assigner en propre à chacun sa part⁶³¹. »

On trouve dès lors, pour fonder le droit de propriété, le même recours à l'histoire que chez Grotius. Mais, chez Pufendorf, l'accent est moins mis sur la « noble ambition » qui rend les hommes rivaux et les force à instaurer le droit de propriété pour se protéger que sur l'avantage rationnel que représente, à un moment donné de l'histoire, l'existence de la propriété par rapport à son absence. Pufendorf cherche donc à montrer que le droit de propriété, in fine, a en elle-même sa propre justification : elle n'est plus un instrument nécessaire à la protection des hommes mais elle représente, désormais, en elle-même un avantage. Ainsi, on conçoit qu'arrive un moment où cette licence sans limite du droit d'utiliser les choses se mue en une liberté désavantageuse à tous. Dès que le genre humain s'est accru et a commencé à s'appliquer à l'agriculture, cette licence sans limite devient désavantageuse. Dès ce moment là, la propriété devient un moyen beaucoup plus avantageux de régler les comportements humains et, au contraire, son absence est très nuisible.

Pour autant, un conventionnalisme extrême pourrait conduire Pufendorf à ôter tout caractère naturel à sa démonstration. Aussi, même s'il considère qu'il n'y a pas d'autorisation expresse de la loi divine, la loi divine *conseille* néanmoins d'établir sur les choses des lois qui sont au plus grand avantage des hommes. Pufendorf reprend habilement la distinction entre la loi (le précepte) et le conseil. Le conseil n'est pas obligatoire mais il est à valeur prudentielle et relève de l'incitation. Il permet donc d'associer une sorte de bienveillance divine à la propriété sans pour autant la faire découler d'une véritable prescription de Dieu. Le droit de propriété est donc fondé non sur une

⁶³¹ *Ibid.*, p.448.

autorisation légale mais sur un conseil de Dieu qui donne comme règle naturelle de l'élaboration du droit, le plus grand avantage. C'est donc, *in fine*, l'homme qui a la responsabilité de l'institution de ce droit.

Arrive un moment de l'histoire humaine où c'est le droit de propriété qui assure à l'homme le plus grand avantage. Autrement dit, :

« Tout ce que fait la loi naturelle c'est de nous conseiller d'établir la propriété, lorsque l'avantage de la société le demande; laissant d'ailleurs à la prudence des hommes à examiner s'ils doivent rendre propres toutes les choses, ou seulement quelques unes, et s'ils doivent posséder ou séparément, ou par indivis, celles qu'ils s'approprient, abandonnant les autres au premier occupant, en sorte que personne ne puisse s'attribuer le droit d'en jouir lui seul. Sur ce pied-là, le droit naturel autorise toutes les conventions faites là-dessus entre les hommes, à moins qu'elles ne renferment quelque chose de contradictoire, ou d'incompatible avec le repos de la société. D'où je conclus que la propriété des biens tire immédiatement son origine des conventions humaines ou expresses, ou tacites. Car quoi que, la permission divine une fois posée, chacun fût dès-là en droit de s'emparer des biens de la terre; cependant afin que, par cela seul qu'un homme se mettait en possession d'une chose, tous les autres fussent censés exclus du droit qu'ils y avaient auparavant aussi bien que lui, il fallait certainement quelque convention. Et cet établissement de la propriété, pour être conforme aux maximes de la droite raison, ne laisse pas d'être originairement fondé sur les conventions humaines⁶³². »

Si le précepte divin n'est qu'un conseil et non une loi cela renvoie à son caractère non impératif. Mais, en même temps, ce conseil divin qui ne saurait être assimilable à l'instauration du droit de propriété représente néanmoins, dans son contenu, une naturalisation du processus qui fait naître la propriété. Ainsi, Dieu conseille-t-il à l'homme par l'intermédiaire de la raison d'établir la propriété dès qu'il est avantageux de le faire. Autrement dit l'instauration de la propriété a une légitimation naturelle du fait de son utilité même. Comme chez Grotius, la propriété n'est pas un droit naturel même si le processus historique qui finit par le rendre plus avantageux, tend à naturaliser son émergence.

C'est, *in fine*, une convention ou une loi humaine qui fonde le droit de propriété car il ne saurait y avoir de droit là où il n'existe aucun devoir imposé par la loi. Ainsi, la loi qui instaure le droit de propriété a toute sa valeur en ce qu'elle impose aux non-propriétaires de respecter le bien du propriétaire :

« Pour assurer à chacun un droit de propriété qui exclût toute prétention d'autrui, il fallait nécessairement une convention ou expresse ou tacite, par laquelle les autres renonçassent désormais à tout le droit qu'ils pouvaient avoir sur son bien, sous prétexte que la Terre, qui est la demeure commune des hommes, fournissait la matière ou la nourriture des choses dont il était composé⁶³³. »

⁶³² *Ibid.*, p.448-449.

⁶³³ *Ibid.*, IV, 4, 6, p.452.

On trouve donc chez Pufendorf comme chez Grotius, une naturalisation du processus d'émergence de la propriété. Aussi, comme Grotius, Pufendorf, tout en considérant que la propriété est d'existence conventionnelle, tend néanmoins à en naturaliser le contenu par référence à la raison naturelle qui en conseille l'institution. Par ailleurs, une fois instauré, le droit de propriété a un contenu non arbitraire. Ainsi, le principe de la propriété implique-t-il en lui-même celui de l'obligation faite à tous de le respecter, de l'interdiction du vol, du devoir de rembourser ses dettes, de réparer les torts faits aux biens d'autrui.... C'est la raison pour laquelle Pufendorf comme Grotius ne se dispensent pas de proposer une définition du droit de propriété fondé sur la droite raison et donc, d'une certaine manière, sur la nature des choses. Cette définition du droit de propriété est celle de la propriété individuelle et exclusive qui mime, en quelque sorte le principe de contradiction : une même chose ne peut pas être à plusieurs personnes en même temps et sous le même rapport et réciproquement une même chose ne peut appartenir qu'à une personne dans le même temps et sous le même rapport.

« Pour le domaine ou la propriété (car nous n'attachons à ces deux termes qu'une seule et même idée), c'est un droit en vertu duquel le fond et la substance d'une chose appartient à quelqu'un de telle sorte, qu'elle n'appartient à aucun autre, du moins entièrement et de la même manière⁶³⁴. »

Cette définition logique et quasi-mathématique du droit de propriété comme structure juridique nouvelle du rapport de l'homme aux choses et de l'organisation *more geometrico* de l'usage du monde inspirera, entre autres, Pothier dans son *Traité du domaine de propriété* :

« Le droit de propriété étant [...] le droit par lequel une chose nous appartient privativement de tous autres, il est de l'essence de ce droit que deux personnes ne puissent avoir, chacune pour le total, le domaine de propriété d'une même chose [...] C'est pourquoi, lorsque j'ai le droit de propriété d'une chose, un autre ne peut, *per rerum naturam*, devenir propriétaire de cette chose, que je ne cesse entièrement de l'être ; et il ne peut en avoir la propriété pour aucune part, qu'en cessant par moi d'avoir la propriété que j'avais pour la part qu'il en aurait. La raison est que, propre et commun sont des contradictoires. Si on suppose qu'un autre que moi soit propriétaire d'une chose dont je suis propriétaire, dès lors cette chose est commune entre nous, et si elle est commune, on ne peut plus dire qu'elle me soit propre pour le total, et que j'en ai la propriété pour le total ; car propre et commun sont deux choses contradictoires⁶³⁵. »

La rationalisation extrême que propose Pothier du droit de propriété réduit presque l'essence de ce droit sinon à un jeu de mots, au moins à un pur effet de tautologie. Par ailleurs, cette

⁶³⁴ *Ibid.*, IV, 4, 1, p.444..

⁶³⁵ Pothier, *op. cit.*, I, §12.

mathématisation du contenu des concepts normatifs s'accompagne d'une géométrisation des structures de l'usage du monde et de l'échange des biens. Ce processus théorique fondé sur la droite raison ou encore sur la lumière naturelle a donc un effet de naturalisation dans lequel les Physiocrates vont s'engouffrer. Les Physiocrates, nous l'avons vu, estiment que l'ordre naturel et essentiel des sociétés est fondé sur l'évidence rationnelle. Les lois de la nature découlant de la propriété de soi revêtent un caractère rationnellement immédiat. Si les jusnaturalistes ne naturalisent pas le fondement du droit en raison de la genèse qu'ils mettent en scène, en revanche, ils naturalisent clairement son contenu par référence à la raison naturelle. C'est en effet par la raison naturelle que le contenu de la propriété est prescrit pour l'avantage de tous. Et c'est comme ordre essentiel et naturel des sociétés que s'offre leur théorie des échanges et de la société ayant le droit de propriété pour base. Avec une définition aussi radicale et simple de la propriété des biens on obtient donc une unité fondamentale de l'algèbre économique et de la mathématisation des échanges et, plus généralement, des rapports sociaux.

- ***Burlamaqui (1694-1748) : le droit de propriété fondé dans l'utilité***

Burlamaqui reprend la structure historique de Grotius et Pufendorf mais pour polariser toute l'explication de l'origine de la propriété sur l'avantage économique. C'est l'utilité qui fonde le droit. C'est par son utilité que l'origine du droit de propriété doit être pensée. Ainsi, il y a une radicalisation du propos de Burlamaqui dans ce sens, de telle sorte que certaines de ses formules préfigurent nettement les Physiocrates. Pour lui, l'histoire de l'émergence de la propriété est donc contemporaine de la transformation des structures économiques, le droit ne venant que les seconder.

Ainsi, Burlamaqui reprend la narration de Grotius et Pufendorf. Dans un premier temps, on a une communauté des biens. Mais, il semble sous-entendre que cette communauté n'est que celle des fonds et il enregistre le fait que pour utiliser les fruits, les hommes sont bien obligés de se les approprier. Cette fois, Burlamaqui insiste moins sur l'idée de l'usage commun que sur la liberté d'utiliser les fruits pour son besoin. D'emblée donc, il associe l'histoire de l'usage des biens non à une loi divine, ni à quelque chose qui serait juste en soi mais à la satisfaction des besoins et à la pure et simple utilité concrète sans référence à quelque précepte divin que ce soit. L'argument de l'utilité sert de justification naturaliste à l'émergence de la propriété dans l'histoire :

« Il est vraisemblable que dans les premiers temps, n'y ayant encore que peu d'hommes sur la terre, les hommes ne s'emparaient que des fruits, et seulement autant qu'il le falloir pour le besoin présent; en sorte que les fonds ou les terres mêmes demeuraient toujours en commun⁶³⁶. »

⁶³⁶ Burlamaqui, *Eléments du droit naturel*, Paris, Chez Janet et Cotelle, Libraires, 1820, p.136.

Puis on partage les biens et on instaure la propriété. Le point de basculement est, pour Burlamaqui, l'accroissement du nombre des hommes qui entraîne la rareté des terrains et la tendance des uns à empiéter sur le terrain des autres. Il convient alors de délimiter les terrains par des haies. C'est alors qu'est instituée la propriété des fonds parce qu'elle est plus commode dans un contexte de rareté et de promiscuité que leur communauté :

« Mais le genre humain s'étant considérablement augmenté, il fut nécessaire, afin que chaque père de famille pourvût plus sûrement à ses besoins, qu'on s'emparât en propre du fonds même du terrain; en sorte qu'autant d'arpents de terre qu'un homme cultivait, ou qu'il environnait de haies, de murailles ou de fossés, lui appartenait en propre. C'est ainsi que la distinction des biens s'introduisit successivement et peu à peu, proportionnellement aux besoins et aux commodités de la vie⁶³⁷. »

Burlamaqui ne fait pas référence aux lois divines et le seul facteur de mutation est la recherche du plus grand avantage en fonction des mutations du contexte de la vie humaine⁶³⁸. Le droit de propriété n'a donc pas de valeur intrinsèque, sa seule valeur est instrumentale. Le paradigme jusnaturaliste est donc très loin du paradigme déontologique lockien. L'histoire permet à Burlamaqui de naturaliser la propriété en montrant l'avantage historique qu'a pu représenter sa création. C'est la raison pour laquelle Burlamaqui construit une histoire parallèle des modes de production et des formes de la propriété. Il associe donc, comme le fera Rousseau, l'émergence de la propriété avec l'apparition de l'agriculture. C'est à cause de l'agriculture que l'appropriation privative des terrains devient réellement utile :

« La terre appartient aux hommes en général : destinée par le créateur à être leur habitation commune et leur mère nourrice, tous tiennent de la nature le droit d'y habiter et d'en tirer les choses nécessaires à leur subsistance et convenables à leurs besoins. Mais le genre humain s'étant extrêmement multiplié, la terre n'était plus capable de fournir elle-même, et sans culture, à l'entretien de ses habitants ; et elle n'eut pu recevoir une culture convenable de peuples vagabonds, auxquels elle eut appartenu en commun. Il devint donc nécessaire que ces peuples se fixassent quelque part, et qu'ils s'appropriassent des portions de terrain, afin que n'étant point troublés dans leur travail, ni frustrés de leurs peines, ils s'appliquassent à rendre leurs terres fertiles, pour en tirer leur subsistance. C'est ce qui a donné lieu [...] au droit de propriété et de domaine. Depuis leur introduction, le droit commun à tous les hommes a été restreint en particulier à ce que chacun possède légitimement⁶³⁹. »

Burlamaqui voit dans l'agriculture l'origine de la sédentarisation et de la captation privative des terrains visant à protéger le fruit du travail des agriculteurs. Quel avantage, en effet, aurait-on à

⁶³⁷ *Ibid.*, p.136.

⁶³⁸ Il réalise donc complètement le projet grotien de se passer de Dieu, ce que Grotius ne fait pas lui-même autour du thème de la propriété en particulier.

⁶³⁹ Burlamaqui, *Principes du droit de la nature et des gens*, à Paris, chez B. Warée, 1821, Troisième partie, chap. 5, §1, p.1.

cultiver un terrain si n'importe qui d'autre peut s'en emparer ? Il a donc fallu qu'on invente la propriété pour que les individus trouvent un avantage à cultiver les terrains du fait qu'ils peuvent profiter à l'exclusion des autres du fonds qu'ils ont mis en valeur et des fruits qu'ils y font pousser par leur travail. Une fois les hommes fixés sur des terrains contigus naissent aussi les premières sociétés. On retrouvera exactement ce schéma chez Rousseau : sédentarisation, agriculture, stabilisation des rapports humains dans les premières sociétés.

« L'on peut donc dire que la multiplication des hommes les a déterminés nécessairement à la culture des terres ; de la nécessité de la culture est résulté la nécessité du partage des terres, celle de la propriété foncière et enfin la division de la société universelle en plusieurs sociétés particulière, qui forment les corps politiques⁶⁴⁰. »

L'explication plus détaillée du dispositif juridico-économique que propose Burlamaqui le fait apparaître, de toute évidence, comme une des sources de la pensée physiocratique. En effet, il considère qu'un homme qui a travaillé et mis en valeur un terrain y a, en quelque sorte, mis des avances. Personne ne peut consentir à de telles dépenses en pure perte, il est donc avantageux, pour que les hommes mettent en valeur les terrains et s'attachent à y produire des fruits, qu'on leur garantisse qu'ils ne feront pas des dépenses en pure perte. Ce que l'on protège donc dans la propriété foncière ce sont les dépenses que le propriétaire y fait. Si l'on veut stimuler l'industrie humaine, il faut donc protéger la propriété. En plus de représenter un instrument de délimitation des fonds et d'organisation de l'espace humain, le droit de propriété apparaît nettement, pour Burlamaqui, comme un instrument économique pour favoriser l'industrie humaine et son perfectionnement. Burlamaqui associe le développement de l'économie, qui régit le rapport des particuliers entre eux à travers l'instauration du droit de propriété, et la protection de l'intérêt des sociétés contre les autres sociétés, c'est-à-dire la fondation des États.

Politiquement, la propriété est instaurée avec et par l'État. La sédentarisation des hommes, c'est aussi la fixation des groupements humains pour protéger, à l'intérieur, les intérêts des particuliers dans leurs relations économiques mutuelles, et pour se protéger, à l'extérieur, de la menace que pourraient représenter les autres groupes humains :

« En effet, avant qu'une terre puisse être cultivée, il faut qu'elle soit défrichée, qu'elle soit préparée par une multitude de travaux et de dépenses diverses qui marchent à la suite des défrichements [...] Par conséquent que chaque premier cultivateur commence par avancer à la terre des richesses dont il a la propriété : or, comme les richesses incorporées, pour ainsi dire, dans les terres, ne peuvent plus en être séparées, il est sensible qu'on ne peut se porter à faire ces dépenses que sous la condition de rester propriétaire de ces terres ; sans cela la propriété de ces choses ainsi dépensées serait inutile [...]

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p.2.

Mais un propriétaire foncier, ne se décidera à faire les dépenses nécessaires pour mettre ses terres en valeur, qu'autant qu'il est sûr qu'il sera aussi propriétaire de la récolte que la culture des terres pourra procurer. Mais, pour établir cette sûreté en faveur du propriétaire, il a fallu chercher les moyens de mettre les récoltes à l'abri de tous les risques auxquels elles étaient exposées, jusqu'à ce qu'elles fussent enlevées par ceux à qui elles devaient appartenir. Les hommes se sont trouvés dans la nécessité de se diviser comme les terres mêmes, de former des sociétés particulières, dans lesquelles les uns fussent occupés de la culture, et les autres de la sûreté des récoltes. Il est donc sensible que l'institution des sociétés particulières n'a pu se faire sans des conventions qui eussent un double objet : 1° celui d'assurer dans l'intérieur de chaque société, le sort des propriétaires : celui des cultivateurs, et de tous ceux qui seraient employés à la sûreté des récoltes, 2° de mettre le corps entier de la société en état de n'avoir rien à craindre au dehors de la part des sociétés voisines : tel est le grand but des sociétés politiques. L'on voit donc qu'on ne peut pas même concevoir un corps politique sans une entière possession de la terre qu'elle occupe : car son établissement est résulté de l'envie d'en garantir la propriété⁶⁴¹. »

C'est, encore une fois, nous le verrons, une structure que l'on retrouve analogue chez Rousseau : la contemporanéité de la sédentarisation, de la propriété, de l'État et des relations entre États.

La perspective jusnaturaliste que Rousseau va s'attacher à discuter est toute entière basée non sur l'affirmation du caractère naturel du droit de propriété mais sur la naturalisation des conditions historiques de son émergence. Toute la justification des jusnaturalistes est conséquentialiste : la justification du droit de propriété est instrumentale. La propriété apparaît comme une création présentant un avantage comparatif certain par rapport à la communauté des biens pour un être rationnel. Son introduction n'est donc pas un pur artifice mais une réalité justifiée rationnellement dans la nature des choses. En ce sens, les jusnaturalistes tout en défendant le caractère conventionnel du droit de propriété (en dehors de Cumberland) cherchent à naturaliser et à moraliser les conditions d'émergence de la propriété et son contenu. Nous sommes donc relativement loin de la perspective déontologiste lockienne : le droit naturel n'est pas un droit individuel existant avant la société même et devant être absolument respecté indépendamment de toute convention. Mais, si le droit de propriété résulte d'une convention, en revanche, son existence est fondée en raison et son contenu n'a rien d'arbitraire. C'est ici que Rousseau impose une bifurcation dans l'interprétation historiciste de l'émergence du droit de propriété.

- ***Cumberland (1631-1718) : compatibilité du droit de propriété avec le bien commun.***

Un autre penseur du droit naturel est d'une grande importance pour comprendre la position rousseauiste, il s'agit de Cumberland. L'étude de cet auteur nous oblige à rebrousser chemin du point de vue de la chronologie mais il ne saurait être mis sur le même plan que les trois autres. Pourtant, sa doctrine du « bien commun » et le fondement de la propriété qu'il y trouve,

⁶⁴¹ *Ibid.*, p.2 et 3.

apparaissent comme un détour nécessaire pour comprendre la position rousseauiste au sujet de la propriété. Cumberland est un auteur à part dans la doctrine jusnaturaliste dans la mesure où il fait reposer le droit naturel ni sur ce qui est juste, ni sur la loi mais sur la règle fondamentale du bien commun. Il s'oppose à Hobbes dans la mesure où il considère qu'il existe une loi et un ordre naturel avant les conventions. En ce sens, il s'agit du plus thomiste des jusnaturalistes que nous étudions puisqu'il fonde sur la règle fondamentale du bien commun de tous, le principe du juste et de l'injuste. Il semble, ce faisant, à contre-temps de son époque, puisqu'il n'apparaît pas défendre d'abord la thèse de l'auto-justification de la propriété : pour lui, elle n'a pas sa justification en elle-même mais dans des considérations portant sur le bien commun. Mais, il parvient habilement à articuler son holisme normatif (la fondation de la propriété sur des prémisses apparemment collectives : le bien commun) avec un solide individualisme car le bien commun passe par celui des individus.

Ce faisant, même s'il ne considère pas que le droit de propriété est une réalité conventionnelle, il reconnaît néanmoins qu'il n'est pas un droit absolu de la personne mais qu'il ne se justifie qu'en raison même de sa capacité à favoriser le bien commun de tous. Il est donc, dans sa forme, absolument déterminé par cette fin. Sa posture conséquentialiste ne lui impose pas de recourir à l'histoire pour fonder le droit de propriété mais pas non plus de recourir à la nature ou à la dignité individuelle. Ce qui l'intéresse est moins l'origine de la propriété que son fondement. Ce sont les effets positifs de l'existence de la propriété sur le plus grand bien de tous qui en fonde une justification naturelle antérieure à toute convention.

« Les hommes qui sont obligés de travailler à l'avancement du bien commun, doivent aussi être indispensablement tenus de consentir, que l'usage des choses, et le service des personnes autant qu'ils sont nécessaires à chacun pour contribuer au bien public, lui soient accordés, en sorte qu'on ne puisse les lui ôter ou les lui refuser légitimement tant que cette nécessité dure ; c'est-à-dire que chacun, du moins durant ce temps là, devienne maître en propre de telles choses et de telles actions, et que jusque là elles étaient appelées siennes⁶⁴². »

Le dispositif conséquentialiste de Cumberland est étranger à la théorie personnelle du droit de propriété, c'est pourquoi il mérite d'être mentionné ici. Cumberland adopte une posture holiste dans la mesure où c'est la fonction de la propriété et de chacun des propriétaires dans le tout qui justifie l'existence d'un droit, autrement dit d'un pouvoir légitime des personnes sur les choses :

« Il est à remarquer que les vaisseaux qui portent les esprits et la nourriture à chaque partie du corps de l'animal, servent en même temps et à l'avantage particulier de cette partie, et au bon état de tout le corps ; chaque partie étant, en quelque manière, utile au tout. Il en est de même

⁶⁴² Richard Cumberland, *Traité philosophique des lois naturelles*, trad. Barbeyrac, Amsterdam, Chez Pierre Mortier, 1744, chap. VII, §2, p.346.

précisément de tous les avantages appropriés à chaque partie de la société des êtres raisonnables : cette appropriation n'empêche pas qu'ils ne soient utiles à tout le corps⁶⁴³. »

C'est sur ce type de raisonnement holiste qu'il est conduit à fonder l'existence d'une propriété privative ressortissant au seul individu. C'est une idée qui peut sembler d'autant plus étrange que l'on s'attendrait à ce qu'une logique holiste conduise à une forme de collectivisme du point de vue des normes. Pour Cumberland, ça n'est absolument pas le cas : car la nature des choses matérielles qui ne sont pas partageables sans division implique une distribution, à chacun exclusivement, d'une portion des biens par laquelle il est investi d'une fonction qui lui permet de tenir son place dans un tout fait pour le plus grand bien de tous. C'est la raison pour laquelle la propriété doit être individuelle et exclusive :

« Les choses dont nous nous servons, et les membres du corps des hommes, par le ministère desquels se fait le travail extérieur dont les autres reçoivent de l'assistance, sont des corps physiques, par conséquent, toujours bornés à un seul lieu : ainsi les mouvements, par lesquels ils peuvent être utiles à quelqu'un, sont toujours dirigés à un seul terme ; d'où vient qu'un même aliment, un même vêtement, nécessaire pour conserver la vie d'un homme, ne peut en même temps être précisément du même usage à un autre, quoiqu'il puisse indirectement, ou par le moyen de celui qui s'en sert, être utile à plusieurs⁶⁴⁴. »

Le bien commun n'est donc pas différent du bien des membres de la communauté. Autrement dit, faire le bien de la communauté c'est indifféremment faire le bien de tous les membres qui la constituent⁶⁴⁵. Le bien commun est, en quelque sorte, la somme des biens individuels, il ne représente pas une réalité distincte. Le principe est donc qu'en favorisant les équilibres et l'harmonie du tout, on favorise aussi le bien et l'épanouissement des parties et inversement en protégeant et en favorisant l'épanouissement des parties on favorise le bon fonctionnement de la totalité sociale. Bref, le point de vue holiste n'exclut pas la considération du bien des individus, au contraire, il la justifie et la fonde :

« C'est dans la continuation d'un usage ainsi borné des choses, et du service des personnes, dont chacun a besoin pour conserver sa vie, sa santé et la totalité de son bonheur, que consiste

⁶⁴³ *Ibid.*, chap. VII, §2, p.347.

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p.347.

⁶⁴⁵ « La conservation d'un Tout, composé de parties séparées les unes des autres, tel qu'est le genre humain, dépend de la conservation des parties; pour ne rien dire à présent de l'ordre qui doit être maintenu entre elles. Or la conservation de chaque homme, qui est une telle partie du genre humain, demande quelque partage de l'usage des choses et du service des personnes. Donc cela est nécessaire pour la conservation du Tout ou du genre humain. Ce partage, quand chacun s'est actuellement emparé de certaines choses par droit de premier occupant et les fait servir à ses véritables besoins, est une espèce de propriété; qui s'accorde très bien avec quelque sorte de communauté, semblable à celle qu'on voit dans un festin, et dans un théâtre [...] Cette hypothèse est directement opposée au prétendu droit de tous sur toutes choses, qu'Hobbes a imaginé en vue d'établir qu'avant les sociétés civiles, il y a nécessairement une guerre de tous contre tous, et une licence de faire tout ce qu'on veut contre tout autre. », *ibid.*, p.70, chap.I, §21.

toute l'essence, la force et l'efficace de la propriété ou du domaine [...] Ainsi la nature des choses nous enseigne clairement, qu'il faut de toute nécessité un droit de propriété sur les choses et sur les personnes, pour le bien commun de tous, supposé que cela n'ait pas été établi dès le commencement du genre humain ; ou plutôt qu'on doit le reconnaître et le maintenir, comme déjà établi par la première cause⁶⁴⁶. »

Cumberland contrairement à Locke, n'estime pas que les lois naturelles qui pèsent sur le droit de propriété cessent à cause des artifices humains⁶⁴⁷. Au contraire, elles restent fondamentales et les droits individuels leur sont subordonnés. De telle sorte que le droit de propriété, pour être légitime, doit toujours être encadré ou encastré dans l'ordre naturel qui dicte d'assujettir le droit à la logique du plus grand bien de tous. Il ne saurait donc être question d'un droit absolu de la personne puisque tout droit ne tire son être, son existence et sa garantie que du fait qu'il protège une fonction décisive pour la vie générale de l'organisme social :

« Mon principal but est de faire voir que tous les droits que nous acquérons, ou sur nous-mêmes, ce qui s'appelle liberté, ou sur les choses extérieures [...] nous sont accordés par la volonté de la première cause, qui a établi cette loi première et fondamentale, par laquelle il est ordonné de chercher le bien commun. Car de là on peut inférer par induction que tout droit, dont les hommes sont revêtus, vient d'une loi commune à tous ; et que par cette même loi, les droits de chacun sont limités, en sorte que personne n'est autorisé à porter atteinte au bien public ou à dépouiller quelque autre personne que ce soit, si elle n'a fait aucun tort à la société, ni de la vie, ni des choses qui lui sont nécessaires pour contribuer au bien commun⁶⁴⁸. »

Nous l'avons dit, la question du bien commun, pour Cumberland, se présente comme n'excluant pas l'individualisme normatif, au contraire. Cela le conduit donc à affirmer l'existence et la nécessaire garantie des droits individuels mais, dans le même temps, ces droits sont encastrés dans la structure collective qui les enfante et les justifie. Le mystère plane donc sur la nature de cette structure collective qu'il est décisif de connaître si l'on veut pouvoir déterminer précisément ce qu'est le bien commun et comment, en conséquence, doivent être définies les limites et règles à l'usage des droits individuels. Pour Cumberland, l'exigence première est celle de la consistance logique. Il ne serait pas cohérent, en effet, que l'un, pour réaliser son bonheur, prétende avoir des droits sur ce qui est nécessaire aux autres pour réaliser leur bonheur. Il faut, au contraire, autant que

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p.347.

⁶⁴⁷ L'important §135 du *Second traité du gouvernement civil* mentionne le fait que « les obligations des lois de la nature ne cessent point dans la société ; elles y deviennent même plus fortes en plusieurs cas ». Toutefois, dans ce passage, Locke évoque surtout la question de la défense des droits naturels en quoi consiste toute la légitimité du pouvoir politique 'cf. §134 : « le grande fin que se proposent ceux qui entrent dans une société, étant de jouir de leurs propriété, en sûreté et en repos ». Mais si le droit de propriété est bien renforcé par le pouvoir politique, en revanche, cela ne concerne pas les lois de modération que la nature avait d'abord établie concernant la propriété comme le montre bien l'étude du chapitre 5 que nous avons développée dans la deuxième partie du chapitre 2 de cette thèse.

⁶⁴⁸ *Ibid.*, p.350.

possible que chacun puisse également bénéficier des droits nécessaires à la réalisation de son bonheur et compatibles avec l'existence des mêmes droits pour les autres. Le bien commun se définit donc dans une de ses structures fondamentales par la nécessaire compatibilité des prétentions individuelles au bonheur.

« Si la droite raison enseigne à Titius, que son bonheur possible, et qu'il doit se proposer comme fin, consiste à jouir d'un plein droit de propriété sur les fonds de terre, et dont Séjus et Sempronius sont en possession, et sur les terres et les personnes de tous les autres ; la même raison droite ne saurait dicter à Séjus et à Sempronius, que leur propre bonheur, qui fait également l'objet de leurs recherches, consiste à jouir d'un plein droit de propriété sur les possessions et la personne de Titius, et de tous les autres. Cela renfermerait une contradiction manifeste, et ainsi il n'y a que l'une ou l'autre de ces maximes qui puisse être supposée véritable. Or on ne voit absolument rien, qui donne lieu de croire, que le bonheur particulier de telle ou telle personne doive être sa fin, plutôt que celui de tout autre ne doit l'être pour elle-même. D'où il s'ensuit que la droite raison ne suggère à personne, de se proposer uniquement pour fin dernière son bonheur particulier, mais qu'elle veut que chacun se propose pour lui-même un bonheur joint avec celui de tous les autres. Et c'est là le bien commun que nous soutenons chercher⁶⁴⁹. »

Il ne saurait donc exister de droits qui protégeraient absolument la possibilité, pour un individu de réaliser son bonheur, si une telle protection avait pour conséquence de menacer la protection juridique de la capacité, pour les autres, d'en faire de même. Ainsi, la pensée du bien commun comme épanouissement effectif du bonheur de chacun conduit à penser les droits comme limitations réciproques de la prétention des individus à maximiser leur bien au détriment des autres. C'est dans ce point où se recourent et s'entre-limitent les prétentions individuelles que se situe la limite des droits des personnes. Autrement dit donc, il ne saurait exister un droit individuel illimité et absolument protégé, pas plus qu'il ne saurait exister un droit qui soit un droit fondé sur la seule dignité de l'individu considéré séparément de l'ensemble où il s'intègre et au bien duquel il participe.

La configuration théorique que propose Cumberland est donc tout à fait éloignée, *in fine*, de toute espèce de collectivisme, mais également d'une affirmation de la transcendance du bien commun et de la nécessaire soumission des individus à sa logique jusqu'au sacrifice. En effet, pour Cumberland, le bien commun est pensé à travers le système des prétentions individuelles au bonheur qui doit être tel que la garantie juridique de la maximisation du bonheur de l'un ne puisse entraver une aussi grande maximisation pour l'autre et réciproquement. Dans le cas inverse nous disposerions non d'un système mais d'une forme de chaos où chacun aurait le droit de maximiser son bonheur en minimisant celui d'autrui et inversement ce qui ne pourrait mener qu'au caractère contradictoire de la réalité protégée par le droit.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p.236.

III.1.b Rousseau : l'homme de la synthèse et du dépassement : sur la fonction anthropologique de l'historicisme de Rousseau.

- *Rousseau : critique et héritier des jusnaturalistes.*

C'est avec et contre cette tradition du droit naturel que Rousseau élabore ses thèses⁶⁵⁰. Les jusnaturalistes essaient de montrer que même si le droit de propriété n'est pas, à proprement parler, un droit naturel, son émergence appartient à l'ordre de la nature, et le prolonge. De ce fait, ils tendent à lui conférer une autonomie par rapport aux considérations civiques et politiques centrales chez les penseurs antiques et médiévaux. Le Genevois est, de ce point de vue, à la fois à contre-temps et dans son temps. On peut donc légitimement le prendre comme un miroir grossissant des débats et des mutations institutionnelles de son temps autour de la propriété.

La posture de Rousseau est donc résolument critique également parce qu'elle enregistre, synthétise et prend à contre-pied l'histoire théorique de la propriété fournie par ses prédécesseurs. Pour arriver à ses fins, il doit « dénaturiser » l'histoire et indiquer dans la transformation des formes sociales mêmes les racines d'une violence faite à la nature humaine⁶⁵¹. Autrement dit, loin d'être fondé en nature, le processus historique dans lequel la propriété s'origine est contre-nature et ne peut être expliqué que par une causalité anthropologique. Rousseau coupe donc la réflexion sur la propriété de ses racines théologiques et naturelles pour l'enraciner dans le sol théoriquement fertile de l'anthropologie⁶⁵²

⁶⁵⁰ C'est une chose qu'avait bien soulignée Viroli avant Goldschmidt : « *It is, above all, necessary to pose a more general question concerning the compatibility of the two main sources of Rousseau's political doctrine : the republican tradition and the school of natural law* », *op. cit.*, p.211.

⁶⁵¹ Voir Cassirer, « L'unité chez Rousseau », *art. cit.* ; voir aussi Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, Traité du mal*, Paris, Vrin, 1984, p.157 : « Dans le *Second discours* tout son effort va tendre dans la mesure du possible à ôter à Dieu toute responsabilité dans cette malheureuse affaire qu'est l'histoire des hommes » ; voir Melzer, *La bonté naturelle de l'homme*, Belin, 1997, chapitre V, « la contradiction de la société : l'argument social », p.125 et suivantes ; voir également Goldschmidt qui, à notre sens, se trompe totalement tant sur la continuité que valorise la catégorie de la causalité qu'il fait intervenir, que par cette catégorie même (alors que Rousseau parle le plus souvent d'occasion par lesquelles les hommes se changent, de conditions ou de circonstances) : « Ce que toutes les causes ont de commun, c'est d'être naturelles : à cet égard, on peut dire que l'histoire est comme naturalisée dans ses causes [...] Ainsi, « par le fruit du temps », les causes générales déterminent une histoire, non plus « naturelle » mais politique [...] Mais, d'autre part, les événements « qui remplissent l'histoire » [...] ne sont pas l'ouvrage des hommes [...] mais l'œuvre des causes naturelles, devenues morales », Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p.164-165. Nous tenons, au contraire, que le point de divergence entre Rousseau et les jusnaturalistes est, précisément, le refus de la naturalisation de l'histoire.

⁶⁵² Voir Cassirer, « L'unité chez Rousseau », *art. cit.* ; voir aussi Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur, Traité du mal*, Paris, Vrin, 1984, p.157 : « Dans le *Second discours* tout son effort va tendre dans la mesure du possible à ôter à Dieu toute responsabilité dans cette malheureuse affaire qu'est l'histoire des hommes » ; voir Melzer, *La bonté naturelle de l'homme*, Belin, 1997, chapitre V, « la contradiction de la société : l'argument social », p.125 et suivantes ; voir également Goldschmidt qui, à notre sens, se trompe totalement tant sur la continuité que valorise la catégorie de la causalité qu'il fait intervenir, que par cette catégorie même (alors que Rousseau parle le plus souvent d'occasion par lesquelles les hommes se changent, de conditions ou de circonstances) : « Ce que toutes les causes ont de commun, c'est d'être naturelles : à cet égard, on peut dire que l'histoire est comme naturalisée dans ses causes [...] Ainsi, « par le fruit du temps », les causes générales déterminent une histoire, non plus « naturelle » mais politique [...] Mais, d'autre part, les événements « qui remplissent l'histoire » [...] ne sont pas l'ouvrage des hommes [...] mais l'œuvre des causes naturelles, devenues morales », Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p.164-165. Nous tenons, au contraire, que le

Si Rousseau met ses pas dans ceux des théoriciens du droit naturel, sur la question de la propriété, c'est toujours, en même temps, pour s'en démarquer. Mais il reste que la filiation jusnaturaliste est décisive pour comprendre la thèse de Rousseau sur la propriété plus encore que la filiation lockienne du moins dans la version qu'en expose le *Second Discours*. Mais Rousseau raffine la théorie :

- (a) il considère d'abord que la propriété est le premier fondement de la loi (dans le *Second discours*) sur un mode burlamaquien et non sur le mode de l'individualisme possessif ;
- (b) il considère ensuite que cette propriété ne saurait être pérenne ni être considérée comme un véritable droit d'où la nécessité d'en passer par un contrat qui fait d'une usurpation un droit en subordonnant l'ordre des droits à celui des lois.

C'est d'ailleurs un mouvement que l'on retrouve dans le *Contrat social* : il y a bien des droits avant le contrat auxquels les individus doivent renoncer parce que ce sont des usurpations en donnant tout à la volonté générale qui se propose comme fondement commun et absolu de leur distribution. Sans cette aliénation des droits antérieurs la lutte ne cesserait pas et la justice ne saurait être instaurée. Le deuxième moment de la pensée rousseauiste est donc plus grotien et pufendorffien.

Ce que Rousseau retient de la théorie jusnaturaliste c'est d'abord l'idée selon laquelle le droit de propriété n'est pas un droit naturel mais le résultat d'un processus. Ce processus est à la fois lié à l'ambition (ce « noble vice » dont parle Grotius), à l'utilité (dès qu'il fut utile aux uns d'utiliser le travail des autres) et à l'accroissement en nombre des hommes qui favorise la rareté des fonds. Les étapes mêmes de l'histoire rousseauiste du droit de propriété reprennent beaucoup des choses que nous avons vues chez les jusnaturalistes : (a) l'époque de la sédentarisation dans des cabanes et des premières sociétés, (b) l'époque de la division du travail, de l'agriculture et de la métallurgie, (c) l'époque où la propriété sans supérieur commun est laissée au hasard des rapports entre des individus mus par l'amour-propre qui s'exprime dans l'ambition et la poursuite de son utilité exclusive au détriment des autres.

C'est pour montrer la capacité humaine à rompre avec la nature pour instaurer un ordre culturel autonome qu'il fait intervenir, dans le *Discours sur l'inégalité*, le concept de perfectibilité, c'est-à-dire une faculté humaine spécifique, capable de produire des facultés qui ne lui préexistaient pas, autrement dit, non-naturelles.

Certains voient en Rousseau le premier sociologue ou le premier anthropologue⁶⁵³. En effet, la

point de divergence entre Rousseau et les jusnaturalistes est, précisément, le refus de la naturalisation de l'histoire.

⁶⁵³ Claude Lévi-Strauss, « Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme » dans *Anthropologie structurale* II, Plon, 1962. Tiina Arppe, « Rousseau, Durkheim et la constitution affective du social », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2005/2, n°13. « Le passage par un sentiment de vide ou de vacance d'humanité est, selon C. Lévi-Strauss, le seul moyen de se placer de plain-pied face à une forme d'humanité radicalement autre et donc de l'observer sans la méconnaître ou la mésinterpréter, sans être aveuglé par l'ethnocentrisme. Le sens de la méditation anthropologique de Rousseau n'est pas différent. La construction, par l'exil hors de la société et par le

réponse que Rousseau donne aux questions qu'il se pose est toujours située dans un examen de la connaissance de l'homme. Durkheim, dans un cours d'agrégation donné à la Sorbonne en 1917, avait insisté sur le caractère paradoxal de la pensée rousseauiste : il serait à la fois individualiste (puisqu'il estime que les hommes font l'union civile par un contrat qui les engage en conscience) et socialiste (puisqu'il considère que l'homme fait moins la société qu'il est fait et fabriqué par elle)⁶⁵⁴. En vérité, la question anthropologique est centrale chez Rousseau mais sa réponse ne saurait être simple, ni simplifiée. Rousseau estime que l'homme n'est pas parfaitement assujéti aux causes matérielles. Mais il considère que l'homme se fait, se fabrique lui-même par la perfectibilité. Pourtant, le processus de dénaturation historique de l'homme ne se fait pas de façon arbitraire par pur décret de la volonté. Ainsi, l'homme ne se transforme-t-il jamais sans raison. Si rien ne l'y poussait, il resterait dans son état premier. L'anthropologie historique du Genevois consiste donc toujours dans la recherche des conditions qui ont pu pousser l'homme à développer des aptitudes, des facultés voire des passions qu'il n'aurait jamais eues s'il était resté seul et isolé. Pourtant, il serait faux de dire que Rousseau procède à une histoire causale car les altérations de la nature humaine ne dépendent causalement que de lui-même. L'homme, en effet, reste le seul et unique agent de ses métamorphose car c'est par la perfectibilité, comme faculté propre qu'il se transforme lui-même.

La passion pour les biens et l'appropriation exclusive font partie de ces passions que l'homme ne saurait avoir seul, à l'état de nature. C'est pourquoi il faut en expliquer l'émergence par la mutation des conditions sociales de l'existence humaine. Contrairement à ce que croit Hobbes qui s'imagine l'homme naturel à partir de l'homme de son temps, autrement dit rival et ambitieux, Rousseau recherche toujours les genèses et les processus à travers lesquels l'homme se change avec et dans son contexte. Rousseau rend donc compte dans un même mouvement de l'évolution des passions et des dispositions individuelles et des mutations du contexte par une attention conjointe à l'individu et au tout dans lequel il s'insère.

dépouillement intérieur, de l'image d'une humanité naturelle ou infraculturelle se confond avec le travail de remise en cause de la suffisance des conventions culturelles dans lesquelles tout un chacun se voit immergé; elle permet ainsi de rendre concevables d'autres formes de culture et d'humanité. Elle est une brèche dans la représentation du monde saturée de ses propres références que construit toute civilisation », Blaise Bachofen, *La condition de la liberté*, *ed. cit.*, p.61. « Il faut souligner la hardiesse de Rousseau dans le fait d'imaginer une société à l'état sauvage non point comme une société grossière et informe, mais comme un ensemble complexe où l'individu, sollicité par des passions contraires, sensible à la pitié, capable de réflexion, ayant développé toutes les facultés qui étaient chez lui en germe et acquis le sens du bien et du mal, se trouve être pleinement homme », Michèle Duchet, *Essais d'anthropologie : espace, langue, histoire*, Paris, PUF, 2005, p.241.

⁶⁵⁴ Selon Durkheim, dans un important article sur Rousseau, écrit : « [Rousseau] part de l'individu et sans prêter à ce dernier la moindre inclination sociale, sans lui attribuer d'inclinations contraires, de nature tout au moins à rendre la société nécessaire par les conflits et les maux qu'elles engendreraient, il entreprend d'expliquer comment un être, aussi foncièrement indifférent à tout ce qui est vie commune, a été amené à former des sociétés. » Le texte de Durkheim a été réédité par Pierre Hayat aux Editions Kimé : Emile Durkheim, *Le Contrat social de Rousseau*, Paris, Kimé, 2008, p.49 ; originalement publiée à la suite d'un cours professé à l'Université de Bordeaux et publiée pour la première fois, après sa mort, par Xavier Léon, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, tome XXV (1918), p. 1 à 23 et 129 à 161.

La perfectibilité est une disposition anthropologique non-aristotélicienne. Si l'on voulait caricaturer Aristote, il faudrait dire comme Bergson – parlant d'un concept de création artistique comme réalisation d'un possible représenté dans l'esprit du créateur – que la théorie de la puissance et de l'acte présuppose, chez Aristote, une sorte d'« armoire aux possibles⁶⁵⁵ » où l'actualité est toujours déjà contenue en puissance. Il est vrai, en un sens, que le modèle démiurgique d'une nature artisan qui aurait fait les êtres vivants selon un modèle (une forme) qui contiendrait en elle déjà tous les possibles est prégnant chez Aristote. Bien entendu, en toute rigueur, cette interprétation d'Aristote est métaphysiquement approximative pour deux raisons : (a) d'abord et en un sens radical, il considère que l'acte prime sur la puissance, (b) ensuite il considère qu'il peut y avoir des dispositions acquises, des puissances acquises par l'habitude et qui ne préexistaient pas de manière innée en l'homme⁶⁵⁶. Seulement ces habitudes qui constituent une seconde nature en l'homme sont, d'une certaine manière, le déploiement spécifique de capacités préexistantes. Une telle conception de l'histoire comme le déploiement de plus en plus parfait de la rationalité humaine est, par exemple, ce que l'on trouve dans l'usage que Buffon⁶⁵⁷ fait de la notion de « perfectibilité » ou dans la pensée de l'Abbé de Saint Pierre⁶⁵⁸. La perfectibilité, pour Buffon, n'est que l'affirmation de plus

⁶⁵⁵ « Je vis bien qu'il concevait l'œuvre future comme enfermée, dès alors, dans je ne sais quelle armoire aux possibles ; je devais, en considération de mes relations déjà anciennes avec la philosophie, avoir obtenu d'elle la clef de l'armoire. », Henri Bergson, « Le possible et le réel », dans *Œuvres* (3^e éd.), Paris, Presses universitaires de France, 1959, p. 1340.

⁶⁵⁶ Le passage de la première partie du DI sur la perfectibilité comme faculté de produire des facultés est très claire de ce point de vue et en désaccord fondamental avec l'anthropologie aristotélicienne aussi bien que l'anthropologie des hommes des lumières qui, certes, reconnaissent que l'homme a une histoire mais qu'elle n'est que le développement des progrès linéaires de la raison. Rousseau, en affirmant que l'homme, par la force des circonstances, crée des compétences qui ne préexistaient pas dans sa nature, excuse Dieu certes mais rend surtout l'homme responsable de sa propre histoire et des affres dans lesquels il s'est plongé lui-même : « quand les difficultés qui environnent toutes ces questions, laisseraient quelque lieu de disputer sur cette différence de l'homme et de l'animal, il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. », DI, OCIII, p.142.

⁶⁵⁷ Voir Claude Blanckaert, « La perfectibilité sous conditions ? », dans Bertrand Binoche (dir.), *L'homme perfectible*, Paris, Champ Vallon, 2004, et sur Buffon, en particulier, p.125-135. Buffon, dans ce passage, reprend et nuance Rousseau sur la question de la perfectibilité : « Car il faut distinguer ; l'un stérile, et qui se borne à l'éducation de l'individu ; et l'autre fécond, qui se répand sur toute l'espèce, et qui s'étend autant qu'on le cultive par les institutions de la société. Aucun des animaux n'est susceptible de cette perfectibilité d'espèce ; ils ne sont aujourd'hui que ce qu'ils ont été, que ce qu'ils seront toujours, et jamais rien de plus. » (Buffon, « Le perroquet » (1779), dans *Œuvres complètes*, t.xxiv, 1831, p.12. Florence Lotterie tire des conclusions peut-être un peu excessives, mais néanmoins parfaitement instructive de la nature de la perfectibilité chez Rousseau : « Sa définition [celle de R] de la perfectibilité, conçue comme potentiel qui aurait pu ne jamais être activé, suppose la 'contingence' du mode de développement européen. De même qu'il y a très loin de l'homme naturel à l'homme civil, les choix de vie du sauvage actuel ne sont pas des ébauches imparfaites de ce que peut lui proposer l'homme civilisé, mais bien le résultat d'une spécificité [...] L'anthropocentrisme européen est la conséquence directe d'une erreur philosophique : dans les sauvages actuels, nous ne cherchons jamais que ce qui nous ressemble [...] Pour ne pas remettre en question les choix de la culture européenne, il est indispensable de postuler une loi unique de développement de l'esprit humain. C'est elle qui garantit la fidélité de cette culture à l'ordre de la nature [...] Seul représentant des lumières françaises à penser jusqu'au bout la possibilité de 'spécificités' culturelles, il adopte sur la culture de l'autre un regard neuf », Florence Lotterie, *Progrès et perfectibilité : un dilemme des lumières françaises* (1755-1814), Oxford, *Voltaire Foundation*, 2006, p.61.

⁶⁵⁸ Critiquant les physiocrates, dans sa lettre du 26 juillet à Mirabeau, il ne manque pas de fustiger leur optimisme qui

en plus parfaite de la rationalité humaine dans l'histoire à travers l'accroissement des connaissances et le progrès des techniques et des mœurs. Cela n'est pas le point de vue de Rousseau car, pour lui, la perfectibilité est, avant tout, une capacité d'invention de nouvelles facultés qui permettent l'instauration d'un décalage au sein de la nature humaine entre ce qu'elle est à l'origine et ce qu'elle est devenue en s'altérant elle-même. La perfectibilité est donc capacité de divergence, de résistance⁶⁵⁹. Par la perfectibilité, l'homme introduit des capacités qui ne préexistaient pas en puissance, de quelque manière que ce soit, dans l'individu.

La perfectibilité donne donc naissance à des capacités qui sont des inventions et qui ne sont pas l'expression de la nature éternelle de l'homme. Ces inventions ne sont elles-mêmes possibles que parce que l'homme n'est pas un atome mais parce qu'il subit des interactions avec un environnement changeant qui le poussent à s'adapter. Autant dire donc que Rousseau ne voit dans l'histoire que la création de l'homme par l'homme (« l'homme de l'homme ») et non un processus naturel (« l'homme de la nature » et d'ailleurs il faut beaucoup d'art pour venir à bout de suivre la nature comme le montre l'éducation d'Emile)⁶⁶⁰.

Ainsi, l'ambition, pour Rousseau, est le résultat de l'altération de l'amour de soi en amour-propre ; le besoin et l'avantage changent avec l'histoire de l'homme, à force de s'altérer l'homme développe de nouveaux besoins et transforme la conception qu'il se fait de son intérêt : l'intérêt à échanger avec les autres, à se spécialiser dans telle ou telle tâche, ne sont pas des intérêts qui existaient pour l'homme sauvage qui n'en avait pas besoin et savait se procurer par lui-même ce qui lui était nécessaire. L'utilité du droit de propriété qui intervient dans un cadre socialement élaboré de travail et d'échange n'a rien d'évident, ni de naturel contrairement à ce que pensent les

renvoie à la philosophie de l'histoire de l'Abbé de Saint Pierre. Pour ce dernier, l'histoire n'est que l'exposition sans cesse plus parfaite de la nature rationnelle de l'homme. Or, pour Rousseau, l'histoire est, avant tout, en tant que création de l'homme par l'homme, source de déviations, de préjugés et de dénaturations. Au-delà de ces auteurs, la thèse d'un perfectionnement humain par la raison est communément admise par les philosophes des Lumières dont Rousseau se singularise encore sur ce point : « ceci ressemble assez au système de l'abbé de Saint Pierre, qui prétendait que la raison humaine allait toujours en se perfectionnant, attendu que chaque siècle ajoute ses lumières à celles des siècles précédents. Il ne voyait pas [...] que des préjugés sans cesse renaissants nous ôtent autant de lumières acquises que la raison cultivée en peut remplacer. », Rousseau, *Lettres philosophiques*, ed. cit., p.166-167.

⁶⁵⁹ « La nature commande à tout animal et la bête obéit ; l'homme éprouve la même impression, mais il se reconnaît libre d'acquiescer ou de résister », DI, OCIII, p.141-142. De sorte que, au fur et à mesure de l'histoire, ne subissant plus l'empire de la nature : l'homme est rendu « à la longue le tyran de lui-même et de la nature », (DI, OCIII, p.142). C'est la raison pour laquelle, (a) l'homme n'est pas complètement assujéti à l'ordre des causes naturelles, mais peut leur résister, (b) en sorte qu'on ne doit pas dire comme Goldschmidt que Rousseau fait une histoire causale, mais plutôt qu'il fait une histoire des conditions qui ont poussé à l'homme à se transformer lui-même, l'homme, dans son histoire, reste agent alors que l'animal est toujours patient de l'ordre des causes naturelles qui le font être ce qu'il est ; (c) l'homme s'extrait des lois naturelles pour s'autodéterminer par des causes morales ; (d) mais il s'autodétermine sans maîtriser totalement le processus historique de sa propre transformation.

⁶⁶⁰ « Le passage d'un état à un autre se décompose lui-même en plusieurs 'temps', où l'on reconnaît les différents modes de vie des sociétés sauvages, tels que les décrivaient les voyageurs : économie de la cueillette, pêche, chasse, ainsi que les 'inventions' auxquelles ils sont liés : celle du feu, de l'hameçon, de l'arc. A cette histoire économique, Rousseau associe celle de l'esprit humain et celle de la socialité, avec ses deux pôles : la bienveillance, fondée sur l'intérêt commun, et l'agressivité née de la rivalité », Michèle Duchet, *Essais d'anthropologie : espace, langue, histoire*, Paris, PUF, 2005, p.240.

Physiocrates. C'est la raison pour laquelle Rousseau ne cherche ni à naturaliser, ni à moraliser le processus qui lui a donné le jour⁶⁶¹. Au contraire, il est extrêmement critique et ne cesse pas de rappeler que la justice fondée sur la défense de la propriété individuelle (il ne saurait y avoir d'injure où il n'y a pas de propriété) alimente les maux qu'elle est censée soigner en protégeant ce qui est précisément la cause de toutes les rivalités, les convoitises et les inégalités.

Voltaire, au contraire, fidèle à l'enseignement des jusnaturalistes, écrivait : « quoi tu ne vois pas que les besoins naturels ont tout fait » en marge de son exemplaire du *Contrat social* faisant ainsi remarquer à Rousseau que les maux qu'il croyait venir de la civilisation venaient, en réalité, des besoins naturels et plus généralement de la nature humaine naturellement viciée. Rousseau va, au contraire, s'attacher à montrer qu'il y a une genèse de l'homme et de son intérêt : que l'homme formé par la nature, n'est pas le même que celui qui est formé par l'homme. L'anthropologie rousseauiste qui est une anthropologie de la plasticité et de la perfectibilité ouverte est aussi une histoire de la dépendance de la conception que les individus ont de leurs intérêts en fonction du contexte de leur existence⁶⁶², c'est-à-dire d'une forme de « holisme⁶⁶³ ». Il n'y a plus rien de tout à fait naturel dans l'homme d'aujourd'hui, aussi Rousseau introduit-il l'idée que le concept fermé de propriété de la pensée dominante de son époque s'assied sur une anthropologie discutable. Cette anthropologie permet à certains théoriciens comme les jusnaturalistes ou les Physiocrates de naturaliser leur système à partir d'une conception étroite et simpliste de ce qui constitue l'intérêt humain.

Un autre enjeu de ce passage est de montrer que le droit ne saurait être une réalité extérieure naturelle et objective mais qu'il repose sur les attentes normatives des sujets. Or, ces attentes normatives changeant, il s'agit d'examiner si le désir d'appropriation est inné et premier en l'homme ou s'il est le résultat d'un processus historique en rupture avec la naturalité des conditions de la vie humaine.

- ***Une histoire des discontinuités pour esquisser toute naturalisation des processus historiques.***

Les jusnaturalistes essaient de maintenir une histoire continuiste dans laquelle le droit de

⁶⁶¹ Cf. Ernst Cassirer, « L'unité dans l'œuvre de Rousseau », dans *Pensée de Rousseau*, ouvrage collectif, Paris, Seuil, 1984, p.51 : « Comment le mal et le péché peuvent-ils être imputés à la nature humaine, si celle-ci, dans sa constitution primitive, est libre de tout mal, de tout péché, s'il n'y a pas eu de corruption radicale ? Rousseau résout ce dilemme en plaçant la responsabilité à un endroit où jamais on ne l'avait cherchée avant lui, en créant en quelque sorte un nouveau sujet à qui il fait porter la responsabilité, l' "imputabilité". Ce sujet n'est pas l'homme isolé, mais la société humaine. »

⁶⁶² « Il faut remarquer que la société commencée et les relations déjà établies entre les hommes, exigeaient en eux des qualités différentes de celles qu'ils tenaient de leur constitution primitive. » (DI, OCIII, p.170).

⁶⁶³ Louis Dumont dans *Essais sur l'individualisme* (op. cit.) utilise ce terme anachronique mais fort éclairant pour décrire la pensée de Rousseau et Emile Durkheim utilise le terme « socialisme » dans son cours de 1917 sur Jean-Jacques Rousseau (op. cit.)

propriété apparaîtrait sans heurt. L'humanité cherchant toujours son avantage produit les dispositifs juridiques les mieux adaptés et la propriété apparaît, de manière instrumentale, comme un de ces dispositifs appartenant au progrès continu de l'humanité. Rousseau bien qu'usant du concept d'utilité pour expliquer l'émergence de la propriété, insiste surtout sur les discontinuités qui accompagnent son introduction et ses développements progressifs. De ce fait, ça n'est pas une histoire sans aspérité et finalement conforme à la nature des choses que Rousseau propose. Il expose l'histoire à travers une série de déviations.

Blaise Bachofen remarque, à juste titre, que Rousseau s'oppose à une conception continuiste de l'histoire et, qu'au contraire, l'histoire humaine est marquée par des ruptures. Contrairement à ce que pense les jusnaturalistes, il n'y a aucune continuité entre l'état de nature et l'état civil. Au contraire, le passage de l'un à l'autre est marqué par une solution de continuité.

« La méditation métaphysique qui fonde l'anthropologie de Rousseau le conduit [...] à souligner la rupture qualitative que suppose le passage d'une existence naturelle à l'existence « morale » que supposent les artifices que sont les conventions linguistiques, sociales, économiques ou politiques »⁶⁶⁴

Il insiste, par ailleurs, suivant en cela Claude Lévi-Strauss sur l'importance, pour la science de l'homme, d'une forme d'ascèse à l'égard d'une conception axiologiquement non-neutre de l'humanité qui pourrait être un obstacle ethnocentrique à la connaissance de l'homme⁶⁶⁵. En ce sens, le geste par lequel Rousseau propose de revenir à un homme naturel débarrassé de toutes les caractéristiques qui résultent de l'acculturation est décisif. Pourtant, au-delà de ce geste tout négatif

⁶⁶⁴ Blaise Bachofen, *La condition de la liberté*, Paris, Payot, 2002, p.92. Blaise Bachofen rappelle, sur la question, la position de Paul Audi : « Paul Audi suggère de ne pas réduire le thème rousseauiste de la « corruption » de l'humanité à sa signification morale classique, celle d'une dégradation ou d'une dégénérescence morale : la corruption doit également s'entendre comme cor-ruption, rupture-avec une sensibilité naturelle » (*ibid.*, p.76). Blaise Bachofen rend très bien compte de cette position théorique au sujet du langage : « Il est inconcevable, en partant des langues de convention, de remonter à la langue naturelle. Entre ces deux modalités de la communication se rencontre quelque chose comme un vide, à la fois empirique et théorique, un saut qualitatif que l'esprit se trouve bien incapable de réduire en se référant à « la différence des organes » (*ibid.*, p.54). « Selon Derathé, les philosophes de l'école du droit naturel moderne « ont tous senti que la formation des sociétés civiles était pour l'homme une nécessité vitale, et que les inconvénients de l'état de nature le rendaient presque inévitable ». Cette affirmation serait indiscutable, si Derathé n'ajoutait qu' « il en est de même chez Rousseau » : or l'apport spécifique de celui-ci dans la tradition du droit naturel moderne est précisément d'avoir dégagé la signification rigoureuse de l'idée d'une « nécessité vitale », afin de montrer que celle-ci n'est en aucune façon ce qui doit être posé à l'origine des sociétés civiles et plus généralement des « établissements humains ». Ce qui distingue Rousseau de ses prédécesseurs est la lucidité avec laquelle, il a saisi la « distance », « l'espace immense » qui séparent l'état de l'homme tel que nous le connaissons d'un être véritablement naturel. », *ibid.*, p.40-41.

⁶⁶⁵ « Le passage par un sentiment de vide ou de vacance d'humanité est, selon C. Lévi-Strauss, le seul moyen de se placer de plain-pied face à une forme d'humanité radicalement autre et donc de l'observer sans la méconnaître ou la mésinterpréter, sans être aveuglé par l'ethnocentrisme. Le sens de la méditation anthropologique de Rousseau n'est pas différent. La construction, par l'exil hors de la société et par le dépouillement intérieur, de l'image d'un humanité naturelle ou infraculturelle se confond avec le travail de remise en cause de la suffisance des conventions culturelles dans lesquelles tout un chacun se voit immergé; elle permet ainsi de rendre concevables d'autres formes de culture et d'humanité. Elle est une brèche dans la représentation du monde saturée de ses propres références que construit toute civilisation » *ibid.*, p.61.

que constitue cette ascèse, on ne peut négliger la positivité de la proposition rousseauiste qui esquisse une réflexion sur les conditions d'émergence des caractéristiques de l'homme de son temps. Il y a bien, en conséquence, un engagement anthropologique de Rousseau qui est non seulement négatif (dépouiller l'homme des oripeaux qu'il tient de la civilisation) mais aussi positif (proposer une réflexion sur les conditions de l'émergence de caractéristiques que l'homme n'aurait pu avoir s'il était resté isolé et si le contexte de son existence ne l'avait forcé à s'altérer lui-même). Il y a, en effet, selon l'expression heureuse de Blaise Bachofen une « constitution sociale du désir humain⁶⁶⁶ ».

Le *Discours sur l'inégalité* nous donne à penser l'émergence de la notion de propriété à travers la série des discontinuités qui finissent par lui donner naissance. La manière dont Rousseau décrit l'apparition progressive de la notion de propriété dans la deuxième partie du *Second Discours* est résolument holiste puisqu'elle souligne la dépendance de l'existence du concept de propriété à l'égard des formes sociales. Nous pouvons parler d'émergence au sens propre puisque le concept de propriété, pour Rousseau, dépend bien de nouvelles structures sociales qui (a) ont des caractéristiques dont ne sont pas porteurs les individus isolés qui, entre autres, font naître des entités comme la propriété (en ce sens, le tout social ajoute quelque chose à ce qu'apporte l'existence des seuls individus et ce qu'il ajoute n'est pas réductible à leur existence), (b) ont une valeur propre pour expliquer l'évolution des sociétés dans la mesure où leur existence transforme les conditions de l'existence des individus⁶⁶⁷.

Ainsi, lorsque Marx fait de Rousseau une sorte d'« individualiste possessif » assimilable à Adam Smith et Ricardo, il se trompe. La robinsonnade, chez Rousseau, ne sert en rien à reconstruire la société à partir des caractéristiques ou des opérations d'un individu isolé mais, au contraire, à isoler l'individu en pensée pour montrer à quel point il dépend de la vie sociale pour être ce qu'il est et avoir ce qu'il a. Si, chez Rousseau, le motif du Robinson est prégnant (l'homme isolé du *Second discours*, *Emile*...) ça n'est pas tant pour faire une théorie sociale à partir de là mais, au contraire, pour récuser cette possibilité. Cela permet à Rousseau, au passage, d'adresser une sévère critique à Hobbes. Rousseau, en faisant intervenir un Robinson – qui reste une hypothèse de travail – c'est de montrer à quel point la nature humaine a été affecté et altéré par l'histoire et la vie sociale. S'il y a bien un usage de la robinsonnade, chez Rousseau, il ne saurait être assimilable à celui de Smith ou Ricardo. Il montre la manière dont les caractéristiques anthropologiques varient

⁶⁶⁶ *Ibid.* p.74.

⁶⁶⁷ Un grand nombre de choses ont été écrites sur le concept d'émergence et son application en sciences sociales. Jaegwon Kim dont nous nous inspirons ici pour brosser un tableau de l'émergence chez Rousseau apporte un éclairage important sur ce débat : « la survenance et l'irréductibilité fonctionnelle sont deux conditions nécessaires de l'émergence. » (Jaegwon Kim, *Trois essais sur l'émergence*, Paris, Ithaque, 2006, p.19); « Il est crucial pour les émergentistes que les propriétés émergentes aient leurs propres pouvoirs causaux singuliers qui soient irréductibles aux pouvoirs causaux de leurs propriétés de base » (*ibid.*, p.24)

discontinuent en fonction des mutations des structures sociales⁶⁶⁸. Revenir à l'homme seul, ne dépendant que de lui-même, autrement dit l'homme de la nature et non l'homme de l'homme permet, dans le *Discours sur l'inégalité* (comme la statue de Glaucus que l'on dépouillerait des mousses qui la défigurent), de comprendre comment la sociabilité croissante est venue à bout de transformer l'homme ; la robinsonnade, au livre III de *l'Emile*, permet au gouverneur de faire comprendre à l'enfant jusqu'où il ne dépend que de lui-même et à partir de quand il dépend des autres pour être ce qu'il est et avoir ce qu'il a, et leur est donc à la fois attaché et redevable.

Revenons donc sur l'histoire discontinue de cette émergence. Pour Rousseau, à l'état de nature, il n'y a aucune propriété mais seulement la communauté négative des biens⁶⁶⁹ au sens où les

⁶⁶⁸ Un volume sur la question des « robinsonnades » dirigé par Raphaël Chappé et moi-même va sortir aux Presses universitaires de Provence, un article, en particulier, est consacré à cette lecture marxienne de Rousseau : « Le *Contrat social* de Rousseau, qui établit des rapports et des liens entre des sujets indépendants par nature, ne repose pas non plus sur un tel naturalisme. Ce n'est là que l'apparence, apparence purement esthétique, des grandes et petites robinsonnades. Il s'agit plutôt d'une anticipation de la « société civile ». » (Karl Marx, *Introduction générale à la critique de l'économie politique* (1857), dans *Philosophie*, Paris, Gallimard, Folio, p.446). Mais loin de reconstruire la société à partir d'une myriade de Robinson, Rousseau utilise Robinson comme instrument pédagogique et théorique permettant de montrer que l'homme devenu civil ne saurait se considérer comme un Robinson : « Un homme qui voudrait se regarder comme un être isolé, ne tenant du tout à rien et se suffisant à lui-même, ne pourrait être que misérable. Il lui serait même impossible de subsister ; car trouvant la terre entière couverte du tien et du mien, et n'ayant rien à lui que son propre corps, d'où tirerait-il son nécessaire. » (Emile III, OCIV, 467). Axel Honneth estime que Rousseau trouve, ce faisant, un critère puissant à même d'être utilisé pour débusquer les pathologies sociales : « Le modèle d'un rapport à soi parfaitement monologique fournit en fait le critère éthique qui sous-tend l'appréciation que Rousseau fait du processus de civilisation. Il faut d'ailleurs faire la distinction entre la partie superficielle de la critique et ce qui en constitue le noyau le plus intime, relevant d'une philosophie sociale : au premier niveau, pour ainsi dire officiel, Rousseau cerne avec la sagacité d'un pionnier de la sociologie les raisons qui ont fait que l'abandon d'un mode de vie naturel a conduit au développement des inégalités sociales ; mais à un second niveau, qui reste plus ou moins implicite, il interprète ce même phénomène comme le point de départ d'un processus par lequel l'homme est pris dans un rapport d'auto-aliénation. Dans les deux cas, c'est l'émergence d'un rapport à soi monologique qui a ouvert la voie à cette évolution. » (Axel Honneth, *La société du mépris*, Paris, La Découverte, 2008, p.47). « Voilà comment nous réalisons l'île déserte qui me servait d'abord de comparaison. Cet état n'est pas, j'en conviens, celui de l'homme social ; vraisemblablement il ne doit pas être celui d'Émile : mais c'est sur ce même état qu'il doit apprécier tous les autres. » (OCIV, p.326). Cette expérience permet à Emile de réfléchir sur les opérations sociales et les opérations naturelles, c'est-à-dire sur celles qu'il ne peut faire seul et sur celles qu'il peut réaliser sans collaboration : « La pratique des arts naturels, auxquels peut suffire un seul homme, mène à la recherche des arts d'industrie, et qui ont besoin du concours de plusieurs mains. Les premiers peuvent s'exercer par des solitaires, par des sauvages ; mais les autres ne peuvent naître que dans la société, et la rendent nécessaire. » (OCIV, p.456). Voir les intéressantes études de Claire Pignol et Blaise Bachofen sur la question de la robinsonnade chez Rousseau. Blaise Bachofen, « Une robinsonnade paradoxale : les leçons d'économie d'Émile », dans *Archives de philosophie*, Tome 72, 2009/1, p.75 à 99. Claire Pignol, « Rousseau et la division du travail : De Robison à l'agent économique », *L'Harmattan, Cahiers d'économie Politique*, 2007/2, n°53.

⁶⁶⁹ A propos de la discussion sur la communauté positive ou négative des biens dans l'état pré-social, voir Marie-France Renoux-Zagamé, *op. cit.*, Droz, Genève, 1987. Pour Thomas (*Summa Theologicae*, IIa, IIae, Quaestio XLVI), la prise de possession particulière est liée au pouvoir d'user des choses extérieures et à la nécessité de subsister. Aussi, la possession doit-elle correspondre à l'exercice d'un domaine originel ayant été bouleversé par l'introduction du mal dans l'ordre du monde. Ce domaine permet d'user des choses « *ad suam utilitatem* » ou « *ad suam commodem* ». Là où Duns Scot dans ses *Disputatio* exploitera ce thème sur le mode d'une communauté positive des biens qui aurait changé de nature par le péché. Occam l'envisage comme une « *potestas appropriandi sibi* », c'est-à-dire une « *licentia* », un droit permissif sur la base duquel les hommes vont pouvoir établir leurs domaines particuliers. On voit que la seconde solution donnera naissance à la conception libérale de la propriété comme propriété privée. Il est clair que Rousseau s'inscrit dans l'horizon d'une telle tradition. Mais, il en subvertit les hypothèses puisque c'est un non sens d'invoquer un droit (celui de propriété) alors que l'idée corrélatrice (celle de propriété) n'a pas encore émergé. Ceci correspond en même temps au reversement de la perspective et à la sécularisation du champ de la réflexion politique : pour que la propriété puisse exister il faut que son idée existe

hommes, s'ils ont toutes les raisons d'user des choses, n'ont aucune raison de se les approprier privativement. Il y a donc un usage commun des choses communes, une très grande instabilité et mutabilité des réalités humaines qui interdit toute socialisation au sens propre. A tout le moins dans leur état sédentaire et dispersé, les hommes pouvaient entretenir de rares et occasionnelles interactions les empêchant de structurer un groupe, une langue, des mœurs communes, des valeurs et des règles.

Le second stade est l'invention de la propriété qui est aussi corrélative de changements matériels et sociaux dans la vie humaine. Les trois formes de la propriété sont d'abord :

(a) l'appropriation d'un terrain par fixation de la famille, cette fixation donne les premières interactions stables et l'élaboration des premières mœurs communes. La propriété est ici un des facteurs déterminant l'apparition des premières sociétés en tant qu'elle stabilise les relations humaines et leur permet de devenir constantes :

« Bientôt [l'homme a] cess[é] de s'endormir sous le premier arbre, ou de se retirer dans des Cavernes [...] Ce fut-là l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles et qui introduisit une sorte de propriété⁶⁷⁰. »

(b) dans ce deuxième moment, la propriété est intégrée et absorbée par la société qui en détermine les formes. La division du travail commande la division des propriétés et l'instauration de la justice qui rend à chacun ce qui est à lui (*suum cuique reddere*). C'est à ce moment là que la propriété devient un moyen de faire respecter ses intérêts auprès des autres et, ce faisant, de servir de moyen d'échange. Elle cesse d'être d'abord un rapport de l'homme à ses biens pour devenir également une structure des rapports humains :

« Dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire⁶⁷¹. »

(c) la propriété subit ensuite une série d'altérations : d'abord en devenant un instrument de domination entre les riches et les pauvres et de captation des biens, c'est-à-dire en intervenant dans un système de concurrence et de rivalité où certains peuvent imposer leurs conditions aux autres et où avoir des biens représente un enjeu de pouvoir dans le rapport aux autres ; puis avec l'introduction de la monnaie qui ne fait qu'accroître la situation de domination entre les riches et les pauvres en lui donnant une existence symbolique dérivée dans la forme du capital ; dans sa forme la

dans celui qui prétend y avoir droit, peu importe si elle préexiste dans l'inscrutable intellect divin à titre positif ou à titre permissif.

⁶⁷⁰ DI, OCIII, p.167.

⁶⁷¹ DI, OCIII, p.171.

plus extrême la propriété revêt l'apparence de l'esclavage, c'est-à-dire de l'appropriation d'autrui ; cette troisième forme de propriété, pourrait-on dire n'est que l'altération de la précédente :

« L'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance ; en un mot, concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui, tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante⁶⁷². »

(d) la dernière et ultime forme que prend la propriété est celle qui voit le jour par le contrat car avant le contrat l'existence juridique de la propriété n'était pas pleine et entière puisqu'elle ne reposait sur aucune espèce d'accord de tous ceux qui en subissaient les conséquences, elle était donc sujette à toutes les contestations possibles. Ces contestations sont mises en évidence dans le second discours, c'est donc par un contrat que chacun se trouve lié au respect de la propriété des autres suite à l'engagement qu'il a pris, tout le monde se trouve alors revêtu d'un véritable titre reposant sur une forme de contrat ou de pacte initial que Rousseau présente, dans le *Second Discours* comme un pacte des riches avec les pauvres :

« Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient⁶⁷³. »

Rousseau, loin d'autonomiser le droit de propriété ne cesse pas d'insister sur sa dépendance à l'égard des formes sociales (notamment à partir du moment (b))Le droit de propriété doit donc, en tant qu'il est le résultat d'une forme de convention, toujours être remis dans le cadre social où il assume une fonction précise. Mieux, le droit de propriété n'existe sous la forme qu'il n'a que parce qu'il était nécessaire à la réalisation d'une certaine forme de la société, autrement dit parce qu'il y avait une fonction. En ce sens, si le droit de propriété n'existe que repris dans le plus large contexte à la réalisation duquel il participe, alors on ne peut considérer qu'il a une existence et une justification en soi et naturelle. On peut, au contraire, affirmer que ceux qui considèrent que la propriété est un droit naturel de l'individu et l'autonomisent vis-à-vis des formes politiques, économiques et sociales, procèdent très souvent par abstraction en extrayant la propriété du contexte qui la génère et la structure pour ne l'attacher qu'à l'individu sous la forme d'un droit absolu et irrévocable avec lequel il peut faire tout ce qu'il souhaite. C'est en effet, ce qui s'opère dans le *Second Traité du gouvernement civil* lorsque Locke gomme l'influence que le passage d'une

⁶⁷² DI, OCIII, p.175.

⁶⁷³ DI, OCIII, p.177.

forme de propriété à l'autre a sur la société (en particulier après l'invention de la monnaie) ou la façon dont les formes sociales et les formes de l'échange peuvent en modifier la forme. Il déconnecte ainsi la question de la propriété de la forme de la société à laquelle elle appartient ou qu'elle participe à produire. Au contraire, en attachant absolument le droit de propriété à l'individu abstrait, Locke trouve le moyen d'évacuer sa connexion avec le tout social dont on ne peut l'abstraire sans simplification ni falsification.

III.1.c. Qu'espérer d'un détour par l'anthropologie rousseauiste pour comprendre le concept de propriété ?

Dans ce moment de l'analyse, nous remettons sur le métier l'important travail de Goldschmit sur l'anthropologie rousseauiste non pour le contester mais pour le recentrer sur la question de la propriété. Nous essaierons, ce faisant de comprendre ce qu'un détour par l'anthropologie rousseauiste peut nous laisser espérer concernant la compréhension du concept de propriété⁶⁷⁴.

Il y a deux paramètres décisifs concernant la question de l'émergence de la propriété dans l'œuvre de Rousseau : (a) d'une part cette émergence doit être comprise à travers la configuration sociale à laquelle elle participe, (b) d'autre part elle doit être comprise à travers les mutations anthropologiques dont elle témoigne. Ces deux paramètres exhibent le double artifice dans lequel se tient la théorie de la propriété pour Rousseau : mutation profonde des formes sociales en d'autres formes sociales inédites, mutation des attentes normatives des individus, de leurs besoins, du sens même de leurs intérêts. A nouveau, l'histoire rousseauiste est une histoire des discontinuités sur laquelle nous allons maintenant revenir pour mieux la saisir à travers les différentes ruptures qui marquent chacune une configuration spécifique de la propriété dont il faut bien saisir le sens et les enjeux.

- ***Le moment de l'errance et de la communauté originare.***

Si l'individu ne peut pas être propriétaire de lui-même comme nous l'avons développé au chapitre précédent, c'est aussi qu'il ne saurait avoir de propriété à l'état de nature. Non seulement la propriété n'est pas un droit naturel mais surtout, son existence procède de l'émergence du droit. Pour rendre compte de cela Rousseau fait une histoire corrélatrice de la propriété et du droit soit au niveau individuel dans *l'Emile*, soit au niveau collectif dans le *Second Discours*. Cela permet de se représenter à la fois la propriété (a) comme une réalité non innée mais qui dépend de la manière dont l'homme structure son rapport aux choses en se rapportant ou non aux autres, (b) comme une réalité qui ne saurait appartenir à la nature humaine mais qui néanmoins configure, au fur et à mesure de l'histoire humaine la représentation et la pratique des interactions sociales. La propriété

⁶⁷⁴ Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983.

est donc à la fois un élément qui est déterminé par et qui détermine le rapport de l'individu aux choses et à la fois un élément qui est déterminé par et qui détermine le rapport de l'individu aux autres.

- Homme naturel, homme immanent.

Dans un premier temps, l'anthropologie de Rousseau nous apprend que l'appropriation n'est pas une loi de la nature humaine. A ce moment pré-culturel, les hommes se comportent dans leur rapport aux choses comme avec des moyens occasionnels de satisfaire leurs besoins. Ils n'ont aucune idée susceptible de déterminer les choses à un usage particulier ni même comme propriété d'une personne. Cette « indifférence » aux choses de la pensée fruste du bon sauvage est une indétermination : « les fruits sont à tous [...] la terre n'est à personne⁶⁷⁵ ». La seule fin qui, d'abord, le pousse à consommer les fruits n'est en rien un quelconque amour de la propriété, cet amour ne prenant sens qu'après coup, mais l'amour du bien-être qui « est le seul motif des actions humaines⁶⁷⁶ ».

Il n'est question ni de faire des choses des propriétés, ni de les revendiquer exclusivement comme propres par opposition à du non-propre : il n'y a pas de notion ni du mien, ni du tien et les relations intersubjectives quand elles existent sont réduites à la pitié naturelle, affection de l'amour de soi. « Chacun se logeait au hasard, et souvent pour une seule nuit ; les mâles, et les femelles s'unissaient fortuitement selon la rencontre, l'occasion, et le désir⁶⁷⁷ ». Les formulations de Rousseau sont, à ce titre, tout à fait proches de celles de Condillac dans *Le Traité des Sensations*. L'expérience des choses extérieures conduit le sauvage à se ressentir lui-même avant que de lui faire ressentir les choses-mêmes. Comme il n'a d'idée que de lui-même, dans sa prime expérience des choses, il ne saurait avoir de désir d'appropriation mais seulement un pur et simple désir de renouveler les expériences qui le font se ressentir agréablement : « les odeurs ne sont [...] que ses propres modifications ou manières d'être », « car, dans le vrai, elle [sc. la statue] n'aime qu'elle, puisque les choses qu'elle aime ne sont que ses propres manières d'être. »⁶⁷⁸. Les premiers hommes ont un rapport à eux-mêmes seulement centré sur le ressentir et la satisfaction de leurs besoins naturels. Doit donc découler cette assertion qu'il n'est pas de loi de la nature humaine qui incline à l'appropriation.

Ceci nous conduit à l'idée qu'il y a un rapport sauvage aux choses. Ce rapport sauvage est dépourvu de tout désir d'appropriation stable. Cette idée que l'expérience nous fait nous ressentir

⁶⁷⁵ DI, OC, III, p.164.

⁶⁷⁶ DI, OC, III, p.166.

⁶⁷⁷ DI, OC, III, p.147.

⁶⁷⁸ Condillac, *Traité des Sensations*, ed. Picavet, Paris, Delagrave, 1928, I, 1, et I, 3, 7, pp.184 et 214. Notons que Rousseau cite à plusieurs reprises Condillac. Dans le *Second Discours* par exemple v. D, I, OC, III, 146 ; D, I, *note de Rousseau III*, OC, III, 196 ; D, I, *note de Rousseau X*, OC, III, 213.

nous-même avant que de nous faire percevoir les choses qui la suscitent. peut recevoir confirmation de la lecture d'une partie de la « Profession de foi du Vicaire savoyard » au quatrième livre d'*Emile*. Rousseau, y affirme dans une méditation anticartésienne qu'il n'y a pas d'expérience pure de l'ego, mais que l'expérience que l'on fait de l'ego est toujours, indissolublement une expérience du monde et inversement, l'expérience du monde est toujours en même temps une expérience de soi, une manière de se ressentir. L'idée de Rousseau est donc précisément que la première sensation que l'on a de soi est une sensation indissolublement liée à la perception des choses. La perception des choses est toujours donc une expérience immanente de soi ; elle est identique à une expérience de soi comme pure jouissance : « Me voici déjà tout aussi sûr de l'existence de l'univers que de la mienne⁶⁷⁹ ». Elle est donc expérience pure de l'être affecté, non désir d'avoir. Si l'on voulait concevoir ce rapport au monde comme une première forme d'appropriation dans la mesure où se confond dans la prime expérience de soi, le moi et l'univers comme si le non-moi était, en quelque sorte, subjectivement mien, ce serait une erreur du moins dans la pensée de Rousseau. Car, pour Rousseau, quelqu'un qui veut tout avoir ne désire rien s'approprier. L'appropriation est une manière de fixer son intérêt de manière stable sur une chose déterminée.

Rousseau explique, dans un second, temps seulement comment peut émerger une conscience des choses à partir de l'expérience immanente de soi. La démonstration, dans ce passage de la « Profession de foi », est entièrement construite autour de deux idées : (a) mes sensations ont deux faces, elles sont moi et non-moi de telle sorte que ce que je sens c'est toujours à la fois moi-même et la choses senties ; (b) le seul critère dont je dispose pour discerner ce qui est de moi de ce qui n'est pas de moi n'est pas de l'ordre de la sensation mais de l'ordre de la causalité : les sensations reçues et non-produites ne sont pas moi, elles me viennent non de mon pouvoir mais d'un pouvoir extérieur à moi.

« Mes sensations se passent en moi, puisqu'elles me font sentir mon existence, mais leur cause m'est étrangère, puisqu'elles m'affectent malgré que j'en aie, et qu'il ne dépend de moi ni de les produire, ni de les anéantir. Je conçois donc clairement que ma sensation qui est moi, et sa cause ou son objet qui est hors de moi, ne sont pas la même chose⁶⁸⁰. »

Il reste néanmoins que le pur rapport aux choses est un rapport à soi, la jouissance des choses est une jouissance de soi sans qu'aucune idée intermédiaire comme celle d'appropriation ne doive intervenir. Donc aimant les choses, nous nous aimons nous-même, nous aimons la manière dont elles nous font nous ressentir sans désir d'appropriation mais avec un pur désir d'usage et de jouissance. Le premier rapport aux choses est donc entièrement piloté par l'amour de soi car le

⁶⁷⁹ *Emile* IV, OC, IV, p.571.

⁶⁸⁰ *Emile* IV, OC, IV, p.571.

contenu de l'expérience des choses est entièrement expérience de soi-même, aimer les choses, c'est s'aimer soi-même.

Ce rapport sauvage aux choses est d'ailleurs celui prêté par Rousseau au promeneur solitaire qu'il est en plusieurs endroits. C'est une chose qu'il rappelle néanmoins avec une grande force à la fin d'un passage où il s'imagine ce que serait sa vie s'il était riche. Il montre à quel point le principe de propriété, qui n'a rien d'originnaire, vient perturber et polluer le rapport authentique aux choses :

« Le démon de la propriété infecte tout ce qu'il touche. Un riche veut être partout le maître, et ne se trouve bien qu'où il ne l'est pas ; il est forcé de se fuir toujours. Pour moi, je ferai là-dessus dans ma richesse ce que j'ai fait dans ma pauvreté. Plus riche maintenant du bien des autres que je ne serai jamais du mien, je m'empare de tout ce qui me convient dans mon voisinage ; il n'y a pas de conquérant plus déterminé que moi ; j'usurpe sur les princes mêmes ; je m'accommode sans distinction de tout les terrains ouverts qui me plaisent ; je leur donne des noms, je fais de l'un mon parc, de l'autre ma terrasse, et m'en voilà le maître. Dès lors, je m'y promène impunément, j'y reviens souvent pour maintenir la possession ; j'use autant que je veux le sol à force d'y marcher, et l'on ne me persuadera jamais que le titulaire du fonds que je m'approprie tire plus d'usage de l'argent qu'il lui produit que j'en tire de son terrain⁶⁸¹. »

Ce passage peut être mis en rapport avec un extrait, très proche du *Discours sur l'inégalité* dans lequel Rousseau marque avec vigueur la connexion qui existe entre le principe de la propriété et la domination entre les hommes. La propriété en fixant les hommes rend leurs tensions plus durable et constante et rend possible, entre eux, des relations de domination :

« Un homme pourra bien s'emparer des fruits qu'un autre a cueillis, du gibier qu'il a tué, de l'ancre qui lui servait l'asile ; mais comment viendra-t-il jamais à bout de s'en faire obéir, et quelles pourront être les chaînes de la dépendance parmi des hommes qui ne possèdent rien ? Si l'on me chasse d'un arbre, j'en suis quitte pour aller à un autre ; si l'on me tourmente dans un lieu, qui m'empêchera de passer ailleurs ? Se trouve-t-il un homme d'une force assez supérieure à la mienne, et, de plus, assez dépravé, assez paresseux, et assez féroce pour me contraindre à pourvoir à sa subsistance pendant qu'il demeure oisif ? Il faut qu'il se résolve à ne pas me perdre de vue un seul instant, à me tenir lié avec un très grand soin durant son sommeil, de peur que je ne m'échappe ou que je ne le tue : c'est-à-dire qu'il est obligé de s'exposer volontairement à une peine beaucoup plus grande que celle qu'il veut éviter, et que celle qu'il me donne à moi-même. Après tout cela, sa vigilance se relâche-t-elle un moment ? Un bruit imprévu lui fait-il détourner la tête ? Je fais vingt pas dans la forêt, mes fers sont brisés, et il ne me revoit de sa vie⁶⁸². »

Ce faisant, il montre que la propriété est moins un rapport entre les hommes et les choses que l'expression d'un rapport entre les hommes qui dénature le rapport premier aux choses. C'est un rapport par lequel chacun cherche à imposer son pouvoir de domination sur les autres en les

⁶⁸¹ Emile IV, OC, IV, p.690.

⁶⁸² Emile IV, OC, IV, p.691.

excluant d'un terrain en leur imposant de le respecter. C'est ce que prouve la suite du passage du livre IV *d'Emile* que nous avons cité. Mais le sauvage solitaire que Jean-Jacques est resté, sait ne pas subir les vexations des propriétaires comme des sources de domination, il retrouve son nomadisme initial pour échapper à leur pouvoir :

« Que si l'on vient à me venir à me vexer par des fossés, par des haies, peu m'importe ; je prends mon parc sur mes épaules et je vais le poser ailleurs ; les emplacements ne manquent pas aux environs, et j'aurai longtemps à piller mes voisins avant de manquer d'asile⁶⁸³. »

- Vouloir jouir de tout pour jouir de soi autant que possible

Vouloir jouir de tout pour jouir de soi autant que possible est le type de rapport que le sauvage entretient avec les choses. Ce rapport n'implique aucun rapport stable et prolongé avec les autres hommes mais est, au contraire, constitutif d'un éthos solitaire et robinson.

Rousseau s'attache résolument à montrer que percevoir des réalités autres que soi-même et vouloir se les approprier est le résultat d'un long processus de formation. Tout le premier livre *d'Emile* nous montre très bien comment, à la manière de l'homme statue de Condillac, la perception des choses émerge progressivement d'une sensation qui est indissolublement sensation de soi-même et des choses accompagnés des affects simples que sont la peine et le plaisir⁶⁸⁴. Ça n'est que par un travail de comparaison que progressivement l'enfant commence à savoir s'extraire de l'identité à soi pour voir un monde d'objets hors de lui qui ont des places, des caractéristiques autres que lui :

« Les premières sensations des enfants sont purement affectives, ils n'aperçoivent que le plaisir et la douleur. Ne pouvant ni marcher ni saisir ils ont besoin de beaucoup de temps pour se former peu à peu des sensations représentatives qui leur montrent des objets hors d'eux-mêmes⁶⁸⁵. »

L'homme naturel qui « ne vit qu'en lui-même⁶⁸⁶ », ne tire de dispositions à agir que du sentiment qu'il a de lui-même. Il peut donc y avoir un ordre, une certaine homogénéité de ce moment de l'humanité, puisqu'il n'y a, à proprement parler, aucun ordre, il n'y a non plus aucune rivalité, sinon occasionnelle, dans la mesure où il n'y a aucune prétention exclusive et stable sur les choses du monde. On obtient donc un ensemble de nomades dont le hasard est la forme de l'agencement.

Pourtant, il pourrait sembler contradictoire que Rousseau voit comme Hobbes, dès le plus jeune âge une tendance de l'enfant à vouloir tout s'approprier qui peut le conduire à devenir

⁶⁸³ *Emile* IV, OC, IV, p.690.

⁶⁸⁴ Rousseau reprend là les thèses de Condillac dans le *Traité des sensations*, I, 7, §3 : « nos premières idées ne sont que peine ou plaisir. »

⁶⁸⁵ *Emile* I, OCIV, p.282.

⁶⁸⁶ DI, OC, III, p.193.

tyrannique. Mais ce désir de tout avoir a un sens qu'il faut préciser car il ne saurait s'agir d'une idée spontanée de propriété. Rousseau signifie par là que le désir de jouissance de l'enfant est sans limite et qu'il faut l'encadrer pour qu'il ne le rende pas malheureux. Ainsi, l'homme a, par nature, tendance à jouir de tout indifféremment comme si c'était à lui et à repousser, violemment s'il le faut celui qui l'en empêcherait (du fait que les fruits sont à tous et la terre à personne)⁶⁸⁷. C'est ce à quoi servira l'épisode au cours duquel le gouverneur cherchera à apprendre à l'enfant comment s'attacher aux choses et y stabiliser son intérêt⁶⁸⁸. En réalité, pour qu'il y ait propriété, il faut une stabilisation de l'intérêt dans une chose déterminée, or l'enfant des premiers âges n'a pas d'idée de propriété car il ne s'attache à rien au moment même où il veut tout avoir. Rousseau montre à quel point cette propension à l'appropriation est source non seulement de malheur individuel mais surtout de relation de concurrence et de domination avec les autres *dès que le cadre social est constitué*. L'enfant s'il n'est pas formé devient facilement un tyran :

« C'est une disposition naturelle à l'homme de regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir. En ce sens le principe de Hobbes est vrai jusqu'à un certain point ; multipliez avec nos désirs les moyens de les satisfaire, chacun se fera le maître du tout. L'enfant qui n'a qu'à vouloir pour obtenir se croit le propriétaire de l'univers ; il regarde tous les hommes comme ses esclaves, et quand enfin l'on est forcé de lui refuser quelque chose, lui, croyant tout possible quand il commande prend ce refus pour un acte de rébellion⁶⁸⁹. »

Avant que le cadre social ne soit constitué, l'homme sauvage, vivant dans un contexte d'abondance (et non de rareté), éloigné de ses semblables et formé par la rudesse des choses et de l'ordre naturel ajuste rapidement ses désirs à ses capacités⁶⁹⁰. C'est pourquoi, l'homme naturel entièrement formé par la nature et les choses ne saurait être belliqueux, ni tyran. Hobbes, au contraire, prend les hommes de son temps, vivant dans un cadre social développé, pour paradigme

⁶⁸⁷ « Sous sa forme la plus brutale, la plus apparente et la plus égocentrique, l'expansion constitue dans le monde une zone d'appropriation que l'on pourrait appeler la zone du mien. « C'est une disposition naturelle à l'homme de regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir. En ce sens le principe de Hobbes est vrai jusqu'à un certain point : multipliez avec nos désirs les moyens de les satisfaire, chacun se fera maître de tout. L'enfant donc qui n'a qu'à vouloir pour obtenir se croit le propriétaire de l'univers » [Emile II] De ce point de vue, le droit de propriété est contre nature : l'imposeur qui crée la société, ayant enclos un terrain, quitte la nature simplement parce que sa barrière limite l'illimité, rétrécit sa possession : il consent d'avoir une chose, exclusivement, au lieu d'avoir tout. Crimes, guerres, misères et horreurs naissent de la limite, non de l'expansion elle-même. », Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, PUF, 1952, p.151.

⁶⁸⁸ « Si la possession esthétique est plus totale, l'œuvre de nos mains crée une possession plus limitée, moins intime, mais certaine. Le point est important, car il forme l'articulation du droit positif sur la loi naturelle, par l'intermédiaire de la Cérès législatrice dont parlent les anciens. Seul, le travail agricole donne un droit sur le produit et même, provisoirement au moins, sur le fonds labouré. La propriété juridique se fonde sur la possession manuelle qui développe autour de moi la zone du mien; celle-ci s'altérant deviendra la richesse, autre expansion de soi, puisque les riches deviennent 'sensibles dans toutes les parties de leurs biens'. Ils finissent même par s'y aliéner complètement. », *ibid.*, p.156.

⁶⁸⁹ Emile II, OC, IV, p.314.

⁶⁹⁰ Cette question de l'équilibre entre les besoins et les capacités est une constante dans l'œuvre de Rousseau et structure puissamment toute l'éducation d'Emile.

de sa théorie quand il affirme que l'homme est belliqueux et tyran. Mais les hommes dont parle Hobbes ont été formés par d'autres hommes dans le cadre d'une société où les uns sont au service des autres et voient donc flatter leurs propensions tyranniques. N'est-il pas vrai d'ailleurs qu'Emile est un petit aristocrate et que le gouverneur souhaite le protéger des pièges de sa condition ? D'ailleurs, Rousseau parle dans le passage cité de « l'enfant qui n'a qu'à vouloir pour obtenir », ce qui est certainement plus le cas d'Emile que des petits paysans de la deuxième moitié du XVIIIe siècle. C'est un moyen de rappeler pour Rousseau que l'intérêt individuel n'est pas inné mais qu'il est formé et forgé par les conditions d'existence des individus.

Plus fondamentalement, le fait que l'homme naturel ne soit pas belliqueux provient du rapport instable de l'homme aux choses : il ne saurait y avoir de conflit durable entre les hommes, une guerre, sans un attachement stable à des terrains ou à un territoire. Rousseau, ce faisant, esquisse une idée qu'il développera au sujet du droit de la guerre⁶⁹¹, notamment au chapitre 4 du livre I du *Contrat social* :

« Par cela seul que les hommes vivant dans leur première indépendance n'ont point entre eux de rapport assez constant pour constituer ni l'état de paix ni l'état de guerre, ils ne sont point naturellement ennemis. C'est le rapport des choses et non des hommes qui constitue la guerre⁶⁹². »

Dans le premier moment de la vie des hommes, est un moment d'abondance et un moment de dispersion qui ne rend pas utile l'appropriation. Or, un homme ne peut être attaqué durablement que s'il a un attachement stable à une chose qu'il peut défendre au prix de sa vie. Dans l'état sauvage l'individu peut s'enfuir s'il est attaqué et est quitte pour aller trouver des sources de jouissance ailleurs. De la même manière, des hommes ne peuvent attaquer résolument d'autres hommes pour des biens, sur le mode d'une véritable guerre et pas seulement d'un pugilat isolé et temporaire, que s'ils ont le désir de s'approprier des biens de manière définitive et constante. Or, une telle attitude n'existe pas à l'état de nature où l'intérêt humain est encore fluide. Nous voyons donc que vouloir jouir de tout pour soi constitutif pas constitutif d'une véritable propension à l'appropriation stable, durable et déterminée des choses et ne saurait donc être constitutive d'une tyrannie de l'homme par l'homme, dans un cadre de vie sauvage. L'homme naturel vit donc seul avec lui-même, sans vie sociale, ni éthos guerrier.

⁶⁹¹ Voir notre dernier intitulé du quatrième chapitre, voir aussi Blaise Bachofen « Guerre, État, État de guerre : quand Schmitt lit Rousseau », dans *Revue Philosophie*, n°94, été 2007, Paris, Editions de minuit ; et Bruno Bernardi, « Guerre, État, État de guerre : quand Schmitt lit Rousseau », dans *Revue Philosophie*, n°94, été 2007, Paris, Editions de minuit.

⁶⁹² CS I, 4, OCIII, p.356-357. Ce qui est vrai, en partie vrai, pour l'individu peut être mis en rapport avec ce qui est vrai pour les sociétés ; avec précaution néanmoins car Rousseau nie que la symétrie soit totale. Nous reviendrons sur les raisons de cette dissymétrie ultérieurement.

- L'homme naturel ne saurait avoir pas plus avoir d'idée concernant le droit en général que, *a fortiori*, de celui de propriété en particulier.

L'homme naturel n'est pas mauvais, mais on ne peut pas dire non plus qu'il soit positivement bon⁶⁹³, car cela exigerait qu'il ait connaissance de règles ou des croyances morales formulables abstraitement⁶⁹⁴. Il faut plutôt voir dans la « bonté naturelle » de l'homme, ce que Rousseau écrit à C. de Beaumont, une absence de perversité, autrement dit, une bonté négative, non une bonté positive qui exigerait une connaissance du bien⁶⁹⁵. Si l'homme naturel a une bonté naturelle, c'est encore au hasard parce qu'il se sent lui-même incliné vers autrui par la pitié mais sans aucune notion des règles morales ou du droit. Il faut donc nuancer la question de la bonté naturelle du sauvage : le sauvage ne vit qu'en lui-même et s'il se trouve avoir de la pitié, c'est encore une affection de lui-même indépendante d'idées morales mais liée à la sympathie spontanée d'un individu de l'espèce envers un autre. Il n'y a là non plus aucune idée normative, aucune croyance axiologique, il n'y a que l'homme qui se ressent⁶⁹⁶.

Ce n'est pas qu'il n'y ait pas de normativité naturelle, mais cette normativité n'est pas différente des lois de la nature que peut mettre en évidence une histoire naturelle⁶⁹⁷. Cela n'a rien de moral et rien d'équivalent avec un droit. Il faut, pour bien comprendre le traitement du droit naturel par Rousseau, distinguer le fait d'une normativité naturelle (comme la tendance spontanée de l'homme à persévérer dans son être et à se défendre) d'avec les normes conscientes et explicites que se donnent les hommes et auxquelles ils se soumettent volontairement.

En soulignant cela nous voulons montrer comment, par la suite, l'émergence de l'idée de propriété est relative au développement de la pensée et des systèmes axiologiques conscients, mais qu'elle n'existe en rien à l'état de nature. De bien et de mal, il n'en existe que négativement, c'est-à-dire non pas voulus et conçus, mais subis et sentis au hasard d'une errance. La simple

⁶⁹³ La lettre à Christophe de Beaumont qui nuance ce point vise à répondre à des critiques concernant l'Emile et, à notre sens, tend à altérer légèrement l'opinion que Rousseau développe dans le Second discours. Reste que, dans cette lettre, Rousseau évoque bien une conviction très solide, chez lui, qui est l'innéité et le caractère sensible des racines de la moralité : « Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes écrits, et que j'ai développé dans ce dernier avec toute la clarté dont j'étais capable, est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre ; et qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain, et que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits. », Jean-Jacques Rousseau, *Lettre à C. de Beaumont*, Novembre 1762. OCIV, p. 935.

⁶⁹⁴ « Il paraît d'abord que les hommes dans cet état n'ayant entre eux aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus, ne pouvaient être ni bons ni méchants, et n'avaient ni vices ni vertus, à moins que, prenant ces mots dans un sens physique, on n'appelle vices dans l'individu les qualités qui peuvent nuire à sa propre conservation, et vertus celles qui peuvent y contribuer ; auquel cas, il faudrait appeler le plus vertueux celui qui résisterait le moins aux simples impulsions de la nature. » (DI, OC, III, p.152)

⁶⁹⁵ Voir note 693.

⁶⁹⁶ A l'instar de Condillac pour qui la « statue » humaine est d'abord borné aux sens, Rousseau essaie de mettre en évidence, dans *Emile* en particulier mais aussi dans *l'Essai*, comment l'homme passe de faisceaux de sensations à des idées élaborées : « exister pour nous, c'est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, et nous avons eu des sentiments avant des idées. » (Emile IV, OC, IV, p.600)

⁶⁹⁷ Nous reviendrons dans le détail sur cette question dans la deuxième partie de ce chapitre.

consommation du sauvage ou la cueillette des fruits à laquelle il procède ne sauraient être assimilées à une pleine et entière propriété comme le croit Locke mais c'est plutôt une jouissance naturelle des choses susceptibles de satisfaire des besoins (c'est seulement à ce titre naïf que l'on peut comprendre la communauté des fruits). « Un homme qui se nourrit de glands qu'il ramasse sous un chêne, ou de pommes qu'il cueille sur des arbres, dans un bois, se les approprie certainement par-là⁶⁹⁸ ». A l'inverse, Rousseau affirme que « les fruits sont à tous », leur consommation ne peut donc en rien être assimilée à une appropriation. *Ceci s'explique d'autant plus que l'idée de propriété n'est pas nécessairement liée à la consommation, mais la sensation naturelle du besoin, sans référence à aucune idée culturellement constituée, est une raison suffisante de la consommation, si bien qu'on voit mal pourquoi associer cela avec la propriété.* La consommation du sauvage ne présuppose en rien l'existence de l'idée de propriété, et inversement, il est possible de concevoir une consommation indépendamment de toute idée de propriété : que ce soit celle du bon sauvage pour qui les fruits sont à tous ou celle de l'animal. Pourrait-on même appeler, sinon par une analogie outrée aux droits positifs, la jouissance des fruits naturels conforme aux besoins, un droit naturel ?

Il serait, en fait, possible de le faire par l'hypothèse d'une donation positive des fruits de la nature aux hommes par Dieu. Mais, si Rousseau semble retenir l'idée d'un état pré-lapsaire (celui de l'homme sauvage) par opposition à la chute dans les vices (dont il essaie de rendre raison non point par des arguments métaphysiques mais par une narration d'histoire naturelle), en revanche, il ne cautionne pas véritablement l'idée d'une communauté positive des biens. Il retient plutôt la justification, par la nature des choses, de la jouissance, par la consommation, des fruits, dans la mesure où ils satisfont un besoin. La communauté originaire et négative des biens ne réclame aucun droit pour être mais seulement des êtres vivants ayant des appétits. *La théorie rousseauiste, tout en ayant quelque caractère métaphysique, est beaucoup plus fondamentalement un naturalisme* comme le manifeste sa perspective génétique.

Ainsi, pour qu'il y ait droit, il faut qu'existe la conscience d'une norme et un décret positif de l'arbitre, c'est-à-dire que se soit fait jour l'idée d'un droit et que l'accompagne la volonté de le revendiquer⁶⁹⁹. Ici, Rousseau semble adopter une attitude Suarezienne⁷⁰⁰ : le droit ne peut être dit

⁶⁹⁸ Locke, *Traité Du Gouvernement Civil*, trad. Mazel, Paris, GF, 1984, p.164.

⁶⁹⁹ On pourrait citer une définition que Condillac donne de la volonté qui exige à la fois un désir absolu d'une chose et, en même temps, la croyance selon laquelle nous pouvons la réclamer et l'atteindre : « dès lors, elle ne se borne plus à désirer, elle veut ; car on entend par volonté, un désir absolu, et tel que nous pensons qu'une chose désirée est en notre pouvoir. » (*op. cit.*, I, 3, 9, p.215)

⁷⁰⁰ Le volontarisme politique suarézien nie qu'un quelconque droit ne puisse exister avant sa revendication par une volonté et sa reconnaissance par les autres. Cette entrelacement des volontés comme origine des communautés politiques crée une entité d'un niveau supérieur qui a sa propre volonté et sa propre fin (le bien commun). Toute la difficulté de la pensée politique est alors d'articuler l'ordre des volontés particulières et de la volonté commune. La proximité de Rousseau et de Suarez a été soulignée par André de Muralt et mérite, effectivement que l'on s'y arrête (voir *L'unité de la Philosophie Politique, De Scot, Occam et Suarez au Libéralisme Contemporain*, Paris, Vrin,

positivement exister que si une volonté l'affirme et le revendique, la seule conception de ce qui serait juste, par nature, ne peut être dite positivement un droit, ni même une permission en l'absence de l'idée corrélatrice de ce qui est permis.

L'absence de représentation des actions et des choses comme étant justes ou injustes, bonnes ou mauvaises (absence de notion de valeur) implique l'impossibilité d'un rapport quelconque d'appropriation aux choses valorisées. L'absence, par ailleurs, de stabilisation de l'intérêt individuel et une existence réduite à l'usage et à la jouissance rendent impossible la fixation même d'un droit de propriété.

En affirmant que les fruits sont à tous, Rousseau vise donc moins la préexistence d'un régime naturel de propriété que la libre disposition des hommes à l'égard de ce qui peut les satisfaire. Cette liberté, précisément, n'existe déjà plus quand s'est fait jour l'idée de l'utilité ou de la convenance – qui détermine *a priori* ce qui est désirable ou valable et dont le développement est parallèle avec celui de la « prévoyance » – et moins encore quand les fruits ne sont plus libres mais universellement appropriés. Aussi, dans *l'Emile*, Rousseau se prête-t-il à rêver de la reconstruction d'un jardin d'Eden : « Les fruits, à la discrétion des promeneurs, ne seraient ni comptés ni cueillis par mon jardinier ; et mon avare magnificence n'étalerait point aux yeux des espaliers superbes auxquels à peine on osât toucher⁷⁰¹. »

On voit que cette simplicité naturelle n'est en rien la condition de l'appropriation individuelle. Mais elle est, tout simplement, l'absence d'appropriation et de volonté d'appropriation. D'où cette libre simplicité du sauvage :

« Un homme pourra bien s'emparer des fruits qu'un autre a cueillis, du gibier qu'il a tué, de l'ancre qui lui servait l'asile ; mais comment viendra-t-il jamais à bout de s'en faire obéir, et quelles pourront être les chaînes de la dépendance parmi des hommes qui ne possèdent rien ? Si l'on me chasse d'un arbre, j'en suis quitte pour aller à un autre ; si l'on me tourmente dans un lieu, qui m'empêchera de passer ailleurs ? Se trouve-t-il un homme d'une force assez supérieure à la mienne, et, de plus, assez dépravé, assez paresseux, et assez féroce pour me contraindre à pourvoir à sa subsistance pendant qu'il demeure oisif⁷⁰² ? »

Dans ce contexte de liberté naturelle, l'homme suit sa pente, il ne s'emprisonne pas encore dans un monde de choses qu'il se représente comme bonnes, comme siennes mais il demeure dans un monde qui n'est qu'un vecteur occasionnel de satisfaction. L'association de la chose et de l'usage qui objective l'usage comme une propriété de la chose et par là l'incite à la conserver en tant qu'utilité, la rendant désirable en tant que telle, n'emprisonne pas encore l'esprit du « bon sauvage ». Sur cette notion de l'homme naturel dont le concept n'enveloppe que les besoins relatifs

2002).

⁷⁰¹ *Emile* IV, OC, IV, p.167.

⁷⁰² *DI*, OC, III, p.161.

à la subsistance, c'est-à-dire aux conditions de persistance dans la vie, Rousseau construit une représentation de l'état de nature, écho de l'état d'innocence – avec l'essai d'en enlever le contenu métaphysique pour le naturaliser –. Aucune valeur n'étant assignée aux choses, l'homme n'a ni à se les approprier intellectuellement ni à se les approprier physiquement – n'accordant aucun prix à s'en défendre la possession –. Il n'y a donc alors pas ou peu de rivalités⁷⁰³.

C'est à l'histoire de la pensée que Rousseau va joindre la constitution de l'idée de propriété dans le *Second Discours* sous le rapport de l'émergence des inégalités.

- ***La période des cabanes : première sédentarisation, première forme d'appropriation***

Le premier moment de la propriété – la première rupture historique qu'elle contribue à constituer – est celui de la stabilisation de l'intérêt de l'homme d'abord sauvage dans les choses. Lors de cette première étape, la propriété joue un rôle fondamental dans l'apparition des premières formes sociales : la stabilisation des hommes dans des foyers sur des terrains donnés leur permet de développer des relations constantes de nature sociale à travers des communautés unifiées par des pratiques collectives similaires.

- Généalogie affective⁷⁰⁴ de l'homme sociable.

Reprenons la généalogie des sociétés telle que Rousseau nous l'expose dans le *Discours sur l'inégalité*. Cela nous aidera à comprendre ce que l'on peut espérer d'un détour par la genèse des sociétés pour comprendre la notion de propriété.

Il peut y avoir un autre lien entre les hommes que le lien politique qui fonde le peuple et que Rousseau décrit dans le *Contrat social* : c'est le lien d'habitude, le lien affectif, le lien de mœurs qui unit un groupe d'hommes⁷⁰⁵. C'est le cas des premières communautés. Pour comprendre l'émergence de ce lien, il faut restituer rapidement la généalogie des sociétés à partir de l'humanité errante dispersée dans une nature féconde⁷⁰⁶ telle qu'on peut la découvrir au travers des évocations

⁷⁰³ Ici, Rousseau s'accorde avec Hobbes pour qui la rivalité vient de la convoitise par un ensemble d'hommes naturellement égaux d'un même objet.

⁷⁰⁴ Voir Blaise Bachofen, *La condition de la liberté*, op. cit., p.79 et suivantes.

⁷⁰⁵ Rousseau parle, dans ce cas, de nation et non de peuple : « Dans le *Second Discours*, Rousseau insiste sur l'importance à l'âge des cabanes, de l'habitude de vivre ensemble, qui crée ou donne forme à des convenances qui n'existaient pas en tant que telles dans l'état de nature. Les convenances ou les affinités ne sont ni immédiates ni évidentes; rien ne remplace la vie commune. », Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Champion, 2004, p.219. « Il y a bien ainsi de la chimie dans la *Nouvelle Héloïse*, les liens de sympathie s'interprétant comme affinités. Le rapprochement avec Goethe s'impose : les Affinités électives repose, dans sa structure dramatique, sur une équation chimique qui permet de comprendre comment une relation entre un élément A et un élément B peut être troublée ou rompue par la présence d'un troisième élément qui a des affinités avec A ou B. », Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Champion, 2004, p.369. Voir aussi, Blaise Bachofen, « Aux limites de l'étatique : la condition politique du peuple juif selon Rousseau », *Pardès*, n°40-41, *La Cité biblique. Une lecture de la Bible*, S. Trigano (dir.).

⁷⁰⁶ Convenons que cette hypothèse est basée sur une anthropologie différente de celle d'Aristote pour qui l'homme est naturellement sociable ou de Hobbes pour quoi l'homme n'est pas pacifique mais est un loup pour l'homme dans le cadre d'un état de guerre généralisée (*bellum omnis contra omnes*).

du *Discours sur l'inégalité*.

Rousseau pense qu'après une période d'errance et de solitude, les hommes se rapprochent. Ils se lient aux autres et sortent de leur premier état solitaire pour diverses raisons : parce qu'ils en ont besoin occasionnellement ou parce qu'ils perçoivent leur ressemblance mutuelle. Puis à force de se comparer et d'essayer de se connaître, ils veulent se distinguer les uns des autres. La préférence qu'ils ont spontanément pour eux-mêmes fait, enfin, qu'ils veulent s'accorder la première place dans la hiérarchie. C'est ainsi que naît l'amour-propre dont on voit qu'il rend la valeur voire le sens de notre existence dépendants du jugement d'autrui et donc de la vie sociale. En devenant sociable, l'homme devient aussi tributaire de la reconnaissance d'autrui. Pour un homme doué d'amour-propre, autrui et la communauté sont constitutifs de son identité personnelle et du sentiment qu'il a de sa propre valeur.

Ainsi, le mécanisme de l'amour-propre se construit autour de pratiques collectives : il est impossible pour un être isolé d'avoir de l'amour-propre, c'est avec les balbutiements de la société que cette passion commence à s'affirmer.

« A mesure que les idées et les sentiments se succèdent, que l'esprit et le cœur s'exercent, le genre humain continue à s'appivoiser, les liaisons s'étendent et les liens se resserrent. On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes ou autour d'un grand arbre : le chant et la danse, vrais enfants de l'amour et du loisir, devinrent l'amusement ou plutôt l'occupation des hommes et des femmes oisifs et attroupés. Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux ; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence⁷⁰⁷. »

Le groupe s'ancre dans l'individu dès le moment où il contribue à structurer son identité. C'est alors que se perd l'unité naturelle du genre humain qui se dissout et se distribue en différents groupes communautaires particuliers distingués par la manière dont se règlent les interactions des individus qui les composent à travers leurs coutumes, et en une multiplicité d'individus qui commencent à se concevoir comme des individus. L'émergence des groupes communautaires et l'émergence des individus conscients de leur individualité progressent ensemble puisque l'une permet à l'autre d'exister : le groupe et les pratiques collectives permettent aux individus de se situer par rapport aux autres et de constituer une identité personnelle. L'amour-propre prend progressivement la place de l'amour de soi du pur état de nature et l'homme commence à dévier de sa nature première en acquérant une épaisseur sociale.

⁷⁰⁷ DI, partie II, OCIII, p.169.

C'est surtout à cause du climat (terrain, contraintes propres, conditions naturelles diverses) que les communautés humaines se distinguent les unes des autres autour des mœurs qui les unifient. Rousseau suit Montesquieu sur ce point⁷⁰⁸. Par exemple, en fonction des lieux où les hommes vivent, ils trouvent ou la pêche ou la chasse pour se nourrir : fabriquent des outils et mettent en place des pratiques spécifiques que ne partagent pas les autres groupes :

« A mesure que le genre humain s'étendit, les peines se multiplièrent avec les hommes. La différence des terrains, des climats, des saisons, put les forcer à en mettre dans leurs manières de vivre. Des années stériles, des hivers longs et rudes, des étés brûlants qui consomment tout, exigèrent d'eux une nouvelle industrie. Le long de la mer, et des rivières, ils inventèrent la ligne et l'hameçon, et devinrent pêcheurs et ichtyophages. Dans les forêts ils se firent des arcs et des flèches, et devinrent chasseurs et guerriers. Dans les pays froids ils se couvrirent des peaux des bêtes qu'ils avaient tuées. Le tonnerre, un volcan, ou quelque heureux hasard, leur fit connaître le feu, nouvelle ressource contre la rigueur de l'hiver : ils apprirent à conserver cet élément, puis à le reproduire, et enfin à en préparer les viandes qu'auparavant ils dévoraient crues⁷⁰⁹. »

On développe ensemble les mêmes pratiques, on commence à se positionner dans le regard des autres, on accède à une richesse existentielle inouïe dans l'état de pure nature et d'errance solitaire : celle des mœurs et de la culture. On partage les mêmes pratiques, les mêmes croyances, la même langue... c'est-à-dire d'une forme d'union diffuse et non consciente d'elle-même. Une solidarité d'identité entre les hommes sert donc de ciment aux premières nations. Cette solidarité s'explique parce que les premiers rapports humains qui développent l'amour-propre sont spéculaires : on s'identifie les uns aux autres, on se compare et on essaie de trouver sa place dans le groupe. Ces caractères culturels qui sont les marques du groupe dans l'individu sont alors le ciment des nations qui est tout à la fois un ciment de pratiques, de culture, de croyances et d'affections forgées dans l'histoire par l'habitude de se côtoyer⁷¹⁰.

Ce moment communautaire des nations où les individus entretiennent entre eux un commerce

⁷⁰⁸ Voir en particulier le chapitre 7 du livre II du *Contrat social* et ceux qui suivent sur le peuple. Les déclarations de Rousseau sont très proches, par moment, de celles de Montesquieu à ceci près qu'ils ne conduisent pas à une forme de relativisme. Rousseau maintient ferme « les objets généraux » qu'il a définis dans un premier temps (le contrat social, la volonté générale...) mais considère qu'ils doivent être modulés en fonction des circonstances climatiques : « Ces objets généraux de toute bonne institution doivent être modifiés en chaque pays par les rapports qui naissent, tant de la situation locale, que du caractère des habitants, et c'est sur ces rapports qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institution, qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné. », CS II, 11, OCIII, p.392.

⁷⁰⁹ DI, OCIII, p.165.

⁷¹⁰ « La parole distingue l'homme entre les animaux : le langage distingue les nations entre elles ; on ne connaît d'où est un homme qu'après qu'il a parlé. L'usage et le besoin font apprendre à chacun la langue de son pays ; mais qu'est-ce qui fait que cette langue est celle de son pays et non pas d'un autre ? Il faut bien remonter, pour le dire, à quelque raison qui tienne au local, et qui soit antérieure aux mœurs mêmes : la parole, étant la première institution sociale, ne doit sa forme qu'à des causes naturelles » (DI, dans *Œuvres complètes* volume 5 (noté OCV), Paris, Gallimard, 1995, chap. I, OCV, p.375 ; voir aussi chap.10, OCV, p.408).

libre et indépendant reste une sorte d'idéal pour Rousseau⁷¹¹. Il y a un lien humain sans pour autant qu'il n'y ait de dépendance mutuelle, forgée par des besoins ni de hiérarchie socio-politique durable et constante.

- Stabilisation de l'intérêt humain dans les choses : première forme d'appropriation réelle.

Nous l'avons vu, Rousseau part d'une communauté originaire des biens, communauté négative de la terre (« la terre n'est à personne ») et positive des fruits (« les fruits sont à tous »). On pourrait donc dire, en un sens, que Rousseau s'inscrit dans la tradition. Pourtant, de la même manière qu'il n'avait pas fait de la communauté des biens un problème d'abord juridique mais anthropologique (en montrant comment il est probable que des hommes naturels en usent avec les choses), il ne fait pas non plus de la rupture de la communauté un problème juridique mais cherche à montrer comment les hommes ont pu en venir à cesser de ne faire qu'user des choses pour vouloir, un beau jour, se les approprier privativement à l'exclusion des autres⁷¹².

Dans un premier temps, la propriété semble s'introduire comme expression de l'amour de soi et stabilisée dans les choses. La propriété s'assimile à la relation affective, telle qu'Emile la tisse avec le fruit de son travail. Elle n'est possible qu'avec la stabilisation des hommes. Cet attachement aux choses s'accompagne donc du fait que l'homme que Rousseau a d'abord décrit errant, se fixe et constitue un foyer. La stabilisation de « l'assiette » des hommes est donc liée à l'établissement d'un rapport entre la satisfaction du besoin et l'idée de la chose par laquelle il est susceptible d'être durablement satisfait. La première prise de possession est donc fondée sur la sensation du besoin non plus simplement laissée à elle-même mais rapportée à autre chose que soi, c'est-à-dire extériorisée et objectivée.

C'est en même temps l'émergence de l'idée de l'utilité, sous l'espèce des outils qui contribue à ce processus. L'outil loin d'être un simple instrument est un objet investi de la satisfaction du besoin qu'il rend possible : il est fabriqué et conservé dans une fin donnée. Ce premier moment de l'attachement aux choses est celui de l'utile en général objectivé dans l'outil, adaptation durable des moyens (des forces) aux besoins de l'individu.

⁷¹¹ « Plus on y réfléchit, plus on trouve que cet état était le moins sujet aux révolutions, le meilleur à l'homme, et qu'il n'en a dû sortir que par quelque funeste hasard qui pour l'utilité commune eût dû ne jamais arriver. L'exemple des sauvages qu'on a presque tous trouvés à ce point semble confirmer que le genre humain était fait pour y rester toujours, que cet état est la véritable jeunesse du monde, et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection de l'individu, et en effet vers la décrépitude de l'espèce », DI, II, OCIII, p.171. voir aussi fin du livre IV d'*Emile* ou bien de la cueillette des cerises dans les Confessions : les liens sont simplement de plaisir et d'affection.

⁷¹² C'est une idée que formule très justement Goldschmidt : « En dépit de quelques illustrations historiques (protohistoriques, plutôt) qu'on peut trouver ici et là, l'abolition de la communauté primitive n'est pas une question d'histoire, mais une question de droit. On pourrait même dire, plus précisément, que c'est une question de technique juridique : il s'agit de dériver, de la communauté initiale, la propriété individuelle, celle-ci conservant le droit qui était attaché à celle-là », Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p.500.

L'outil, le foyer⁷¹³ furent les deux premières inventions de l'homme commençant à s'extraire de la nature, à se « dénaturer » en s'acculturant. Il faut penser le passage de « l'homme naissant [...] borné aux pures sensations [...] loin de songer à [...] arracher » les « dons que lui offrait la nature⁷¹⁴ », à une première appropriation des fonds qui n'est pas encore corrélative de l'idée de propriété, mais qui est liée à un certains nombres « de difficultés » que l'homme trouve à « vaincre »⁷¹⁵ par la stabilisation progressive de « son assiette » – moyen de sécurité et de tranquillité – et la fixation des moyens de satisfaction de ses besoins. Cette fixation est aussi fortement lié développement progressif des sociétés. Le développement de l'outillage, c'est-à-dire de moyens proportionnés aux forces de l'homme, d'usages objectivés dans des choses ainsi valorisées par une propriété intrinsèque, est propre à ce moment : « les armes naturelles, qui sont les branches d'arbre et les pierres, se trouvèrent bientôt sous sa main⁷¹⁶ », puis, peu après : « le long de la mer, et des rivières, ils inventèrent la ligne et l'hameçon, et devinrent pêcheurs et ichtyophage⁷¹⁷. », « dans les forêts, ils se firent des arcs et des flèches, et devinrent chasseurs et guerriers⁷¹⁸ »...

Les individus, en effet, prennent la mesure du fait qu'il est plus bénéfique de disposer ainsi de moyens stables et déterminés pour satisfaire de nouveaux besoins. C'est ainsi que les besoins, dialectiquement s'altèrent et s'accroissent par l'invention des capacités à les satisfaire. Mais il ne s'agit pas encore du moment de la propriété au sens plein et entier car il n'y a pas de revendications adressées aux autres mais simplement la mise en rapport de l'idée de la satisfaction d'un besoin avec l'idée de la chose et, conséquemment un attachement particulier à ces choses. Cette stabilisation de l'intérêt dans les choses est néanmoins une étape décisive dans le processus d'émergence de la propriété.

Ces captations par où l'homme arrache les dons de la nature, sont fondées sur deux droits qui ne sont droits que par analogie, ce sont bien plutôt deux raisons qui expliquent l'occupation du sol et sa persistance : le droit du premier occupant, le droit du plus fort⁷¹⁹. Cette bipartition sera reprise

⁷¹³ « Bientôt cessant de s'endormir sous le premier arbre, ou de se retirer dans des cavernes, on trouva quelques sortes de haches de pierres dures et tranchantes, qui servirent à couper du bois, creuser la terre et faire des huttes de branchages, qu'on s'avisait ensuite d'enduire d'argile et de boue », DI, OC, III, p.167.

⁷¹⁴ DI, OC, III, p.164-165.

⁷¹⁵ « il se présenta bientôt des difficultés, il fallut apprendre à les vaincre » ; « il apprit à surmonter les obstacles de la nature. » DI, OC, III, p.165.

⁷¹⁶ DI, OC, III, p.165.

⁷¹⁷ Soulignons le vocabulaire technique de l'histoire naturelle, à base grecque (*ichthus* : poisson, *phagein* : manger) usité par Rousseau qui révèle à quel point il a l'intention de faire plus œuvre de philosophie naturelle et d'histoire naturelle en particulier, que de métaphysique.

⁷¹⁸ DI, OC, III, p.165.

⁷¹⁹ Les distinctions entre propriété et possession, et dans les causes de la possession entre droit de premier occupant et droit du plus fort sont mieux fixées dans le *Contrat Social* : « il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale; et la possession, qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété, qui ne peut être fondée que sur un titre positif. » (CS, I, 8, OC, III, p.364-365)

dans au chapitre 9 du livre I du *Contrat social*. Rousseau affirme, dans ce passage, que le droit de premier occupant, qui fait partie des deux manières de s'approprier naturellement des biens (en particulier des terrains) est plus respectable que le droit du plus fort. Le droit de premier occupant est « plus réel » parce qu'il se rapporte davantage aux choses elles-mêmes. Il est un fait d'occupation alors que le droit du plus fort se dessine dans le cadre d'un rapport aux autres hommes avant d'être un rapport aux biens conquis, puisqu'il résulte d'une relation de domination et d'extorsion : « le droit de premier occupant, quoique plus réel que celui du plus fort, ne devient un vrai droit qu'après l'établissement de celui de propriété⁷²⁰ ».

Au paragraphe suivant, Rousseau précise que pour qu'une possession soit vraiment légitime avant le contrat social, mais il ne faut pas se contenter d'occuper un terrain mais se l'être appropriée par le travail et sans excès⁷²¹ – ce qui ne fait pas encore du droit du premier occupant un titre politiquement respectable mais seulement quelque chose de naturellement respectable.

- Appropriation primitive et vie sociale.

Parallèlement à cette première forme de propriété qui permet la stabilisation des hommes dans des communautés plutôt pacifiques⁷²², la notion des rapports sociaux n'est pas encore déterminante dans l'idée de propriété et, réciproquement, cette idée ne détermine pas non plus les rapports sociaux même si l'appropriation stable d'un terrain pour y construire une cabane voire y cultiver un champ, est la condition sans laquelle les hommes ne pourraient pas stabiliser leurs relations et donc faire société.

La propriété n'intervient pas comme une structure des rapports sociaux comme ce sera le cas dans les étapes suivantes⁷²³. Les hommes sont encore indépendants les uns des autres en ce qui concerne leurs biens (sauf dans les cas d'usage de la force, de vol...). Leur fixation sur des terrains leur permet de se rencontrer plus souvent et de se lier. Comme aucune querelle d'intérêt économique ne peut encore exister entre eux, il s'agit, pour Rousseau, du moment le plus heureux de l'humanité. Il ne peut y avoir ni inégalité, ni vol puisqu'il n'y a pas encore de droit de propriété au sens plein qui puisse fonder des échanges contractuels ou justifier que l'un puisse travailler un

⁷²⁰ CS I, 9, OCIII, p.365.

⁷²¹ « En général, pour autoriser sur un terrain quelconque le droit de premier occupant, il faut les conditions suivantes: premièrement, que ce terrain ne soit encore habité par personne, secondement, qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister; en troisième lieu, qu'on en prenne possession, non par une vainc cérémonie, mais par le travail et la culture, seul signe de propriété qui, à défaut de titres juridiques, doit être respecté d'autrui. », OCIII, p.366.

⁷²² « On s'accoutuma à s'assembler devant les cabanes autour d'un grand arbre » (DI, OC, III, p.169). Rousseau offre l'image de ce premier état de nature comme celle d'une société idyllique : des assemblées sous un arbres où les mêmes sont souverains, magistrats, sujets, unis les uns aux autres par une libre association.

⁷²³ « il se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables [...] il s'unissait avec eux en troupeau, ou tout au plus par quelque sorte d'association libre qui n'obligeait personne. » (DI, OC, III, p.166), « quelques idées des engagements mutuels [...] autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible. » (*ibid.*).

champ ou exploiter une mine au profit du propriétaire. La propriété n'intervenant pas positivement dans la représentation de soi, d'autrui et des relations sociales, il n'y a pas de sens à en faire un objet de rivalités sauf comme manifestation de force et de puissance mais non point pour la propriété elle-même.

Cette période est marquée par un surcroît des forces individuelles sur les besoins : chacun peut se satisfaire lui-même et dispose encore de force pour se réunir avec ses semblables et pratiquer des activités collectives. Les querelles que feront naître le besoin et l'exploitation des uns par les autres n'ont donc pas lieu d'être.

« Ces premiers progrès mirent enfin l'homme à portée d'en faire de plus rapides. Plus l'esprit s'éclairait, et plus l'industrie se perfectionna. [...] Ce fut là l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles, et qui introduisit *une sorte de propriété* ; d'où peut-être naquirent déjà bien des querelles et des combats. Cependant comme les plus forts furent vraisemblablement les premiers à se faire des logements qu'ils se sentaient capables de défendre, il est à croire que les faibles trouvèrent plus court et plus sûr de les imiter que de tenter de les déloger ; et quant à ceux qui avaient déjà des cabanes, chacun dut peu chercher à s'approprier celle de son voisin, moins parce qu'elle ne lui appartenait pas que parce qu'elle lui était inutile et qu'il ne pouvait s'en emparer, sans s'exposer à un combat très vif avec la famille qui l'occupait⁷²⁴. »

La distinction des familles dérive de la stabilisation du foyer constitué sur un terrain. La famille étant étroitement associée à son terrain cela explique pourquoi Rousseau parle alors d'une « sorte de propriété » qui n'en est pas encore véritablement une puisqu'elle n'est pas distinguée de la famille qui l'occupe. Il n'y a donc pas l'idée d'une relation mais bien plutôt une indistinction : la famille et le terrain sont indiscernables, naturellement associés par la coutume, non par un droit explicite. Il montre également comment la longue possession devient peu à peu comme une propriété. Tout cela est de l'ordre du fait et n'exprime que la manière dont les hommes finissent par se fixer aux choses et par stabiliser leur intérêt en l'attachant plus particulièrement à certains biens dont ils prennent soin.

Cet attachement entièrement lié à l'amour de soi (et non encore à l'amour-propre) ne s'accompagne pas d'un véritable droit. Ayant alors atteint un certain calme, les hommes eurent « un fort grand loisir⁷²⁵ » pour inventer de nouvelles « commodités ». Mais ces « commodités » ne font pas encore l'objet d'un attachement tel que les posséder soit constitutif du bonheur humain. Les hommes ne sont pas encore assez dénaturés pour dépendre de manière quasi-vitale de ces artifices, et s'ils sont malheureux de les perdre, ils ne sauraient être véritablement heureux de les avoir : « la

⁷²⁴ DI, OCIII, p.167.

⁷²⁵ Autrement dit, ils disposaient d'un surcroît de force par rapport à leurs besoins « très bornés » n'ayant plus besoin de se défendre ou de passer de lieu en lieu, protégés qu'ils étaient par leurs huttes et attachés à leurs foyers. Ce rapport des forces et des besoins est le moteur du développement humain comme Rousseau le répète en plusieurs passages de l'Emile (v. en part. Emile II, OC, IV, p.312)

privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession en était plus douce, et l'on était malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder⁷²⁶ ». Ce ne sera que quand il y aura une adhésion positive, c'est-à-dire un bonheur de posséder que les hommes seront forcés de la penser en termes de propriété, autrement dit, d'attachement positif à une chose déterminée dont ils souhaiteront disposer pour elle-même⁷²⁷.

« Cette période du développement des facultés humaines [...] dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable », puisque comme Rousseau l'a dit quelques lignes avant, « selon l'axiome du sage Locke, il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété⁷²⁸ ». Mais,

« Tout commence à changer de face. Les hommes errant jusqu'ici dans les bois, ayant pris une assiette plus fixe, se rapprochent lentement, se réunissent en diverses troupes, et forment enfin dans chaque contrée une nation particulière, unie de mœurs et de caractères, non par des règlements et des lois, mais par le même genre de vie et d'aliments, et par l'influence commune du climat⁷²⁹. »

Comme Burlamaqui, Rousseau donne à la sédentarisation et à la première forme de propriété un rôle décisif dans la constitution des premières nations. Faire l'histoire de la propriété c'est donc aussi, d'une certaine manière, faire l'histoire de l'individu et des sociétés. Dès lors que l'homme vit en société, il commence à développer des caractéristiques et des comportements propres à cette vie collective et qu'il n'aurait jamais eus s'il était resté isolé. Parmi celles-là, il y a l'amour-propre d'une part qui donne à l'homme de nouvelles passions comme celle d'être reconnu qui jouera un rôle important dans les mobiles d'acquisition des biens. Il y a aussi les nouvelles activités et pratiques collectives : les jeux, les langues mais aussi le travail et l'économie dont nous allons voir quel genre d'influence ils ont sur la propriété : « il faut remarquer que la société commencée et les relations déjà établies entre les hommes exigeaient en eux des qualités différentes de celles qu'ils tenaient de leur constitution primitive⁷³⁰ ».

La propriété est donc fortement liée aux premières formes communautaires. Elle sert d'élément de stabilisation des hommes et de leurs relations sur des terrains déterminés dont la réunion constitue la première ébauche de la forme territoriale ultérieure.

- ***Deuxième période : l'agriculture et la division du travail.***

Dans ce deuxième moment, la propriété n'est plus seulement l'élément de stabilisation des hommes dans des communautés, mais elle est absorbée par les formes sociales qui déterminent sa

⁷²⁶ DI, OC, III, p.168.

⁷²⁷ cf. le fameux « ceci est à moi », DI, OC III, p.165.

⁷²⁸ DI, OC, III, p.170.

⁷²⁹ DI, OC III, p.169.

⁷³⁰ DI, OCIII, p.170.

forme et sa fonction. Elle devient une structure des rapports de pouvoir entre les hommes.

- Genèse économique des sociétés

Selon Rousseau, il est un moment de l'évolution des sociétés où l'homme ne peut plus se suffire à lui-même pour produire ce qui est nécessaire à son existence. L'homme, devenu plus vulnérable parce que ses besoins se sont développés, devient dépendant des autres. Il doit donc s'associer avec autrui par la force des choses et non plus parce qu'il en a envie comme dans le moment précédent. C'est la division des tâches, le début de l'échange économique (avec l'agriculture et la forge). La vie sociale est maintenant nécessaire non pas à cause du sentiment d'appartenance à la communauté comme dans la première étape (qui laisse l'homme indépendant) mais à cause du besoin économique de l'échange (qui met les uns et les autres dans une dépendance mutuelle)⁷³¹ :

« Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arêtes, à se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de musique, en un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons⁷³². »

Il est évident que cela crée un nouveau type de solidarité entre les hommes qui n'est pas lié à leur *similarité* mais à leur *complémentarité*. C'est donc en raison de la division des compétences, des intérêts et de leur complémentarité dans la différence que l'association devient nécessaire. Il y a donc bien une genèse des besoins, des intérêts et des attentes normatives en fonction de l'évolution du contexte d'existence des individus.

On ne saurait dire qu'il existe un intérêt naturel de l'homme pour les échanges économiques. Rousseau fait intervenir, dans certains de ses textes une conceptualité épicurienne au sujet de la

⁷³¹ Il ne s'agit pas d'une nécessité en soi mais d'une nécessité relative à de nouveaux besoins non-naturels et donc non nécessaires. Ce sont ces nouveaux besoins qui rendent l'individu dépendant des autres.

⁷³² DI, OCIII, p.171. Si l'on a considéré que Rousseau n'était pas économiste force est, pourtant, de constater que les économistes l'ont lu. Boesnier de l'Orme, dans *l'Esprit du gouvernement économique* plagie ces passages du DI : « Dès qu'un homme s'est trouvé à portée de recueillir en un seul jour assez de subsistance pour deux jours; il a pu employer le second à pourvoir à d'autres besoins; il a été en état d'échanger cet excédent de subsistance contre le secours d'un associé. », *De l'Esprit du Gouvernement économique*, Paris, chez Debure, 1775, p.30. D'autres passages du texte de Boesnier sont d'une étrange proximité avec ceux de Rousseau.

nature des besoins. Il distingue les besoins naturels et nécessaires des autres. De son point de vue, la plupart des besoins, qui sont en nombre illimité, proviennent des développements sociaux et de ce que les hommes peuvent produire dès lors qu'ils s'allient dans la division du travail. Les besoins naturels et nécessaires sont, au contraire, du type de ceux qui peuvent être satisfaits par un homme naturel, c'est-à-dire seul, parce qu'ils sont peu nombreux et en quantité limitée :

« Nos besoins sont de plusieurs sortes ; les premiers sont ceux qui tiennent à la subsistance, et d'où dépend notre conservation. Ils sont tels, que tout homme périrait s'il cessait d'y pouvoir satisfaire : ceux-ci s'appellent besoins physiques, parce qu'ils nous sont donnés par la nature et que rien ne peut nous en délivrer. Il n'y en a que deux de cette espèce, savoir : la nourriture et le sommeil.

D'autres besoins tendent moins à notre conservation qu'à notre bien-être, et ne sont proprement que des appétits, mais quelquefois si violents, qu'ils tourmentent plus que les vrais besoins ; cependant il n'est jamais d'une absolue nécessité d'y pourvoir, et chacun ne sait que trop que vivre n'est pas vivre dans le bien-être.

Les besoins de cette seconde classe ont pour objet le luxe de sensualité, de mollesse, l'union des sexes et tout ce qui flatte nos sens.

Un troisième ordre de besoins, qui, nés après les autres, ne laissent pas de primer enfin sur tous, sont ceux qui viennent de l'opinion. Tels sont les honneurs, la réputation, le rang, la noblesse, et tout ce qui n'a d'existence que dans l'estime des hommes, mais qui mène par cette estime aux biens réels qu'on n'obtiendrait point sans elle⁷³³. »

Rousseau insère ici une variante dans la typologie épicurienne : il fait des besoins non-naturels et non-nécessaires, le résultat de l'opinion publique. Il y a au-delà des besoins naturels et non nécessaires qui résultent de la jouissance sensuelle, des besoins qui ne sont ni naturels ni nécessaires et qui découlent de la seule opinion publique inexistante avant l'émergence des sociétés. C'est cette catégorie que contribuent à constituer l'argent et le commerce et qui permettent l'institution de grandeurs d'opinion dont Rousseau cherche à montrer les dangers et qu'il cherche à traiter comme Epicure l'avait fait avant lui par une certaine forme d'autarcie (une manière de ne dépendre que de soi) et une certaine forme de réorganisation des plaisirs qui consiste à donner la priorité à ceux qui sont naturels et nécessaires. Les plaisirs naturels et nécessaires étaient ceux qui existaient avant la division du travail, la vie sociale et le commerce, pour un homme seul capable de vivre en autarcie. Nous verrons, dans ce passage, comment les premiers balbutiements de la vie sociale sont corrélatifs des premières transformations d'un désir plastique qui fluctue et se forme sur les conditions de l'existence humaine.

C'est sur cette base-ci que Rousseau établit sa critique du commerce et de l'argent dans *Les fragments politiques*⁷³⁴. Le développement du commerce et de l'argent sont une *fuite dans l'imaginaire social* et ne sauraient donc être pris pour base d'une saine économie. Ainsi, la première

⁷³³ OCIII, p.530.

⁷³⁴ OCIII, p.516 et suivantes.

remarque que Rousseau fait est épicurienne. Il affirme les arts ne sauraient être un bienfait, ni faire le bonheur d'une nation puisqu'ils introduisent des « besoins imaginaires » et encore plus de « besoins réels »⁷³⁵. Par là, Rousseau traduit le fait que pour fournir à l'agrément artistique de quelques uns, il faut nourrir de plus en plus d'artisans, de marchands, d'artistes chargés de fournir des œuvres ; il faut que les paysans travaillent encore plus pour nourrir tout se monde sans pour autant vivre mieux eux-mêmes. Donc l'art sans la façonner, appartient néanmoins à une société de superflu et d'inégalités. Il assujettit les hommes à de nouveaux travaux et de nouveaux efforts pour les plaisirs imaginaires de ceux qui sont capables d'acquérir les produits de l'art.

Cela montre, encore une fois que Rousseau, contrairement aux jusnaturalistes, n'essaie pas de naturaliser l'émergence de la propriété par référence à la recherche, par l'homme d'un avantage ou d'un intérêt naturalisés. Rousseau montre au contraire que c'est avec l'émergence de besoins factices et non naturels, c'est-à-dire par une altération très réelle de sa nature, que l'homme a commencé à vouloir échanger, à devoir travailler pour profiter des biens ou des fruits du travail d'autrui.

- Conséquence de ce deuxième moment social sur la propriété.

Quelles conditions a-t-il fallu pour conduire un homme indolent à travailler ? Pour Rousseau, ça n'est certes pas l'existence d'un besoin naturel car le besoin naturel est tel que l'homme seul et isolé suffit à le satisfaire.

Déjà, dans la période précédente, des altérations de la nature humaine avaient été sensibles bien que non constitutives du malheur :

« Ainsi quoique les hommes fussent devenus moins endurants, et que la pitié naturelle eût déjà souffert quelque altération, cette période du développement des facultés humaines, tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de notre amour-propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable⁷³⁶. »

La période suivante voit naître et la nécessité des dépendances entre les hommes par des besoins nouveaux et le travail nécessaire par le partage des tâches. C'est un moment de grande rupture constitutive du début du malheur humain. Ce moment est également celui de l'émergence d'une nouvelle forme de propriété qui provient de la protection des richesses produites par le travail. Cette idée se rapporte à celle de Burlamaqui bien que Rousseau insiste davantage sur la division du travail que sur la seule agriculture. La propriété résulte donc conjointement de l'émergence de nouveaux besoins d'une part et d'autre part de nouvelles structures sociales qui

⁷³⁵ « Le commerce et les arts en pourvoyant à quelques besoins imaginaires en introduisent un beaucoup plus grand nombre de réels » (OCIII, p.519).

⁷³⁶ DI, OCIII, p.171.

forge de nouvelles attentes normatives⁷³⁷.

Ainsi, la propriété est prise dans un double artifice qui la rend incompatible avec toute tentative de naturalisation : d'abord elle résulte de besoins non-naturels, ensuite, elle participe à l'instauration d'un système économique qui contribue à dénaturer l'homme en lui imposant des tâches qui répugnent à sa nature et en l'encadrant dans un dispositif de pouvoir où les hommes, ayant besoin les uns les autres, peuvent s'imposer mutuellement leurs exigences, ce qui est contraire à la liberté humaine.

Au-delà de cela, il est à remarquer que la thèse de Rousseau, comme celle des jusnaturalistes, tend à ne pas fonder la propriété sur une propension individuelle et sur une attente normative antérieure à la société mais sur la mutation du contexte de la vie des hommes qui leur impose des exigences inédites. Ces exigences rendent nécessaire l'invention de nouveaux instruments dont la propriété fait partie. Simplement, nous l'avons vu, il ne s'agit pas, d'un calcul délibéré des hommes qui créeraient des institutions à partir de la conscience de l'avantage qu'elles représentent pour eux. Au contraire, nous voyons que les hommes sont pris malgré eux, à travers les institutions qu'ils mettent en place pour satisfaire leurs nouveaux besoins, dans une spirale qui les dénature et les conduit peu à peu vers la souffrance et le malheur. L'homme fait son histoire certes, mais, par ignorance, il en devient l'esclave.

Par ailleurs, l'exposition que Rousseau propose de l'origine de la propriété est assez sophistiquée puisqu'il la considère non pas comme une création utile isolée mais comme la pièce d'un puzzle cohérent qui participe à une nouvelle configuration sociale. Sans en être l'élément principal la nouvelle forme de propriété ici étudiée est un aspect décisif d'une société d'interdépendance économique⁷³⁸. La forme précédente de la propriété traduisait la sédentarisation de l'homme et son installation sur un terrain stable au voisinage des autres. Dans la nouvelle configuration, la propriété joue un rôle dans l'interpénétration et la coordination des intérêts. De même qu'il pouvait y avoir interpénétration momentanée des intérêts pour les sauvages errants

⁷³⁷ « Rousseau a introduit le présent stade comme une « grande révolution ». Or cela est vrai, plus précisément, en ce qui concerne la propriété. En dépit des antécédents qu'on vient de rappeler, c'est maintenant seulement que se dessine le droit de propriété, au plein sens juridique du terme. Mais ce n'est pas là un épisode à consigner dans l'histoire du droit et, au juste, la révolution ne porte qu'en apparence et en première approche sur le droit de propriété ainsi entendu, qui, dans un système juridique, est un droit parmi d'autres. Ce que produit le partage des terres, c'est « une nouvelle sorte de droit », « différent de celui qui résulte de la loi naturelle ». La loi naturelle procédait des « deux principes antérieurs à la raison » et était elle-même antérieure à la raison. », Goldschmidt, *op. cit.*, p.510.

⁷³⁸ « La propriété de part et d'autre est la base de l'échange ; sans elle, il ne peut y en avoir ; le désir de part et d'autre est le motif de l'échange, et c'est de la comparaison des désirs réciproques que naît l'évaluation ou l'appréciation des choses échangées, car le prix d'une chose, le motif qui engage le possesseur à s'en défaire, ce motif ne peut être qu'un avantage équivalent ; et il ne juge que cet avantage est équivalent que par le désir qu'il peut en avoir. Ainsi, tout ce qui peut être possédé et désiré peut être l'objet d'un échange et entrer dans le commerce. » (Anne-Robert-Jacques, Turgot, *Plan d'un ouvrage sur le commerce, la circulation et l'intérêt de l'argent, la richesse des États*, dans *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, Gustave Schelle (éd.), Paris, Felix Alcan, 5 vol, 1913-1923. p.379)

lorsqu'il s'agissait de tuer un cerf et de se le partager, il y a ici une interpénétration stabilisée des intérêts à travers l'échange économique : certains ont du blé, d'autres ont des outils, ils ont un intérêt commun à échanger car les uns ne peuvent plus vivre sans les autres pour continuer leur activité. Chaque activité est donc partielle et a besoin des autres pour s'accomplir pleinement. Nous avons donc à faire moins à une propriété qui sépare et protège l'indépendance des personnes qu'à une propriété qui relie et participe de la dépendance mutuelle des intérêts.

Le premier partage des tâches, pour Rousseau, est entre la forge et l'agriculture : les agriculteurs nourrissant les forgerons, ces derniers permettant aux agriculteurs d'améliorer leur productivité. C'est même, en un sens, la forge qui donne naissance à l'agriculture dans la mesure où elle fait de la culture des terrains un art productif en procurant aux agriculteurs les instruments nécessaires à l'amélioration du rendement et en les contraignant en retour à produire plus pour nourrir les forgerons. Dès lors on s'éloigne tendanciellement du bonheur des premières sociétés et on plonge l'homme dans la nécessité du travail et des dépendances économiques. En conséquence du partage des tâches, les hommes se trouvent unis parce qu'atomisés, parce que singularisés des autres à cause de leur fonction. Les besoins économiques unissent les hommes en les divisant alors que les passions communautaires les unissaient en les rassemblant.

C'est à cause de la dépendance économique que s'affirme encore plus forte la divergence des intérêts et que la rivalité, la concurrence et les inégalités se structurent comme une forme décisive des relations sociales : il n'y a plus seulement des *différences* entre les hommes mais des *inégalités*.

Il n'y a toujours pas d'État car il n'y a encore aucun peuple conscient de sa propre unité capable d'affirmer sa souveraineté consciente sur des institutions communes. Pourtant, il y a déjà une forme de droit, une manière de rendre à chacun ce qu'il lui appartient parce qu'il y a déjà des conflits à régler. Il y a notamment les balbutiements du droit de propriété. Mais, Rousseau est assez pessimiste car il ne voit pas dans ces premières lois tacites et coutumières une source de paix et de justice durables. Il s'interroge au contraire si elles ne contribuent pas à renforcer les désordres qu'elles ont la charge de soigner. La loi qui établit la propriété établit aussi, dans une certaine mesure, les conditions de l'injustice et de la domination de l'homme par l'homme comme elle protège la richesse des plus riches et défend aux plus pauvres de s'emparer de ce dont ils ont besoin. La justice donne, donc, une stabilité et une assise aux inégalités et aux dominations économiques : « il serait encore bon d'examiner si ces désordres ne sont point nés avec les lois mêmes »⁷³⁹, nous dit Rousseau.

La propriété est, Rousseau le souligne, une propriété qui protège les intérêts des attaques des autres car, qui voudrait travailler un champ s'il n'était sûr de pouvoir en profiter sans risquer de

⁷³⁹ DI, OCIII, p.157.

subir l'attaque des autres ? La propriété intervient alors comme un dispositif exprimant la transformation des intérêts individuels. Elle a une valeur d'ordonnement des intérêts potentiellement rivaux permettant de les coordonner en rendant à chacun ce qui est à lui, elle a une valeur de protection des fruits du travail agricole, elle a enfin une valeur prospective pour un homme capable de prévoir qui n'est plus dans le présent de la cueillette et de la chasse, mais qui veut pouvoir profiter à moyen terme des fruits de son labeur. Tout ceci illustre donc les transformations anthropologiques qui accompagnent et secondent l'émergence de la propriété. On a maintenant affaire à un homme qui cherche à faire respecter ses droits auprès des autres, qui prend conscience de son intérêt et de la nécessité de le protéger, qui projette cet intérêt dans le temps comme quelque chose d'élaboré à moyen terme :

« De la culture des terres s'ensuit nécessairement leur partage, et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice : car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ; de plus les hommes commençant à porter leurs vues dans l'avenir et se voyant tous quelques biens à perdre, il n'y en avait aucun qui n'eût à craindre pour soi la représaille des torts qu'il pouvait faire à autrui. De la culture des terres s'ensuit nécessairement leur partage, et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice : car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose ; de plus les hommes commençant à porter leurs vues dans l'avenir et se voyant tous quelques biens à perdre, il n'y en avait aucun qui n'eût à craindre pour soi la représaille des torts qu'il pouvait faire à autrui⁷⁴⁰. »

Trois caractéristiques anthropologiques nouvelles ont partie liée avec le travail car, pour travailler, les hommes ont besoin de se projeter dans le temps, de savoir que le fruit de leur travail leur sera garanti, qu'ils disposent de droits à opposer aux attaques des autres. Ainsi, si les hommes se mettent à travailler c'est parce qu'ils savent que le droit de propriété les protège et s'ils travaillent, c'est pour acquérir une propriété :

« Il est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main-d'œuvre ; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail. C'est le seul travail qui donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété. Lorsque les Anciens, dit Grotius, ont donné à Cérès l'épithète de législatrice, et à une fête célébrée en son honneur le nom de Thesmophories, ils ont fait entendre par là que le partage des terres a produit une nouvelle sorte de droit. C'est-à-dire le droit de propriété différent de celui qui résulte de la loi naturelle⁷⁴¹. »

Rousseau contrairement à Locke refuse de traiter des formes de la propriété indépendamment

⁷⁴⁰ DI, OCIII, p.173.

⁷⁴¹ OCIII, p.173.

des formes de l'économie auxquelles elle est associée. La propriété n'est pas une forme juridique abstraite qui existe avant la société mais elle existe, se développe et se transforme avec elle.

Dans ce cadre, Rousseau fait fonctionner ensemble la propriété, la division du travail, le travail, la justice, les inégalités qui apparaissent toutes dans une même configuration sociale comme des pièces dont aucune ne peut être prise isolément et qui participent à un tableau général et cohérent. La société précédente, au contraire, société de petits propriétaires indépendants qui ne dépendaient économiquement que d'eux-mêmes et qui se joignaient aux autres librement à travers des activités collectives comme les jeux ou les fêtes⁷⁴², se configurait tout autrement et la propriété y avait donc à la fois une autre forme et une autre fonction⁷⁴³.

Rousseau énonce les conditions générales pour le développement de l'agriculture, fondatrice de la justice, de la prospective et de la propriété :

« Leur industrie ne se tourna probablement que fort tard de ce côté-là, soit parce que les arbres, qui avec la chasse et la pêche fournissaient à leur nourriture, n'avaient pas besoin de leurs soins, soit faute de connaître l'usage du blé, soit faute d'instruments pour le cultiver, soit faute de prévoyance pour le besoin à venir, soit enfin faute de moyens pour empêcher les autres de s'approprier le fruit de leur travail⁷⁴⁴. »

(a) d'une part il faut que l'état d'abondance initial ait disparu et que les arbres ne fournissent plus suffisamment de fruits pour nourrir les hommes à moins de les y aider par le travail, cela vient justifier l'abandon de la cueillette au profit de la culture. Il faut donc que les moyens des hommes soient inférieurs à leurs besoins pour qu'il y ait sens à ce qu'ils exploitent les champs et se partagent les tâches avec les autres ;

⁷⁴² « L'hypothèse d'une économie à peu près close et néanmoins prospère est manifestement irrecevable. C'est une chimère sentimentale, où l'on discerne une forte touche de robinsonisme.

Rousseau toutefois ne croit pas s'écarter des conditions réelles que rencontrera une communauté fermée, installée sur les bords du Léman. Dans un élan d'imagination expansive, il transpose l'idéal de la suffisance du moi en un mythe de la suffisance communautaire [...] Il invente une société, et pourtant il conserve ce qui constitue le privilège essentiel de la solitude : la liberté, le sentiment de ne dépendre de rien d'extérieur à soi. Mieux, il donne ainsi à son désir d'indépendance une forme plus accomplie », Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p.135.

⁷⁴³ Cette fascination pour la liberté des petits propriétaires terriens quasi autarcique se retrouve dans *La lettre à d'Alembert sur les spectacles* lorsque Rousseau évoque les Montagnons (OCV, p.55-57). Mais c'est un thème républicains récurrents que l'on trouve aussi chez Harrington (idéal d'un retour aux sources et critique de la corruption de la vie urbaine) : « Le labourage, formant de bons soldats, forme aussi de bons républicains [...] car partout où le propriétaire tient l'épée, il s'en sert pour la défense de sa propriété : d'où il est arrivé que le peuple d'Océana a toujours été libre en proportion de sa propriété [...] L'ambition, voulant trop de jouissances, tient en cela même de l'esclavage ; tandis que « la vie de la campagne, selon Aristote, est plus favorable à la république », elle engage à défendre plus obstinément sa liberté, et est moins sujette aux troubles et aux innovations [Aristote, *Politique*, VI, iv]. Tant que ces bases, comme on le démontrera dans la suite, ne furent point dérangées, le peuple d'Océana a été le moins sujet de tous aux troubles et aux révoltes : au lieu que les républiques où la vie des cités avait la plus forte influence, comme Athènes, n'ont jamais été tranquilles, parce, tombant toujours dans des excès, elles ont-elles-mêmes ruiné leurs propres affaires. », James Harrington, *Océana*, ed. Pocock, Paris, Belin, 1995, p.224-225.

⁷⁴⁴ DI, OCIII, p.172.

(b) deuxièmement, que les hommes soient aptes à prévoir au sens où la culture présuppose une capacité à faire des avances, c'est-à-dire des dépenses non rétribuées dans l'immédiat, autrement dit de la prévision : ainsi, là où la dépense pour attraper un fruit est immédiatement palpable, la dépense de mise en valeur d'un champ pour la culture l'est beaucoup moins et serait apparue pour un sauvage comme une dépense gratuite, ce qui atteste, s'il le fallait encore, le changement qui a dû s'opérer dans la nature humaine pour que l'homme imprévoyant et indolent se mette à la culture. L'agriculture est aussi un rapport au temps dont les sauvages ne disposent pas, une capacité de prévision et d'organisation ;

(c) troisièmement qu'existent des outils pour cultiver la terre, ce point est décisif puisque s'il faut des outils pour cultiver alors l'agriculteur a besoin du forgeron pour s'adonner à son activité. Dès lors l'existence des autres métiers apparaît bien comme une condition sans laquelle l'agriculture ne saurait exister. C'est d'ailleurs ce que Rousseau affirme dans la suite :

« L'invention des autres arts fut donc nécessaire pour forcer le genre humain de s'appliquer à celui de l'agriculture. Dès qu'il fallut des hommes pour fondre et forger le fer, il fallut d'autres hommes pour nourrir ceux-là. Plus le nombre des ouvriers vint à se multiplier, moins il y eut de mains employées à fournir à la subsistance commune, sans qu'il y eût moins de bouches pour la consommer ; et comme il fallut aux uns des denrées en échange de leur fer, les autres trouvèrent enfin le secret d'employer le fer à la multiplication des denrées. De là naquirent d'un côté le labourage et l'agriculture, et de l'autre l'art de travailler les métaux et d'en multiplier les usages⁷⁴⁵. »

(d) enfin, que l'homme soit garanti de pouvoir bénéficier de son travail autrement dit que le droit de propriété protège de manière contraignante et pérenne les dépenses qu'il aura faites sur un terrain sans quoi ce serait de véritables dépenses à perte.

On retrouve sur le dernier point l'avis de Burlamaqui (l'homme ne saurait faire de dépense s'il n'est assuré d'en pouvoir récolter les fruits) mais, encore une fois, Rousseau ajoute à la seule agriculture, la division des tâches dans sa genèse du droit de propriété.

Rousseau, en associant, comme Burlamaqui l'instauration du droit de propriété aux développements de l'agriculture montre, de ce fait, que les premiers règlements de justice doivent aussi y être fondés. Pourtant, contrairement aux jusnaturalistes, Rousseau ne cesse de mettre en évidence la violence que peine à cacher la justice. En effet, la justice est supposée éviter les conflits mais elle ne le fait qu'en protégeant ce qui les alimente et, ce faisant, en protégeant des formes de domination économique. La justice, en instaurant et en protégeant la propriété, participe donc à conserver les racines d'un mal qu'elle prétend soigner, à savoir les rivalités et domination des hommes entre eux.

⁷⁴⁵ DI, OCIII, p.173.

« Il faut convenir d'abord que plus les passions sont violentes, plus les lois sont nécessaires pour les contenir : mais outre que les désordres et les crimes que celles-ci causent tous les jours parmi nous montrent assez l'insuffisance des lois à cet égard, il serait encore bon d'examiner si ces désordres ne sont point nés avec les lois mêmes ; car alors, quand elles seraient capables de les réprimer, ce serait bien le moins qu'on en dût exiger que d'arrêter un mal qui n'existerait point sans elles⁷⁴⁶. »

Cette critique deviendra plus pertinente encore dès l'instauration de la propriété par le pacte social :

« Telle fut, ou dut être, l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et pour le profit de quelques ambitieux assujettirent désormais tout le genre humain au travail, à la servitude et à la misère⁷⁴⁷. »

Ici donc, Rousseau prend clairement ses distances avec les jusnaturalistes car il ne voit pas dans la justice la source salvatrice de la pacification et de la civilisation utile aux hommes mais bien plutôt, si elle est fondée sur la seule propriété, l'instrument pour maintenir, conserver et renforcer les relations de domination économiques.

- Les premiers développements de la propriété.

Rien ne peut être conçu comme un phénomène absolument isolé. Nous avons souligné que la forme de propriété qui voit le jour avec l'émergence de l'économie n'est pas une propriété qui isole le propriétaire dans l'indépendance à l'égard des autres, mais au contraire, c'est une propriété qui à la fois sépare et relie aux autres à travers la coordination des intérêts qu'elle rend possible. Dans ce nouveau contexte, aucun intérêt n'est véritablement indépendant des autres, tous se tiennent. C'est la nouvelle forme de propriété qui contribue à donner consistance à ce système.

Dans ce cadre, la richesse du riche n'est pas un fait isolé et sans portée juridique car le riche s'arroge une propriété produite par le groupe, et rendue possible par un certain état de développement des facultés de l'espèce, ce que Rousseau montre par sa brève histoire du développement technique et de la division du travail qui marque comment aucun fait social ne peut être, sans artifice, séparé d'un autre. Toute appropriation engage donc un rapport au groupe tout entier⁷⁴⁸. Mais, Rousseau reconnaît que cela ne se fait pas d'une manière équitable, pour autant, et

⁷⁴⁶ DI, OCIII, p.157.

⁷⁴⁷ DI, OCIII, p.178.

⁷⁴⁸ Il y a un long épisode dans le troisième livre d'*Emile* sur cette question des interdépendances économiques. Dans ce passage, le gouverneur utilise le motif de Robinson pour montrer à Emile à quel point il dépend des autres pour certaines opérations. Cela permet à l'enfant de comprendre jusqu'où il ne dépend que de lui-même et jusqu'où il

que le plus fort qui par ses plus grands dons naturels, dans un premier temps du moins⁷⁴⁹, produit le plus et par-là s'enrichit le plus par sa propriété. L'accession à la propriété, c'est-à-dire l'enrichissement par appropriation est d'abord, pour Rousseau, liée à la « main d'œuvre »⁷⁵⁰. Mais, si cela explique l'origine du principe de la propriété cela ne le justifie pas juridiquement dans la mesure où il est toujours, par principe, une usurpation unilatérale de la volonté individuelle qui veut voir appliquer son décret, tout à son bénéfice : « ceci est à moi » sur un fonds, dont rien ne justifie, par nature, son appropriation puisqu'il « n'est à personne » (au dire du justicier qui intervient contre l'enclos de celui qui s'arroge un droit de propriété sur un terrain, au début de la seconde partie du *Discours*)⁷⁵¹. La propriété non seulement est l'expression objective de l'activité individuelle, mais

dépend des autres pour être ce qu'il est et avoir ce qu'il a. La première notion de société qu'Émile doit acquérir n'est donc pas une notion de la société fondée sur l'évidence des communications entre sujets mais sur l'interdépendance nécessaire entre soi et d'autres que soi dans le cadre des relations de production. Ainsi, certains actes de l'homme civil ne sauraient être faits seul : « Voilà comment nous réalisons l'île déserte qui me servait d'abord de comparaison. Cet état n'est pas, j'en conviens, celui de l'homme social ; vraisemblablement il ne doit pas être celui d'Émile : mais c'est sur ce même état qu'il doit apprécier tous les autres. » (Émile III, OCIV, p.455). Ce dispositif est très clairement donné, par Rousseau, d'une part comme un moyen d'écarter Émile des préjugés sociaux et « toutes les notions des relations sociales », d'autre part, comme un moyen pour évaluer les véritables relations qui le lient aux autres et les véritables dépendances qui existent entre lui et les autres membres de la société : « Le plus sûr moyen de s'élever au-dessus des préjugés et d'ordonner ses jugements sur les vrais rapports des choses, est de se mettre à la place d'un homme isolé, et de juger de tout comme cet homme en doit juger lui-même, eu égard à sa propre utilité. » (Émile III, OCIV, p.455). Ce qui intéresse le précepteur, dans ce dispositif, c'est de permettre à Émile de sentir jusqu'où il se suffit à lui-même et partir de quand le besoin de plusieurs mains se fait sentir. Autrement dit, il s'agit de porter l'attention d'Émile sur le fait qu'il y a des actes qu'il peut faire seul, pour lesquels il se suffit à lui-même et d'autres actes qui supposent l'existence d'un autre que lui-même, pour la réalisation desquels, donc, il dépend de l'existence d'autres que lui, autrement dit d'une société. Il y a donc des opérations naturelles en tant qu'elles sont individuelles et des opérations sociales en tant qu'elles ne sauraient exister sans l'intervention d'autres que soi. Rousseau parle là « d'arts naturels » qu'il distingue des « arts d'industrie » : « La pratique des arts naturels, auxquels peut suffire un seul homme, mène à la recherche des arts d'industrie, et qui ont besoin du concours de plusieurs mains. Les premiers peuvent s'exercer par des solitaires, par des sauvages ; mais les autres ne peuvent naître que dans la société, et la rendent nécessaire⁷⁴⁸. » (Émile III, OCIV, p.456). Sur la question voir Blaise Bachofen, « Une robinsonnade paradoxale : les leçons d'économie d'Émile », *Archive de philosophie*, 72 (1), p. 75-99, 2009. ; et Claire Pignol, « Rousseau et la division du travail : de Robinson à l'agent économique, dans *Rousseau : Philosophie et économie, Cahiers d'économie politique*, Paris, L'Harmattan, 2007.

⁷⁴⁹ Cela n'est vrai que dans un premier temps, jusqu'au moment où, précisément, cela devient bénéfique d'affecter des dons, où il devient plus avantageux d'être rusé que travailleur. C'est cette période de mascarade et de tromperie qui stigmatise Rousseau comme un des fondements de la corruption des sociétés.

⁷⁵⁰ « Il est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main-d'œuvre » (DI, OC, III, p.173)

⁷⁵¹ « Le thème de la convention est présent dès la première apparition de l'idée de propriété : la célèbre attaque contre « le premier qui ayant enclos un terrain [...] ». Les « gens assez simples pour le croire » lui reconnaissent le droit qu'il s'arroge, ils reconnaissent comme un droit ce qui n'est qu'une occupation de fait : il y a bien là une convention, si peu avantageuse qu'elle soit pour la majorité des contractants. Elle est fort différente de celle par laquelle Pufendorf avait autorisé par avance le droit de premier occupant, puisqu'elle ne fait que le valider après coup. De toute façon, cette convention était entièrement absente, et pour cause, du droit que s'attribue le primitif sur les choses dont il a besoin ; elle n'intervient pas davantage, au stade présent, dans le partage des terres : l'idée n'en sera reprise, que plus tard, lors de la conclusion du pacte d'association. La formation de l'idée de propriété et l'établissement du droit en tant que droit naturel (car nous sommes toujours dans l'état de nature) se font en dehors de toute convention. Ce serait un contresens que d'interpréter le partage des terres comme un contrat. Il n'a pour cause, à la fois réelle et juridique, que la culture de terres. Sans doute, les premières règles de justice supposent, avec le sentiment de la justice, l'acceptation, à titre de norme du *suum cuique*. Mais cette acceptation, aux yeux de Rousseau n'a rien d'un contrat, parce qu'elle est 'naturelle' et que tout en posant le fondement du droit naturel raisonné, elle ne comporte pas cet élément de réflexion qui, pour Rousseau, caractérise le contrat. Si l'on veut à tout prix chercher un concept juridique pour définir cette acceptation, celui, peut-être, qui conviendrait le moins mal serait l'acte collectif, en tant qu'« identité et concomitance de vouloirs », « pluralité des déclarations unilatérales de

elle est aussi l'objectivation et la sédimentation des inégalités naturelles (le plus fort étant plus susceptible de produire). La propriété devient donc constitutive de relations de domination dans l'interaction des intérêts. L'inégalité gagne alors un statut et devient plus permanente⁷⁵² et, en ceci devient cause de désordre dans la mesure où elle s'assoit sur un droit de propriété maintenu par aucun « supérieur commun ». C'est ce qui caractérise ce moment de l'émergence du droit de propriété, à la fois la revendication du « sien » par chacun, mais en même temps les rivalités qui apparaissent en raison même de cette revendication :

« C'est ainsi que les plus puissants ou les plus misérables, se faisant de leur force ou de leurs besoins une sorte de droit au bien d'autrui, équivalent, selon eux, à celui de propriété, l'égalité rompue fut suivie du plus affreux désordre : c'est ainsi que les usurpations des riches, les brigandages des pauvres, les passions effrénées de tous étouffant la pitié naturelle, et la voix encore faible de la justice, rendirent les hommes avarés, ambitieux et méchants. Il s'élevait entre le droit du plus fort et le droit du premier occupant un conflit perpétuel qui ne se terminait que par des combats et des meurtres⁷⁵³. »

Ceci s'explique par l'absoluité et l'exclusivité qui définissent l'idée de propriété comme relation entre un sujet et un objet : si « ceci est à moi », il n'est pas possible que cela soit en même temps à autrui sans subir soi-même une agression⁷⁵⁴. C'est pourquoi, la revendication de propriété est un lien revendiqué aux autres, mais un lien négatif qui s'accompagne de la clôture. Ce moment de la clôture est aussi celui de la séparation de l'individu à l'égard des autres, c'est une manière de se rapporter à eux par l'exclusive. Cet épisode, loin d'être anecdotique comme chez Locke⁷⁵⁵, fait, chez Rousseau, l'objet d'une âpre discussion entre les riches et les pauvres. A travers cette délimitation du terrain trouve à s'exprimer ou à s'objectiver l'idée naissante de propriété. La clôture est la plus parfaite illustration de la définition de la propriété comme revendication exclusive d'un pouvoir sur une chose : enclore c'est se réserver la chose et en exclure autrui, c'est donc manifester la « sienneté » du terrain en voulant s'en assurer non plus seulement l'usage mais surtout la

volonté », à partir d'une « situation de fait » : les cultivateurs, indépendants les uns des autres, mais « se voyant tous quelques biens à perdre », décident, chacun de préserver son bien et de respecter celui de l'autre : de ces volontés singulières résultent à la fois des règles (de justice) et une condition (de propriétaire). – Il est clair, en tout état de cause, qu'on dépasse ainsi de beaucoup la pensée de Rousseau et que c'est bien en opposition avec la thèse traditionnelle de la convention, qu'il fonde la propriété sur le travail », Goldschmidt, *op. cit.*, p.512.

⁷⁵² « C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influencer dans la même proportion sur le sort des particuliers. » (DI, OC, III, p.174)

⁷⁵³ DI, OC, III, p.176.

⁷⁵⁴ « Il est certain que si l'on peut contraindre ma volonté, je ne suis plus libre, et que je ne suis plus maître de mon bien, si quelque autre peut y toucher. » (DEP, OC, III, p.248). Néanmoins, dans le passage qui suit, Rousseau souligne que la loi réalise le prodige de laisser l'individu maître de ses biens tout en admettant qu'ils puissent être, d'une certaine manière, administrés par autrui, puisque les lois par lesquelles le gouvernement rend à chacun le sien ou ponctionne des impôts, ne sont autres que l'émanation de sa volonté généralisée.

⁷⁵⁵ « Quiconque aussi a fermé d'une clôture une certaine étendue de terre, afin que le bétail qui y paîtra, et les fruits qui en proviendront, soient employés à sa nourriture, est le propriétaire légitime de cet endroit-là. » (Locke, *Traité du Gouvernement Civil*, *op. cit.*, §38, p.172)

maîtrise. Corrélativement, l'acte-même de revendiquer est performatif : il s'adresse non point à la chose que l'on utilise mais à une autre personne. D'emblée, la propriété s'inscrit dans l'horizon de la parole performative, c'est-à-dire plus simplement dans le rapport à la chose mais bien dans le rapport entre personnes à qui il est enjoint de reconnaître la légitime possession d'un bien. Précisément, cette demande de reconnaissance qui se manifeste dans le « ceci est à moi » dévoile en même temps la nature éminemment publique de la propriété : elle n'est autre qu'une injonction faite à autrui d'admettre l'idée d'une association entre un propriétaire allégué et sa propriété revendiquée.

Cette publicité qui seule fonde l'idée même du droit inscrit la propriété dans la région des relations personnelles (la revendication induit le passage d'une relation réelle d'usage à une relation personnelle d'obligation faite aux autres de reconnaître et de restituer le cas échéant), c'est-à-dire toujours dans l'univers du contrat. Mais cet accord est d'abord usurpé, on voit bien qu'il est, dans un premier temps, unilatéral : « ceci est à moi ». Elle n'est que l'effet d'une affirmation à laquelle ne correspond aucune reconnaissance effective, c'est d'ailleurs ce qui sera source de tous les maux sociaux. Une propriété qui n'est pas bilatéralement reconnue – reconnue et par celui qui revendique et par celui à qui s'adresse la revendication – pourra être revendiquée à tout moment par l'autre partie qui ne s'est en rien engagée mais, au contraire, s'est vue usurper, sans son consentement, une part de ce qui aurait pu aussi bien être à elle.

Ainsi, l'avènement de la propriété comme revendication unilatérale se caractérise comme un procès de communication incomplet : une affirmation performative (« ceci est à moi ») d'un énonciateur demandant, en principe, à un destinataire qu'il la reconnaisse comme légitime, fait ici l'économie du destinataire sans que le procès de communication n'a aucune validité. Ainsi, le procès de communication à trois places (l'énonciateur affirme quelque chose au destinataire, A(x,y,z) – bien qu'ici, il s'agisse moins d'une affirmation que d'une revendication –) devient procès à deux places : quelque chose est bien affirmé par un énonciateur mais il n'existe aucun destinataire. Il y a donc appropriation par la force indépendante de tout consentement mutuel. Cette appropriation par la force est appelée à plusieurs reprises par Rousseau, « usurpation ». Il est alors patent que la propriété, qui est contemporaine de la revendication faite à autrui de la légitimité d'une possession, est essentiellement caractérisée par sa publicité contrairement, là encore, à l'opinion de Locke⁷⁵⁶ -

⁷⁵⁶ Dans un passage fort intéressant du *Traité* (§28, p.164), Locke met en évidence trois caractères de la propriété : (a) privée, rien n'exige qu'elle fasse l'objet d'une publication, (b) privée, elle peut justifier la domination du propriétaire sur son « valet » dont il aliène le produit du travail, (c) l'équivalence entre le fruit consommable, le fonds, le travail de soi et d'autrui en tant que biens ou éléments d'une même propriété. Ces trois traits fondamentaux d'une théorie de la propriété privée sont rejetés par Rousseau. « Nous voyons que dans les communautés qui ont été formées par accord et par traité, ce qui est laissé en commun serait entièrement inutile, si on ne pouvait en prendre et s'en approprier quelque partie et par quelque voie. Il est certain qu'en ces circonstances on n'a point besoin du consentement de tous les membres de la société. Ainsi, l'herbe que mon cheval mange, les mottes de terre que mon valet a arrachées, et les creux que j'ai faits dans des lieux auxquels j'ai un droit commun avec d'autres, deviennent

même si cette publicité est, dans un premier temps, incomplète.

N'oublions pas la perspective génétique de Rousseau : avant d'y avoir une idée de la propriété, il a fallu qu'existent les circonstances susceptibles de la faire émerger, autrement dit, susceptibles de donner son sens à un matériau. Quelle circonstance historique a donc forcé l'homme à constituer l'idée positive de propriété, c'est-à-dire un lien de sa personne à une chose, lien posé par sa volonté et susceptible d'être revendiqué ?

Rousseau montre comment le sol culturel qui vit naître cette idée est largement déterminé par des besoins devenus excédentaires par rapports aux forces et par l'utilité d'utiliser alors le travail d'autrui, de capter des terrains à exploiter..., ce qui met chacun de plus en plus dans la dépendance de l'autre s'il veut obtenir les objets satisfaisant ses besoins. Aussi, l'homme en vient-il à la conclusion qu'il doit être préférable de dominer les autres afin d'en obtenir des services. Ainsi, la propriété vient comme réponse au problème de la domination des uns sur les autres : il est bénéfique d'avoir un domaine et un surplus de richesse pour faire travailler les autres à sa place. Partant, cette conscience de l'intérêt d'être propriétaire et de revendiquer l'exclusivité d'une chose, force l'homme à produire l'idée qui lui permettra de s'assurer ce bénéfice⁷⁵⁷, c'est-à-dire l'idée de propriété.

On voit clairement que l'avènement de l'idée de propriété est duel : il est à la fois origine d'une inégalité entre les hommes revendiquée par les hommes – et comme cette revendication est unilatérale, elle est d'abord source de conflits et de rivalités. Mais elle est aussi l'origine des revendications de droit : chacun réclamant la part qu'il n'a pas accordée à autrui et exigeant une part qui suffise à satisfaire ses besoins. Ainsi, à l'avènement de la propriété sont corrélatifs : celui de l'inégalité et des guerres intestines⁷⁵⁸, celui des premières idées de justice.

Pour qu'il y ait *suum cuique* (à chacun le sien) – une des célèbres maximes qui définissent la justice dans le droit romain⁷⁵⁹ – il faut d'abord qu'il y ait *suum* (un sien). Autrement dit, l'idée de propriété ou de ce qui est le sien doit précéder la justice qui doit « rendre à chacun le sien » (*suum*

mon bien et mon héritage propre, sans le consentement de qui que ce soit. »

⁷⁵⁷ « Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arêtes, à se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de musique, en un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant : mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. » (DI, OC, III, p.171) Le bénéfice apporté par l'idée de propriété au propriétaire afin de justifier l'usage du travail des autres à son profit, donne, par contrecoup, un statut de légitimité à l'inégalité parmi les hommes, pour l'instant simplement verbal et pas encore juridique.

⁷⁵⁸ Cf. note précédente.

⁷⁵⁹ *Divi Justiniani Institutionum Liber Primus*, titre Ier : « *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi.* ». dans Accarias, *op. cit.*, p.1.

cuique reddere)⁷⁶⁰. L'idée de propriété est donc la motivation et le fondement des revendications de justice. L'idée de propriété est première et celle de justice qui n'est autre, pour Rousseau, que la répartition et l'ordonnement du « sien » de chacun, s'ensuit de la première. Mais l'idée de propriété ne saurait encore être un droit complet.

Ceci montre que le droit de propriété ne saurait avoir une légitimité simplement individuelle puisque sa légitimité advient pour l'espèce historiquement et en contexte social (en tant que revendication adressée à autrui). Il est donc impossible ou insensé que l'individu puisse s'arroger tout le mérite et le bénéfice d'une propriété qui exige les autres pour exister (à la fois pour qu'ils la reconnaissent, mais aussi en tant qu'ils y participent, d'une certaine manière, dans l'échange et le salariat). La thèse lockienne selon laquelle le fondement de la propriété est entièrement individualiste et antérieur à la vie sociale ne tient donc pas.

- ***Troisième période : période de domination, de concurrence et de rivalité économiques.***
- Il n'y a pas d'harmonie naturelle entre les intérêts interdépendants.

La conséquence de la division du travail et de l'interdépendance des hommes impose une profonde rupture dans la vie sociale, c'est d'ailleurs cette rupture et les bouleversements qu'elle enveloppe que Rousseau cherche à décrire. Il estime largement que de ces bouleversement résultera l'institution politique.

Rousseau n'est pas d'accord avec Hobbes : l'homme n'est pas naturellement un loup pour l'homme, il le devient à partir du moment où la vie sociale lui est nécessaire, à partir du moment où il est économiquement dépendant des autres et, ayant perdu sa liberté, est contraint de devenir servile et hypocrite. Comment cela se produit-il ? L'amour-propre s'allie aux structures économiques pour renforcer la concurrence qui devient un instrument de distinction et de domination entre des hommes. Des individus peuvent essayer d'abuser de cette interdépendance devenue nécessaire à leur avantage, les autres étant captifs de la vie sociale et devant se soumettre aux conditions de l'échange. C'est ce qui produira tous les déséquilibres et les inégalités tant que rien ne maintient les équilibres entre les personnes. L'unité première des nations est perdue, il faut

⁷⁶⁰ « De la culture des terres s'ensuit nécessairement leur partage, et de la propriété une fois reconnue les premières règles de justice : car *pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose* ; de plus les hommes commençant à porter leurs vues dans l'avenir et se voyant tous quelques biens à perdre, il n'y en avait aucun qui n'eût à craindre pour soi les représailles des torts qu'il pouvait faire à autrui. Cette origine est d'autant plus naturelle qu'il est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main-d'œuvre ; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail. C'est le seul travail qui donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété. Lorsque les Anciens, dit Grotius, ont donné à Cérès l'épithète de législatrice, et à une fête célébrée en son honneur le nom de Thesmophories, ils ont fait entendre par là que le partage des terres a produit une nouvelle sorte de droit. C'est-à-dire le droit de propriété différent de celui qui résulte de la loi naturelle. » (DI, OC, III, p.173).

la rétablir sur de nouvelles bases contractuelles.

Ainsi, le passage du « commerce libre et indépendant » entre les hommes, avant la division du travail et l'interdépendance sociale, à une situation où les rapports aux autres sont guidés sinon par la nécessité du moins par l'utilité est un point de basculement important dans la philosophie sociale de Rousseau. Nous l'avons dit, tant le rapport aux choses que le rapport aux hommes était, dans la période précédente, guidés par l'utilité et l'amour de soi. Dorénavant ces deux rapports seront principalement structurés par l'amour-propre, c'est-à-dire par une passion comparative qui se constitue dans et par l'échange avec autrui et par le besoin des autres. Le problème posé est donc le suivant : dès lors que les hommes ne peuvent pas vivre les uns sans les autres et qu'ils dépendent, pour être, de l'échange avec eux, soit les conditions de l'échange se règlent d'elles-mêmes par une sorte d'harmonie naturelle, soit il faut créer un pouvoir politique pour les régler. La transcendance du politique intervient alors comme la correction des déficiences des équilibres spontanés de l'économie. Il ne saurait y avoir de coordination naturelle et spontanée des intérêts. Sur ce point Rousseau est en désaccord avec le paradigme du doux commerce selon lequel le libre déploiement des échanges adoucirait les mœurs⁷⁶¹. Il défend exactement le contraire. Il est également en désaccord avec les jusnaturalistes et des théoriciens qui, comme Mandeville, estiment que les vices privés font les vertus publiques.

Or, on sait que Rousseau considère que les rapports humains ne sont pas spontanément réglés⁷⁶². C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il critique les physiocrates dans une lettre de 1767 à

⁷⁶¹ Montesquieu au livre XX de *l'Esprit des lois* a développé l'idée que le commerce agit à la fois sur les mœurs qu'il adoucit et sur les mentalités qu'il rend moins obtuses en diminuant les préjugés.

⁷⁶² Gabrielle Radica résume bien la situation que représente ce dernier état d'évolution des sociétés avant le contrat et son rapport avec la propriété : « Le dernier stade étudié est celui qui précède l'association politique. Contrairement au précédent, il est instable. Autant les mœurs et les règles implicites qu'elles portent avec elles présentent une certaine inertie, autant le système des règles de propriété est instable et produit un état des relations humaines lui aussi instable. Sa logique autodestructrice rendra nécessaire l'état civil, celui-ci fût-il acquis dans les pires conditions, comme celles du contrat des riches. Cette nouvelle étape est celle de la propriété et du travail, symbolisée par l'usage du « fer ou du bled », c'est-à-dire par la métallurgie et l'agriculture. L'agriculture rend nécessaire la véritable propriété; elle suscite des règles de conduite à mi-chemin entre la loi naturelle et la loi politique.

Agriculture et métallurgie sont solidaires. Seule leur combinaison fait sortir le monde de son état heureux, en rendant possibles tout ensemble la propriété, le travail et les inégalités. L'agriculture a besoin des outils que procure le travail des métaux, lequel travail, pour être pratiqué professionnellement, se fait payer des produits de l'agriculture. Le travail ne se divise pas seulement, il se sous-traite. Des hommes embauchent d'autres hommes pour faire le travail qu'ils ne veulent ou ne peuvent faire seuls. Voilà deux nouveaux types de dépendance : celle qui soumet le travailleur à l'employeur et réciproquement; celle qui soumet les hommes en général à des modes de production sur lesquels ils n'ont pas prise.

Si le travail peut se sous-traiter, c'est que le salariat ou l'embauche d'un homme par un autre ont été rendus possibles par la garantie de propriété de chacun. La reconnaissance de la propriété nécessite enfin les premières règles de justice. Seul le travail confère une propriété légitime; il donne au cultivateur un droit sur le produit de son travail et, tant que dure ce travail, sur la terre cultivée elle-même. Il s'agit encore toutefois d'une propriété naissante : certes le travail justifie en partie ce titre de propriété, ce que la simple occupation des cabanes ne fait pas, mais le titre ne sera consolidé définitivement et justifié, qu'avec l'état civil qui la reconnaît et la défend publiquement [...]

L'aboutissement de ce raisonnement est lumineux : le respect néfaste et pourtant nécessaire de la propriété favorise les inégalités entre les individus au point de rendre la situation intolérable. La propriété n'est plus garantie pour personne, et quand les terres sont enfin toutes occupées, certains individus argumentent 'une troisième source de

Mirabeau : les lois naturelles ne sont ni évidentes ni aussi abstraites que le laisserait croire la théorie des échanges des Physiocrates estimant qu'il suffit de protéger l'usage libre de la propriété pour assurer automatiquement le juste prix des denrées. Il n'y a pas d'équilibre économique naturel entre la production et la consommation. Les sociétés concrètes sont, au contraire, des équilibres extrêmement épineux à maintenir :

« Il me semble que l'évidence ne peut être dans les lois naturelles et politiques qu'en les considérant par abstraction. Dans un gouvernement particulier que tant d'éléments divers composent, cette évidence disparaît nécessairement. Car la science du gouvernement n'est qu'une science de combinaisons, d'applications et d'exceptions, selon les temps, les lieux et les circonstances⁷⁶³. »

La vie sociale produite et altérée par l'activité humaine n'a absolument rien d'ordonné. C'est ce que Rousseau essaie de montrer. C'est la raison pour laquelle, il s'agit bien de compenser les déséquilibres par l'artifice conventionnel de la loi politique. Rousseau s'était attaché à montrer que, dans une société complexe où des intérêts divers se recourent, rien ne garantit leur coordination. Au contraire, les interactions que rien ne maintient peuvent être utilisées par les uns au détriment des autres. Elles servent de vecteur à l'expression de l'amour-propre, à cette passion comparative qui donne à chacun l'envie d'être hiérarchiquement le premier.

Le principe décrit par Rousseau est celui d'une proportion entre production et consommation, entre offre et demande. Il voit bien qu'en fonction des circonstances : de la ruse de l'un et de la naïveté de l'autre ; du besoin de l'un et du superflu de l'autre⁷⁶⁴... si rien ne maintient la proportion, les interdépendances économiques risquent de se muer en relations de domination et constituer d'un côté des puissants capables d'imposer leur loi et de l'autre des individus sans pouvoir devant recevoir la loi des puissants. Richesse et pouvoir deviennent rapidement étroitement liés.

« Les choses en cet état eussent pu demeurer égales, si les talents eussent été égaux, et que, par exemple, l'emploi du fer et la consommation des denrées eussent toujours fait balance exacte ; mais la proportion que rien ne maintenait, fut bientôt rompue ; le plus fort faisait plus d'ouvrage ; le plus adroit tirait le meilleur parti du sien ; le plus ingénieux trouvait des moyens d'abrèger le travail ; le laboureur avait plus besoin de fer, ou le forgeron plus besoin de blé, et en travaillant également, l'un gagnait beaucoup tandis que l'autre avait de la peine à vivre⁷⁶⁵. »

La situation décrite par Rousseau met en évidence que chaque chose perd sa valeur absolue

propriété : après le droit de premier occupant, le droit conféré par le travail, le droit du plus fort complique les relations entre les hommes par des conflits et des luttes violentes. », Gabrielle Radica, *L'histoire de la raison*, Paris, Champion, 2008, p.125-126.

⁷⁶³ Jean-Jacques Rousseau, *Lettres philosophiques*, Paris, Vrin, 1974, 26 juillet 1767, p.174.

⁷⁶⁴ On a presque ici une formulation de la théorie marginaliste de la valeur.

⁷⁶⁵ DI, OCIII, p.174.

pour acquérir une valeur relative : ça n'est pas l'utilité absolue d'une chose mais son utilité relativement à la quantité et au besoin des individus qui compte. Ainsi, une chose peut être très utile et peu chère ou au contraire fort inutile et très chère si elle permet à certains de se distinguer et de faire étalage de leur pouvoir. Il montre aussi que la valeur ne vient pas du temps de travail mais précisément de la manière dont est valorisée la marchandise : de sorte que certains travaillant peu gagnent beaucoup et inversement.

Nous sommes donc dans un cadre où tout ordre normatif naturel est aboli. Ainsi, s'il est naturel que chacun gagne en proportion de son travail parce que le fondement de l'appropriation est la « main d'œuvre », alors la société d'échange met en échec ces principes aussi naturels soient-ils. Rousseau souligne ici la déliaison profonde qui s'opère entre travail et propriété dans une société d'échange par les biais que le système introduit. Rousseau remarque donc la manière dont le système de la valeur dans l'échange est délié du fondement premier de l'appropriation par la main d'œuvre mais aussi de toute appréciation naturelle par l'utilité. Pour le dire autrement, le système de l'échange met la nature de côté au profit d'un ordre de valeur largement biaisé⁷⁶⁶.

Les inégalités abstraites (la taille, la force, la beauté, l'intelligence...) préexistantes entre les hommes interviennent alors comme des facteurs agissant dans les interdépendances humaines. Aussi des inégalités qui n'étaient pas constitutives de relations de domination mais seulement de différence entre individus, à l'état présocial, se trouvent enrôlées par chacun pour tirer bénéfice de l'échange avec les autres et en fausser les conditions. Elles deviennent alors des leviers d'oppression sociale :

« C'est ainsi que l'inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influencer dans la même proportion sur le sort des particuliers⁷⁶⁷. »

⁷⁶⁶ Dans *Emile*, Rousseau fait en sorte qu'Emile s'identifie à Robinson pour le rendre critique envers les biais et artifices que la vie sociale introduit dans les valeurs : « Il y a une estime publique attachée aux différents arts en raison inverse de leur utilité réelle. Cette estime se mesure directement sur leur inutilité même et cela doit être. Les arts les plus utiles sont ceux qui gagnent le moins parce que le nombre des ouvriers se proportionne au besoin des hommes, et que le travail nécessaire à tout le monde reste forcément à un prix que le pauvre peut payer. Au contraire, ces importants que l'on n'appelle pas artisans mais artistes, travaillant uniquement pour les oisifs et les riches, mettent un prix arbitraire à leurs babioles, et comme le mérité de ces vains travaux n'est que dans l'opinion, leur prix même fait partie de ce mérité et on les estime à proportion de ce qu'ils coûtent » (OCIV, p.457) ; « Cet ordre, qui fournit d'importantes considérations sur celui de la société générale, est [...] soumis au même renversement dans l'estime des hommes ; en sorte que l'emploi des matières premières se fait dans des métiers sans honneur, presque sans profit, et que plus elles changent de mains, plus la main-d'œuvre augmente de prix et devient honorable. » (OCIV, p.459) ; Par l'expérience robinsonne, Rousseau essaie de faire en sorte qu'Emile évalue la valeur des choses non à partir du crédit que l'opinion publique leur porte mais à partir du sentiment d'utilité qu'un homme isolé, ne dépendant que de lui-même aurait : « Le premier et le plus respectable de tous les arts est l'agriculture : je mettrais la forge au second rang, la charpente au troisième, et ainsi de suite. L'enfant qui n'aura point été séduit par les préjugés vulgaires en jugera précisément ainsi. Que de réflexions importantes notre Émile ne tirera-t-il point là-dessus de son Robinson. » (OCIV, p.460).

⁷⁶⁷ DI, OCIII, p.174.

Rousseau montre que le recoupement des intérêts dans une société dont les membres sont réunis par des besoins économiques n'est en rien source d'harmonie. Bien au contraire, cette société où le commerce entre les hommes n'est plus libre parce que les hommes ont perdu leur indépendance originaire, altère profondément les rapports humains pour donner une place centrale au pouvoir.

La propriété entre alors comme instrument dans un jeu d'oppression de sorte que la propriété, fondement de la justice, devient source de toutes les injustices. De sorte aussi que l'on peut se demander si la justice réduite au fait de rendre à chacun ce qui lui appartient, n'est pas la cause des maux qu'elle est censée soigner :

« Il faut convenir d'abord que plus les passions sont violentes, plus les lois sont nécessaires pour les contenir : mais outre que les désordres et les crimes que celles-ci causent tous les jours parmi nous montrent assez l'insuffisance des lois à cet égard, il serait encore bon d'examiner si ces désordres ne sont point nés avec les lois mêmes ; car alors, quand elles seraient capables de les réprimer, ce serait bien le moins qu'on en dût exiger que d'arrêter un mal qui n'existerait point sans elles⁷⁶⁸. »

C'est d'ailleurs un point que Rousseau rappelle sur un ton très ironique : une fois la loi qui protège la propriété créée, on ne parle plus de fort et de faible mais de pauvres et de riches⁷⁶⁹. Ces deux concepts relatifs (il n'y a des pauvres que s'il y a des riches et inversement ; les riches peuvent acheter le travail des pauvres et les pauvres doivent se vendre pour subsister...) constituent un rapport de domination qui est le déplacement du rapport de force dans le cadre stable et protégé des institutions juridiques.

Le rapport étroit qui existe entre interdépendance économique et relations de domination est une réalité que le Genevois rappelle avec une grande clarté au début du *Manuscrit de Genève*. Car la seule chose qui explique, pour Rousseau, que l'homme accepte volontairement de se soumettre au système social et à la volonté de ses semblables c'est son sentiment de vulnérabilité, le fait que la satisfaction de ses besoins soit dorénavant liée à l'échange avec eux⁷⁷⁰. Le politique apparaît donc,

⁷⁶⁸ DI, OCIII, p.157.

⁷⁶⁹ DI, OCIII, p.179.

⁷⁷⁰ « Que l'homme ait « besoin du secours d'un autre », les jusnaturalistes l'avaient dit souvent ; Cumberland, surtout, avait mis sur le même plan, comme recommandés par la raison, « l'usage des choses, ou le service des personnes » ; pour Rousseau, c'est là le signe même de la volonté serve. Qu'il soit « utile à un seul d'avoir des provisions », et « des provisions pour deux », Locke l'avait dit innocemment (ou, au gré des interprètes, de mauvaise foi), pour expliquer, en particulier, l'origine de l'argent ; pour Rousseau, c'est là le début de l'oppression et qui annonce, déjà « la vigne de Naboth ». « L'égalité disparut, la propriété s'introduisit » : sur ce point, tous sont d'accord ; en dépit des origines égalitaires de la propriété, à partir d'une « communauté négative ou positive », l'inégalité finit par s'établir ; encore Rousseau est-il le seul à en rechercher, dans la propriété, non seulement un facteur parmi d'autres mais la cause essentielle », Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p.460-461.

dans ce cadre, comme un dépassement, une manière de rétablir un supérieur commun entre les hommes chargés de régler les désordres de la société même et de trouver le « remède dans le mal ». Rousseau rappelle donc que le « nouvel ordre de choses » résultant de l'interdépendance généralisée des hommes constitue bien une rupture historique dont il s'agit de traiter les conséquences néfastes :

« De ce nouvel ordre de choses naissent des multitudes de rapports sans mesure, sans règle, sans consistance, que les hommes altèrent et changent continuellement, cent travaillant à détruire pour un qui travaille à les fixer [...] la paix et le bonheur ne sont pour lui qu'un éclair ; rien n'est permanent que la misère qui résulte de toutes ces vicissitudes [...] La société générale telle que nos besoins mutuels peuvent l'engendrer n'offre donc point une assistance à l'homme devenu misérable, ou du moins elle ne donne de nouvelles forces qu'à celui qui en a déjà trop, tandis que le faible, perdu, étouffé, écrasé dans la multitude, ne trouve nul asile où se réfugier, nul support à sa faiblesse, et périt enfin victime de cette union trompeuse dont il attendait son bonheur⁷⁷¹. »

- Une enquête sur les causes de la servitude volontaire⁷⁷².

L'enrichissement des riches et l'appauvrissement des pauvres entraînent, selon Rousseau, l'esclavage de ces derniers qui est le point d'achèvement de la justice inégale que le riche a instituée par son contrat. « Les diverses formes des gouvernements tirent leur origine des différences plus ou moins grandes qui se trouvèrent entre les particuliers au moment de l'institution⁷⁷³ ». Il ne peut donc pas ne pas y avoir de tensions internes si l'on conçoit le contrat comme règle d'équité à l'avantage des plus favorisés.

Rousseau décrit comment, poussé par la fascination pour des besoins factices, les hommes entrent dans un système de servitude volontaire. Pour Rousseau, la recherche de la satisfaction de besoins factices commence à primer sur la conservation de la liberté et conduit tous les individus, spontanément à se soumettre aux autres. La question est toujours de savoir comment l'homme naturellement libre peut en venir à s'assujettir *volontairement* à d'autres que lui. Là où La Boétie n'avait su rendre compte de l'origine de la servitude volontaire en les faisant remonter à un mystérieux « malencontre »⁷⁷⁴, Rousseau, de son côté, considère que la cause de cette servitude volontaire est économique. C'est la raison pour laquelle, il critique moins les riches au profit des

⁷⁷¹ MsG, OCIII, p.282.

⁷⁷² Cette idée a déjà été développée par Blaise Bachofen, nous la reprenons à notre compte. Cf. Blaise Bachofen, *La Condition de la liberté*, éd. cit., p. 223-239. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, avec B. Bernardi, GF, 2008, notes 152, 156 et 176.

⁷⁷³ DI, OC, III, p.186.

⁷⁷⁴ P. Clastres, « Liberté, malencontre, innommable », dans *Discours de la servitude volontaire*, Paris, coll. Petite Bibliothèque Payot, Ed. Payot et Rivages, 2002. « L'homme dénaturé serait-il donc encore un homme, puisqu'il choisit de ne plus être un homme, c'est-à-dire un être libre ? [...] La dénaturation consécutive au malencontre engendre un homme nouveau, tel qu'en lui la volonté de liberté cède la place à la volonté de servitude. » (p.255). Mais là où La Boétie ne donne pas de réelle explication sur la cause de la servitude volontaire (« Comment ça commence ? La Boétie n'en sait rien. Comment ça continue ? C'est que les hommes désirent qu'il en soit ainsi répond La Boétie. », p.255-256), Rousseau, au contraire, s'attache à donner une explication de cette altération de la nature libre de l'homme par l'économie, par la division du travail.

démunis qu'il ne dénonce un système général qui avilit l'espèce humaine et favorise les vices. Les pauvres, d'une certaine manière, acceptent de se soumettre aux riches et de vendre leur liberté pour avoir les miettes de ce que leur laisseront les autres ; ceci n'est pas que l'expression d'un coup de force des riches, c'est aussi le résultat d'un avilissement volontaire des pauvres. Les principes de Rousseau ne le conduisent donc pas à tant à prendre le parti des pauvres que celui de la liberté en dénonçant, de manière générale les sources sociales de servitude volontaire⁷⁷⁵ :

« D'un autre côté, de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujetti, pour ainsi dire, à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître ; riche, il a besoin de leurs services ; pauvre, il a besoin de leur secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux. Il faut donc qu'il cherche sans cesse à les intéresser à son sort, et à leur faire trouver en effet ou en apparence leur profit à travailler pour le sien : ce qui le rend fourbe et artificieux avec les uns, impérieux et dur avec les autres, et le met dans la nécessité d'abuser tous ceux dont il a besoin, quand il ne peut s'en faire craindre, et qu'il ne trouve pas son intérêt à les servir utilement⁷⁷⁶. »

La recherche de Rousseau est celle des causes de l'aliénation humaine, des raisons pour lesquelles l'homme naturellement libre et indépendant finit par faire spontanément primer d'autres considérations artificielles et factices sur celle de la liberté. Sa thèse est que cette quête de besoins artificiels rendant l'homme dépendant des autres le force également à devoir leur plaire, c'est-à-dire à s'assujettir à leurs attentes, à ne plus vivre libre en lui-même mais à vivre exclusivement dans leur jugement. C'est ce passage de l'amour de soi à l'amour-propre à cause de l'interdépendance humaine qui est la principale source d'aliénation et la cause de la servitude volontaire. C'est cette interdépendance qu'il s'agira de traiter pour réunir les conditions de l'émancipation humaine parce que c'est cette interdépendance qui suscite l'ambition dévorante et favorise la domination de l'homme par l'homme :

« Enfin l'ambition dévorante, l'ardeur d'élever sa fortune relative, moins par un véritable besoin que pour se mettre au-dessus des autres, inspire à tous les hommes un noir penchant à se nuire mutuellement, une jalousie secrète d'autant plus dangereuse que, pour faire son coup plus en sûreté, elle prend souvent le masque de la bienveillance ; en un mot, concurrence et rivalité d'une part, de l'autre opposition d'intérêt, et toujours le désir caché de faire son profit aux dépens d'autrui, tous ces maux sont le premier effet de la propriété et le cortège inséparable de l'inégalité naissante⁷⁷⁷. »

⁷⁷⁵ Honneth fait d'ailleurs de Rousseau l'un des pères de la critique sociale. « Même s'il revient à Hobbes d'avoir baptisé cette discipline au milieu du XVII^e siècle, ce n'est pourtant qu'un siècle plus tard grâce à Jean-Jacques Rousseau, que la philosophie sociale à proprement parler a vu le jour », Axel Honneth, *La société du mépris*, Paris, La découverte, 2006, p.42.

⁷⁷⁶ OCIII, p.175.

⁷⁷⁷ OCIII, p.175.

Cet état d'instabilité, de guerre de tous contre tous, force les hommes, pour remédier à la dénaturation de la propriété, à établir une institution commune susceptible d'ordonner les velléités individuelles les unes aux autres pour les garantir. C'est le sens du premier contrat social proposé par le riche qui met en place une règle de justice, une règle d'équité minimale pour contenter les pauvres sans que les riches ne perdent leurs avantages, dont l'accord fut extorqué par « la plus adroite usurpation ». Car, « il est raisonnable de penser qu'une chose a été inventée par ceux à qui elle était utile ». Or, dans l'état de rivalité généralisée, ce sont ceux qui possèdent qui sont en danger, non point ceux qui n'ont rien. C'est pourquoi ils proposèrent un contrat assurant la possession des propriétés menacées, c'est-à-dire un contrat qui est tout à leur avantage avec une contrepartie minimale afin d'arracher l'accord des plus pauvres.

« Telle fut ou dut être, l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable⁷⁷⁸. »

Que l'homme soit volontairement servile fournit une autre explication à l'absence d'harmonie entre les hommes. Il ne saurait, en effet, avoir d'harmonie avec ses semblables, dans ce contexte, dans la mesure où la servitude est dépendance à l'égard des autres puisqu'elle vient du fait que chacun ne peut se passer des services des autres et du soutien de la vie sociale ; mais elle est aussi antisociale dans la mesure où chacun essaie d'user des autres à son propre profit, ce qui explique que chacun souhaite être le premier. On a donc affaire, dans ce phénomène d'asservissement volontaire, à ce que l'on pourrait appeler, en reprenant l'expression de Kant, une insociable sociabilité⁷⁷⁹. Le phénomène de la propriété illustre exactement cela dans la mesure où il est, à la fois, la marque d'une interpénétration des intérêts et, en même temps, de leur exclusion mutuelle.

Ce point est décisif, puisque Rousseau cherchant les causes des inégalités entre les hommes et n'y voyant qu'une perversion de la nature humaine, refuse l'idée qu'elles soient de droit naturel mais en trouve l'explication dans la servitude volontaire, elle-même expliquée par l'amour-propre favorisé par l'interdépendance économique des hommes.

⁷⁷⁸ DI, OC, III, p.178.

⁷⁷⁹ Kant, *Projet de paix perpétuelle*. « J'entends [...] par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société ». Kant y donne raison à Rousseau qui semble préférer l'état du sauvage à celui de l'homme devenu sociable mais pas encore vertueux : « Rousseau n'avait pas tellement tort de préférer l'état des sauvages, dès lors que l'on excepte cette dernière étape que notre espèce doit encore gravir », *Idée d'une histoire universelle*, 7. Voir Vincenti, « La civilisation chez Rousseau et Kant », dans Bertrand Binoche, *Les équivoques de la civilisation*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

- Le contrat comme supérieur commun.

Il faut donc instaurer un « supérieur commun » pour pallier les déséquilibres économiques qui désunissent la société en la constituant. Le contrat social apparaît donc comme la dernière étape de l'évolution des sociétés pour contrecarrer, par une modification du lien social, les méfaits engendrés par la société elle-même :

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être⁷⁸⁰. »

Le peuple, prenant conscience de sa propre unité et de son destin commun, affirme son pouvoir collectif sur lui-même par le contrat et à ce moment là devient véritablement un peuple. C'est par le contrat que s'instituent, en même temps, un peuple et un État. Dès lors, pour reprendre la formule de Starobinski l'État est « un remède [puisé] dans le mal ». De la société on tire le remède au mal dont elle est l'origine par une reconfiguration des rapports sociaux, un recours au lien politique pour contrecarrer les méfaits de l'interdépendance économique sur les liens sociaux.

La fondation corrélatrice de l'État et du peuple, nous l'avons vu, ne peut être pensée que comme un résultat de l'évolution et de la genèse des sociétés. Elle ne saurait avoir lieu avant – il y a une sorte d'anthropologie évolutionniste compatible avec l'absence d'ethnocentrisme chez Rousseau –. On ne saurait parler donc de peuple avant l'existence de l'État.

Dans le *Discours sur l'inégalité*, c'est l'insécurité dans laquelle est le riche concernant sa propriété qui le force à mûrir l'idée d'un contrat par lequel il se garantit la sécurité contre quelques avantages laissés aux pauvres pour obtenir leur accord sur le respect de la propriété et son élévation au droit⁷⁸¹. C'est pourquoi, le contrat du *Second Discours* est un contrat social inique puisqu'en guise de volonté générale et d'intérêt commun ce n'est que l'intérêt des propriétaires qui se trouve garanti, c'est-à-dire l'intérêt d'une partie. Jamais les individus ne se donnent totalement à la volonté générale pour effacer tous leurs intérêts particuliers au profit de l'intérêt commun en se fondant dans la classe unique des citoyens⁷⁸². Si bien que ces sociétés sont nécessairement façonnées par

⁷⁸⁰ CS, I, 6, OCIII, p.360.

⁷⁸¹ Pour répondre à l'objection selon laquelle les pauvres eurent pu aussi bien souhaiter un tel contrat où ils trouvent, finalement, certains avantages, Rousseau rétorque que seuls les riches étaient intéressés, car, là où les pauvres n'avaient rien à perdre, la taille de la propriété des riches les rendait d'autant plus vulnérables : « Que les pauvres n'ayant rien à perdre que leur liberté, c'eût été une grande folie à eux de s'ôter volontairement le seul bien qui leur restait pour ne rien gagner en échange ; qu'au contraire les riches étant, pour ainsi dire, sensibles dans toutes les parties de leurs biens, il était beaucoup plus aisé de leur faire du mal, qu'ils avaient par conséquent plus de précautions à prendre pour s'en garantir et qu'enfin il est raisonnable de croire qu'une chose a été inventée par ceux à qui elle est utile plutôt que par ceux à qui elle fait du tort. » (DI, OC, III, p.179).

⁷⁸² « Le résultat de chacun des pactes pour les contractants est clair. Dans le pacte politique, l'homme perd tout, d'un coup, jusqu'à sa liberté. Mais c'est pour tout regagner aussitôt, sous l'identité du citoyen. Le gain est nul mais

une contradiction : celle de vouloir faire de la contrariété (pauvre, riche) unité, ces sociétés sont mues par les contradictions propres à la théorie de la propriété privée qui attribue sans restriction la maîtrise d'une chose à une personne, mais qui d'un autre côté, pour faire perdurer ce privilège du propriétaire, doit accepter que l'État intervienne sur la propriété. Cette contradiction est relevée, comme telle, par Rousseau dans le *Discours sur l'économie politique*, pour en arriver à la conclusion que seul un bon contrat social, s'appuyant sur la notion de volonté générale et de loi, peut dépasser la contradiction⁷⁸³.

L'histoire de l'émergence de la propriété s'inscrit donc dans une histoire des discontinuités anthropologiques : de l'apparition et des transformations des formes sociales⁷⁸⁴. Mais cette histoire

l'assurance de la reconnaissance fait de lui un être nouveau, reçu « en corps » par tous les autres. Au contraire, dans le pacte économique, la somme finale des biens des deux contractants est différente de la somme initiale : le riche obtient ce qui restait au pauvre, sa capacité de service. Ironie de la situation et du discours du riche, puisque le pauvre s'appauvrit encore. Le contrat économique n'établit pas un échange égal, mais surtout il menace l'ordre politique légitime », Gilles Campagnolo, « L'économie politique de Rousseau : la première confrontation moderne du droit et de l'économie politique », dans *Rousseau et la philosophie*, édité par A. Charrak et J. Salem, Publications de la Sorbonne, 2004, p.180,

⁷⁸³ Cette clairvoyance de Rousseau est tout à fait admirable, elle l'est d'autant plus que son système du contrat social se veut en être la solution ou le dépassement : « Comment forcer des hommes à défendre la liberté de l'un d'entre eux, sans porter atteinte à celle des autres ? et comment pourvoir aux besoins publics sans altérer la propriété particulière de ceux qu'on force d'y contribuer ? De quelques sophismes qu'on puisse colorer tout cela, il est certain que si l'on peut contraindre ma volonté, je ne suis plus libre, et que je ne suis plus maître de mon bien, si quelque autre peut y toucher. Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? d'employer au service de l'État les biens, les bras, et la vie même de tous ses membres, sans les contraindre et sans les consulter ? d'enchaîner leur volonté de leur propre aveu ? de faire valoir leur consentement contre leur refus, et de les forcer à se punir eux-mêmes quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu ? Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître ; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre ? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. » (DEP, OC, III, p.248)

⁷⁸⁴ De ce point de vue, l'analyse d'Emile Faguet, pour être biaisée, est particulièrement instructive et fine. Mais nous ne pouvons reconduire ses conclusions : si Rousseau récuse l'anarchie ou le collectivisme qui seraient les deux régimes compatibles avec l'abolition de la propriété, il propose, en revanche, une forme de despotisme étatique avec un État omni-puissant et omni-posseur. S'il y a là une bonne intuition dans la mesure où la solution rousseauiste est bien dans l'affirmation du pouvoir politique plus que dans son recul, le propos demeure largement fantasmagorique en ce qu'il ne prend pas au sérieux le contenu de la théorie rousseauiste. Nous aurons l'occasion de recroiser ce type d'analyse ultérieurement. « Rousseau, comme on le voit, fait ici leur procès à la société et à la propriété, considérant que l'une est la conséquence directe et nécessaire de l'autre et qu'elles dérivent toutes deux de la même erreur initiale ou du même malheur. C'est une vue très juste, en ce sens que, sur des cas très rares, il ne peut pas y avoir de société sans propriété, ni de propriété, en état de civilisation, sans écart de plus en plus sensible entre les conditions et les fortunes, et c'est pour le même amour pour la simplicité, la frugalité et l'égalité que Rousseau déteste la propriété, la société et la civilisation [...]

Que faire donc ? Il y a deux solutions. La solution collectiviste qui vient précisément d'être indiquée ici : « la terre n'est à personne et les fruits sont à tous », et la solution anarchique : « donc il ne faut pas de société ». Rousseau ne s'est pas arrêté à la première, et il a comme reculé devant la seconde. Il ne dit point que ce qu'on a eu tort de faire il faut le détruire, en supprimant la propriété personnelle ; et il confesse qu'il n'ose détruire la société elle-même [...]

Esquivant une des deux solutions rationnelles et reculant devant l'autre, à laquelle s'arrête-t-il ? Dans le DI et dans les Notes ajoutées à ce discours, ouvrages d'où les textes précédents sont tirés, il n'a pas été jusqu'aux conclusions de ses raisonnements, et il est revenu comme à mi-chemin de la carrière qu'il avait parcourue. [...] Le *factum* à tendances soit anarchiques, soit collectivistes se termine par des conclusions qui ne sont guère qu'une protestation contre l'organisation politique de l'ancien régime.

Dans le *Contrat social* Rousseau s'est très peu occupé de la question de la propriété. Il faut signaler seulement deux passages où il esquisse la théorie de l'État omni-posseur et où il indique le système du partage égal ou à peu près égal. La théorie de l'État omni-posseur résulte tellement de la doctrine générale du *Contrat social* qu'on l'en

nous conduit surtout à l'idée selon laquelle la seule issue légitime à la propriété est de la fonder non sur un rapport direct des personnes aux choses mais sur un rapport politique des personnes entre elles. Seul ce rapport contractuel et général des personnes entre elles qu'est le contrat social peut offrir un supérieur commun susceptible d'assujettir la propriété à un cadre qui la rende légitime pour tous. C'est la raison pour laquelle, il nous semble qu'un des effets théoriques de la thèse rousseauiste consiste à montrer que le droit de propriété ne saurait être un lien direct des personnes aux choses mais plutôt et avant tout l'expression d'un rapport entre les personnes. Dès lors, il ne saurait résulter d'une limitation d'un pouvoir collectif mais de son affirmation.

tirerait légitimement quand bien même Rousseau ne l'aurait pas tirée lui-même. Si l'État est omni-puissant il doit être omni-posseur, et s'il a tous les droits il doit avoir toutes les propriétés. C'est ce que dit exactement Rousseau [...] Et le parallélisme entre l'omni-puissance et l'omni-possession est si parfait ou plutôt l'identité de ces deux droits est si exacte, que, comme l'État impose sa volonté générale au citoyen pour le forcer à être libre, de même l'État en confisquant les biens des particuliers, les en investit et les rend véritablement propriétaires [...]

Quoiqu'il en soit, l'État est le propriétaire transcendant de toutes les propriétés et de son territoire, et Rousseau a parfaitement bien vu que cette théorie du droit éminent de propriété qui devait être la doctrine de la plupart des révolutionnaires, était celle même de la royauté française, ce qui est absolument exact [...]

Enfin Rousseau marque, trop brièvement, que cette omni-possession constitue une sorte d'égalité, mais théorique, et qui ne deviendrait réelle que par un partage sinon égal, du moins équitable de tous les biens [...]

Donc dans Rousseau, tendances socialistes, dérivant tant de l'amour de l'égalité et de la simplicité primitives que de la doctrine de la toute-puissance de l'État et de la souveraineté nationale en prenant le mot dans tout son sens; tendances restées à l'état de penchants et d'aspirations, et dont Rousseau n'a pas voulu ou osé tirer toutes les conséquences; tendance enfin qui peuvent aboutir également soit au collectivisme, soit au partage, soit à l'anarchie. », Emile Faguet, *La politique comparée de Montesquieu, Rousseau et Voltaire*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie, 1902, p.96 et suivantes.

III.2 La fonction et le statut de la propriété dans le cadre contractuel.

Nous aimerions montrer à la fois la manière dont la propriété dépend des relations humaines pour exister et ce qu'elle peut nous apprendre au sujet de la volonté générale qui sert de « supérieur commun⁷⁸⁵ » aux membres d'une même communauté politique.

Dans ce passage, il s'agira donc moins d'opposer Rousseau aux jusnaturalistes que de l'opposer au paradigme lockien qui pose le droit de propriété comme un droit naturel dont l'acquisition repose exclusivement sur des prémisses individuelles. Pour Locke, le droit de propriété n'a pas à être fondé, il est toujours déjà légitime. Pour exister, ce droit naturel n'a pas besoin d'un quelconque accord avec les autres, il repose exclusivement sur le travail individuel. En ce sens, pour le philosophe anglais, la question du droit de propriété ne saurait être justiciable d'un rapport d'homme à homme.

Au contraire, Rousseau, par un retournement de l'« individualisme possessif » lockien fait reposer la propriété sur la volonté générale, c'est-à-dire sur un accord fondamental des hommes entre eux. C'est pourquoi nous allons voir ce que réciproquement la propriété peut nous apprendre sur la volonté générale. La question de la volonté générale a souvent été traitée de manière trop abstraite⁷⁸⁶ et il est évident que le texte de Rousseau l'autorise⁷⁸⁷. La question de la propriété peut

⁷⁸⁵ Rousseau emploie en plusieurs endroits cette expression, notamment au chapitre 6 du premier livre du Contrat social. Ce supérieur commun désignant la souveraineté qui peut « mettre au diapason » une multitude.

⁷⁸⁶ Il suffit, par exemple, de jeter un œil sur un échantillon d'articles récemment parus dans des revues anglophones pour percevoir la grande diversité d'opinions qui règne sur cette question de la volonté générale mais avec une nette importance donnée à une interprétation abstraite par référence à des modèles mathématiques ou à des théories de la décision ou de la délibération. Pour Jon Mandel, la volonté générale est une forme de procédure de décision hypothétique idéalisée d'un genre proto-rawlsien (Jon Mandel, « Rousseauian constructivism », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 35, no 4 (1997), p. 545-562); pour W. T. Jones, l'objectif de Rousseau était de proposer une thèse libérale sur la notion de consentement (W. T. Jones, « Rousseau's general will and the problem of consent », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 25, no 1 (1987), p. 105-130); pour Gopal Sreenivasan, la volonté générale est – dans le cadre de certaines contraintes – la totalité des décisions qui n'ont pas été abolies (Gopal Sreenivasan, « What is the general will ? », *The Philosophical Review*, vol. 109, n°1 (2000), p. 545-581); pour Joshua Cohen, la volonté générale a ses racines dans une conception partagée du bien (Joshua Cohen, « Reflections on Rousseau : Autonomy and democracy », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 15, no 3 (1986), p. 275-297) ; pour Grofman et Feld, Rousseau cherchait à proposer une analyse de certaines idées qui sont au fondement du théorème du jury de Condorcet (Bernard Grofman, Scott L. Feld, « Rousseau's general will : A Condorcetian perspective », *American Political Science Review*, vol. 82, no 2 (1988), p.567-576. *Les Études philosophiques*, no 4/2007) ; mais pour Jeremy Waldron et d'autres auteurs qui ont répondu à cette thèse dans les pages de la même revue, il n'en est rien (David M. Estlund, Jeremy Waldron *et al.*, « Democratic theory and the public interest : Condorcet and Rousseau revisited », *The American Political Science Review*, vol. 83, no 4 (1989), p. 1317-1340). Parmi les interprétations plus anciennes, on trouve celle de Sen et Runciman, pour qui la meilleure manière de définir le concept rousseauiste de volonté générale est de le présenter comme une solution coopérative à un jeu du dilemme du prisonnier à somme non nulle (W. G. Runciman, Amartya K. Sen, « Games, justice and the general will », *Mind*, vol. 74, no 296 (1965), p. 554-562) dans un ouvrage plus récent, Iona Tarrant affirme, dans cette même tradition de la théorie des jeux, que la volonté générale se résume à une certaine forme de mise en ordre des préférences à l'intérieur d'une double structure hiérarchique d'utilité (Iona Tarrant, *The Paretian Liberal Paradox and Rousseau's General Will : An Analysis within a Dual Utility Framework*, Hull economic research paper, no 262, Hull, School of Economic Studies, University of Hull, 1998).

Depuis Alexis Philonenko (Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur* (III), *Apothéose du désespoir*, Paris, Vrin, 1984, p. 26-44 « De la bonne intégration », référence à la théorie du calcul infinitésimal leibnizien), Amartya Sen et G.W. Runcinam (« Games, Justice and General Will », *Mind*, vol.74, 1965, référence à la théorie des jeux et au dilemme du prisonnier) , Andrew Levine (Andrew Levine, *The general will, Rousseau,*

offrir un angle plus concret pour tenter de déterminer la nature de cette entité politique difficilement identifiable. Un passage du roman d'éducation *Emile*, qui vise à donner les éléments analytiquement premiers de l'apprentissage du droit, nous apparaîtra comme un support particulièrement favorable pour cette étude. Il s'agit de dégager le type de rapport que Rousseau dégage entre le politique et la propriété mais aussi la manière dont la propriété est un objet privilégié sur la base duquel émerge la question politique.

La thèse que Rousseau défend sur la question nous montrera la complexité des rapports entre volonté générale et droit naturel, ainsi qu'entre la volonté générale, le rapport aux biens et le rapport aux autres. De ce point de vue, Rousseau reprend et renouvelle le questionnement par rapport à ses prédécesseurs. Il n'est ni purement et simplement positiviste comme on aimerait le laisser accroire, ni non plus partisan d'un droit naturel que l'on pourrait élever en règle *a priori* du juste et de l'injuste. Il tend à développer une thèse au sein de laquelle le droit de propriété peut jouer un rôle paradigmatique. L'expérience autour de l'anecdote qui oppose Emile à Robert nous permettra de comprendre en quoi la propriété permet à l'enfant d'acquérir les premières notions des relations sociales et en quoi, ce faisant, la propriété se trouve investie d'un rôle fondateur : elle stabilise l'intérêt et son respect rend nécessaire l'accord des hommes entre eux.

Ce passage va nous permettre de montrer comment le droit de propriété résulte de l'affirmation d'un pouvoir collectif et trouve son fondement non dans la limitation du pouvoir

Marx, Communism, Cambridge university press, 1993 : « *Private interests are individuals interest qua atomic individuals ; general interests are individual interests qua members of collective entities in which they are related internally* », p.34 – référence à la constitution sociologique d'une personne collective) un grand nombre de lectures ont essayé de rendre compte de la volonté générale souvent en termes abstraits et techniques. B. Bachofen essaie de montrer que le contexte politique impose une rupture dans la pensée du droit naturel : on passe du primat des sentiments naturels au paradigme des surnuméraires qui devient la nouvelle base du droit naturel (« Le surnuméraire est le seul homme dont la condition requiert, pour être évaluée, que soient définies les exigences du droit naturel. Le surnuméraire peut être considéré comme fondateur du droit naturel selon Rousseau », B. Bachofen, *La condition de la liberté*, ed. cit., p.144). Ceci recoupe largement une intuition de Vincenti pour qui le droit naturel passe du paradigme de l'amour de soi (à l'état de nature) à celui de la liberté (à l'état civil) (voir, « Citoyenneté et démocratie dans la philosophie de Rousseau », dans *Citoyen et citoyenneté sous la Révolution française*, Paris, Société des Études robespierristes, 2006, p. 25-31). Ces lectures tendent à faire de la volonté générale une entité abstraite censée réunir les individus dans un peuple de telle manière que soient compatibles les attentes individuelles et les exigences de la vie collective. Ces thèses sont souvent très pertinentes et robustes mais négligent le caractère subjectif de la volonté générale que chacun trouve en lui-même dans le silence des passions. On reconduit alors une division trop artificielle pour la pensée rousseauiste entre obligation morale et politique : il y aurait d'un côté, l'obligation morale qui renvoie au sentiment naturel et de l'autre l'obligation politique qui renverrait à un contrat social essentiellement rationnel. C'est d'ailleurs ce qu'écrit Derathé en insistant sur le dualisme normatif du rousseauisme (*Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1995, p.151 et suivantes). Pourtant, à l'opposé, on dispose aussi de lectures, plus rares, sur le caractère essentiellement subjectif du contenu de la volonté générale comme celle de Renato Janine Ribeiro qui donne à la sincérité, avec raison, le rôle de critère d'une volonté générale par rapport aux biais qui favorisent la particularisation des intérêts : « Par là on arrive à la question de la vérité du cœur. L'assemblée doit être un lieu d'où soient exclus tous ces facteurs qui permettent aux simulacres de prendre le devant : dans son cas le grand danger est celui des associations privées, des conciliabules permettant à d'habiles orateurs de manipuler la foule. » (« Volonté générale et vérité du cœur chez Rousseau », <http://www.renatojanine.pro.br/LEstrangeira/rousseau.html>).

⁷⁸⁷ Nombreuses sont les interprétations qui donnent une lecture purement formelle de la volonté générale et il est vrai que les formulations de Rousseau sur les « petites différences » y invitent. Pourtant, il nous semble que ces lectures, sans être fausses, sont très partielles et laissent de côté un pan important de la pensée politique du Genevois.

politique mais dans son affirmation même. La forme collective de la volonté générale qui crée un « moi commun » aurait pu laisser croire à une forme de collectivisme rousseauiste. Mais, nous montrerons aussi en quoi la forme collective du fondement du droit ne préjuge en rien de son contenu qui est individuel et que chacun trouve en lui.

III.2.a Les ambiguïtés du rapport entre droit naturel et volonté générale à partir de l'anecdote qui oppose Robert et Emile.

- *La question du droit naturel chez Rousseau.*

Il est un point difficile à éclaircir chez Rousseau, c'est la question non tant de la forme que du contenu de la volonté générale. Si tout le monde s'accorde sur le fait que sa forme est déterminée par le fait qu'elle est l'expression de tous les membres du peuple qui statuent sur tous les membres du peuple⁷⁸⁸ – parce que Rousseau le dit explicitement –, cela laisse la question de son contenu en suspens. Il s'agit là de mettre à mal la lecture positiviste de Rousseau qui tend à considérer que la volonté générale n'a pas de contenu autre que l'expression collective du peuple.

Se questionner sur le problème du contenu de la volonté générale nous conduira à nous demander s'il existe un droit naturel chez Rousseau⁷⁸⁹. Il est évident que si ce droit naturel existe ce ne peut être un droit naturel situé objectivement dans la nature et qui serait atteint par un effort de connaissance objective, autrement dit par ce que les jusnaturalistes appelaient la « raison naturelle ». Il ne peut être qu'un droit naturel qui parle directement à la subjectivité humaine non à travers une rationalité pratique innée mais à travers le sentiment. Aussi Rousseau considère-t-il que l'homme participe à la loi naturelle par le sentiment pratique spontané qui existe en lui et qui peut être étouffé par des passions factices. Il ne faut pas totalement mettre à mal le rôle de la raison dans l'émergence du droit, nous y reviendons, mais souligner que sans le recours au droit naturel pré-rationnel on ne peut comprendre ce qui parle en l'homme dans le silence des passions⁷⁹⁰. Pas plus

⁷⁸⁸ CS II, 6, OCIII, p.379 : « Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même; et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. C'est cet acte que j'appelle une loi. »

⁷⁸⁹ Cette question a déjà été traitée par Derathé. En particulier au chapitre III, §4 de son *Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1995, p.151 et suivantes. On trouve aussi des traces de ce questionnement chez Vincenti, « Rousseau et l'amour de soi », dans A. Charrak et J. Salem (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004 (pp. 143-154) ; ou bien chez C. Spector dans une conférence donnée à l'ENS Ulm en 2012 dans le cadre d'un séminaire d'étude sur Rousseau. Certains commentateurs comme Vargas réfutent totalement l'existence du droit naturel chez Rousseau au profit d'une conception radicalement positiviste de la pensée juridique du Genevois ; Yves Vargas, « Rousseau et le droit naturel », dans *Trans/Form/Ação* vol.31 no.1 Marília 2008. Nous attirons aussi l'attention sur la manière dont Blaise Bachofen reprend cette thématique en partant d'une relecture du passage d'*Emile* sur lequel nous allons nous attarder, Blaise Bachofen, *La condition de la liberté*, Paris, Payot, 2002, p.125 à 130.

⁷⁹⁰ C'est pourquoi nous ne considérons pas que la rémanence du droit naturel chez Rousseau soit simplement de l'ordre d'un droit naturel raisonné, sentiment d'humanité secondé par la raison dont A. Charrak rend très bien compte. Il y a, au contraire, quelque-chose du sentiment normatif naturel étouffé chez l'homme pétri d'amour-propre qui n'est pas encore anéanti et qu'il s'agit de libérer des mécanismes d'asservissement volontaires par l'institution politique.

qu'on ne peut entendre ce qui met les hommes d'accord sans communication, autrement dit ce qui fait que tous les hommes, quelques singuliers qu'ils soient, participent de la même loi naturelle qui parlent en eux par le sentiment moral⁷⁹¹. Nous reviendrons sur l'excellent problème posé par Derathé dans son *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* :

« A quoi bon proclamer qu'il existe en nos cœurs « un principe inné de justice », si cette règle infaillible et sûre n'est plus de mise au sein de l'État, si chacun de nous, une fois devenu citoyen, doit s'abstenir de consulter sa conscience et s'en remettre aveuglément à l'autorité civile pour savoir ce qui est juste, et distinguer le bien du mal⁷⁹² ? »

Mais nous ne répondrons pas de la même manière que lui à son problème. Il considère, en effet, que « chez Rousseau la théorie de la conscience et celle de la volonté générale se sont formées indépendamment l'une de l'autre. Ce sont là deux courants de pensée qui suivent chacun leur route, sans jamais se rencontrer⁷⁹³ ». Certes Rousseau oppose souvent le chrétien qui obéit au *dictamen* de la conscience morale et le citoyen qui obéit aux lois laissant croire qu'il fait une différence profonde entre obligation morale et obligation politique, entre la conscience et la loi⁷⁹⁴. Mais, à notre sens, nous le montrerons, il articule, plus ou moins explicitement – avec difficulté il est vrai –, ces deux aspects de sa pensée y compris dans le *Contrat social*, certaines notations rousseauistes ne laissent

A. Charrak ne voit dans les restes du droit naturel qu'un droit naturel raisonné correspondant à la morale chrétienne qui menace de dissoudre l'État par son universalisme : : « Notre étude visait seulement à souligner les difficultés inhérentes à ce droit naturel raisonné, qui requiert la conclusion du pacte social mais, en même temps, menace de relâcher les liens de la société civile qui, dans le manuscrit de Genève, doivent nous donner l'idée d'un droit de l'humanité [...] S'il importe néanmoins de maintenir les acquis de l'Emile, c'est qu'il n'est plus possible, dans les États modernes, de former un homme naturel dans la société qu'en instituant un vrai chrétien qui, pour son malheur et pour son salut, fera un mauvais citoyen » (A. Charrak, « Du droit naturel au droit raisonné », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, n°13, printemps 2002). Il semble, au contraire, comme nous l'apprend la confrontation entre Emile et Robert que le sentiment naturel peut bien être thématiquement dans la forme des relations politiques particulières, il constitue le contenu des accords. Loin de les détruire, il en constitue donc toute la consistance. Nous sommes néanmoins tout à fait d'accord avec ce que dit André Charrak lorsqu'il affirme qu'il n'y a, chez Rousseau, ni positivisme juridique, ni doctrine des droits de l'homme.

⁷⁹¹ L'authenticité rousseauiste (ou plutôt la sincérité) ne renvoie pas, comme ce sera le cas chez les romantiques, à l'originalité de l'individu, mais, au contraire, à la même nature humaine qui façonne subjectivement et sentimentalement chacun. De sorte que c'est la nature commune (non objective et abstraite comme elle l'est chez Spinoza, mais pré-réflexive et existentielle sur le mode du sentiment) qui donne à la loi naturelle son contenu : « Le point de départ de la doctrine rousseauiste sur la loi naturelle, c'est bien la conception de la nature en tant qu'ordre divin, et cela permet à Rousseau de parler de « la bonté originelle de l'homme » » (Noritomo Nishijima, « Droit naturel : le guide de la politique chez Rousseau », dans *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Champion, 2000, p.412). Nishijima reprend une idée forte de Burgelin dans son article : Pierre Burgelin, « Le thème de la bonté naturelle dans l'Emile », dans *Revue de théologie et de philosophie*, t.98, 1965.

⁷⁹² Derathé, *op. cit.*, p.340

⁷⁹³ *Ibid.*, p.341.

⁷⁹⁴ Dans la profession de foi du Vicaire savoyard et le chapitre sur la religion civile du CS. « Le christianisme est une religion toute spirituelle, occupée uniquement des choses du ciel; la patrie du chrétien n'est pas de ce monde. Il fait son devoir, il est vrai, mais il le fait avec une profonde indifférence sur le bon ou mauvais succès de ses soins. Pourvu qu'il n'ait rien à se reprocher, peu lui importe que tout aille bien ou mal ici-bas. Si l'État est florissant, à peine ose-t-il jouir de la félicité publique; il craint de s'enorgueillir de la gloire de son pays: si l'État dépérit, il bénit la main de Dieu qui s'appesantit sur son peuple. », (CS, IV, 9, OCIII, p.466). « Défiez-vous de ces cosmopolites, qui vont chercher loin dans leurs livres des devoirs qu'ils dédaignent de remplir autour d'eux. Tel philosophe aime les Tartares, pour être dispensé d'aimer ses voisins » (Émile I, OCIV, p.249).

aucun doute sur ce point. L'erreur de Derathé vient de ce qu'il considère que la conscience morale est individuelle alors que le pouvoir politique est collectif. La distinction entre obligation morale et obligation politique qui résulte de cette posture herméneutique de Derathé a fait école mais, après d'autres, nous la contestons, au moins partiellement⁷⁹⁵. Nous allons essayer de le montrer : la conscience, pour ne parler qu'à et dans l'individu est pourtant un organe d'appréciation commun à tous les hommes et qui parle de la même manière en eux tous, d'une part. Et d'autre part, cette conscience peut bien apparaître comme le guide pris par chaque citoyen pour estimer, évaluer, apprécier les lois, dans le silence des passions. Une telle thèse permettrait à Rousseau de réinjecter quelque chose du droit naturel à travers le principe d'une loi naturelle qui parlerait directement au cœur des citoyens.

Il faut cependant répondre à plusieurs objections que certains éléments présents dans la pensée de Rousseau permettraient de fomuler à l'encontre de notre thèse. D'une part, Rousseau ne parle pas du droit naturel dans le *Contrat social* en dehors du chapitre sur la loi où il évoque une législation qui viendrait directement de Dieu mais où l'on peut s'interroger pour savoir s'il n'est pas ironique dans la mesure où c'est un passage où, par ailleurs, il essaie de montrer que tout droit est conventionnel⁷⁹⁶. Rousseau, d'autre part, ne cesse de critiquer le droit naturel, comment peut-on considérer qu'il le défende par ailleurs ? La raison est évidente, c'est qu'il ne défend pas la même version du droit naturel que celui de ceux qu'il critique. Enfin, le Genevois ne considère pas que le sentiment moral soit un droit naturel complètement développé, il n'est qu'une semence de droit, une capacité d'appréciation morale, mais pas un droit complet⁷⁹⁷. Pour qu'il y ait du droit, il faut que l'homme ait des idées et que sa rationalité abstraite soit pleinement développée ce qui est le résultat d'un long processus historique. Toujours est-il que c'est bien le sentiment naturel inné en l'homme qui permet d'apprécier ses idées :

⁷⁹⁵ Derathé, *op. cit.*. Voir aussi B. Bernardi, « Il n'y a pas chez Rousseau d'obligation naturelle. La pitié et l'amour de soi sont bien la racine naturelle des sentiments moraux mais ceux-ci doivent être pensés sous la modalité de l'amour, non sous celle de l'obligation. Si l'amour de soi est susceptible de donner naissance au sentiment d'humanité et à la vertu, on sera tenté de penser que la morale de Rousseau se passe purement et simplement de la relation d'obligation. » (Bruno Bernardi, *Le principe d'obligation*, Vrin, Paris, 2007, p.288). Comme telle, l'affirmation de Bruno Bernardi est vraie. Il semble qu'on peut la préciser en distinguant la forme de l'obligation qui est un rapport personnel entre *quelqu'un qui oblige et quelqu'un qui est obligé* (c'est l'objet du premier livre du *Contrat social*) et le contenu de l'obligation (*ce à quoi* on peut être légitimement obligé par un supérieur), ce dernier peut bien être représenté par la conscience morale (pitié et amour de soi). Derathé est ainsi à l'origine d'une distinction herméneutique qui a fait école entre obligation politique et obligation morale qui seraient basées sur des fondements différents. Pourtant elle peut être contestée, voir, par exemple, David Cameron, « Rousseau, Professor Derathé and natural law », *Political studies*, vol. XX, n°2, mais aussi Nishijima : « Il existe avant le contrat social une loi naturelle qui découle de la nature humaine même et qui correspond à l'état d'épanouissement des facultés humaines. » (N. Nishijima, « Droit naturel : le guide de la politique chez Rousseau », dans *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Champion, 2000, p.418).

⁷⁹⁶ Il reprend le thème autour de la figure du législateur : « Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source ; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de gouvernement ni de lois. » (CS, II, 6, p.378).

⁷⁹⁷ « Le droit naturel proprement dit [...] n'est fondé que sur un sentiment vrai mais très vague et souvent étouffé par l'amour de nous-mêmes » (MsG, OCIII, p.329).

« Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments. Quoique toutes nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous, et c'est par eux seuls que nous connaissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons respecter ou fuir⁷⁹⁸. »

La connexion entre le contenu de la loi (expression de la volonté générale) et le droit naturel est explicitement faite par Rousseau dans le *Manuscrit de Genève* :

« Le plus grand avantage qui résulte de cette notion [de loi] est de nous montrer clairement les vrais fondements de la justice et du droit naturel. En effet, la première loi, la seule véritable loi fondamentale qui découle immédiatement du pacte social est que chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous⁷⁹⁹ ». »

Dans le *Contrat social*, la trace de cette doctrine existe et est assez précisément repérable. Rousseau dit, par exemple, que chacun se donnant la préférence pour déterminer la volonté générale, il se prend lui-même pour guide et par conséquent la nature de l'homme⁸⁰⁰.

- *Qu'espérer d'un détour par la propriété ?*

Nous prendrons appui sur l'anecdote entre Robert et Emile sur la propriété au livre II du roman d'éducation de Rousseau, pour essayer de faire entendre ce que peut être le contenu de la volonté générale de Rousseau en gardant présent à l'esprit le fait que le pacte entre l'enfant et le jardinier est dissymétrique alors que le contrat social est supposé se faire entre des individus qui, ayant tout aliéné à la volonté générale, se trouvent en position d'égalité.

Pour éclairer ces points épineux, nous souhaiterions revenir sur l'anecdote qui oppose Robert et Emile⁸⁰¹. Nous allons essayer de montrer ce que cet épisode tout entier construit autour de la question de la propriété nous apprend sur la nature et le contenu de la volonté générale. Nous espérons sinon trancher, du moins apporter de nouveaux éléments, sur ce que Rousseau appelle la volonté générale. La volonté générale est-elle inventée (affirmation positiviste) ou découverte (affirmation naturalisée), résultat d'un processus démocratique ou préalable politique toujours déjà là⁸⁰². Nous pensons que l'épisode qui oppose Emile à Robert autour de la propriété d'un champ

⁷⁹⁸ Emile IV, OCIV, p.599.

⁷⁹⁹ MsG, OCIII, p.328.

⁸⁰⁰ « Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme, que la volonté générale pour être vraiment telle doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence, qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à tous », OCIII, p.373.

⁸⁰¹ Sur cette anecdote voir l'article de Blaise Bachofen, « Une robinsonnade paradoxale : les leçons d'économie d'Emile », *Archive de philosophie*, 72 (1), 75-99, 2009. Egalement, Céline Spector, « “Mais moi je n'ai point de jardin”. La leçon sur la propriété d'Emile », dans *Eduquer selon la nature. Seize études sur Emile de Rousseau*, C. Habib (éd.), Paris, Editions Desjonquères, 2011, p. 26-37.

⁸⁰² C. Brooke rappelle bien cette antienne des commentaires sur Rousseau : « Pour ma part, je voudrais commencer par

n'est pas sans intérêt pour reprendre ce problème dans la mesure où Rousseau lui-même explique qu'il s'agit d'introduire l'enfant aux rapports d'homme à homme. C'est en effet comme une propédeutique aux questions politiques que Rousseau lui-même l'aborde : « je tiens pour impossible qu'au sein de la société l'on puisse amener un enfant à l'âge de douze ans sans lui donner quelque idée des rapports d'homme à homme⁸⁰³ » ? C'est ainsi que Rousseau introduit l'historiette. C'est donc un passage où le gouverneur essaie d'instruire Emile des bases de la justice et des premiers éléments des échanges humains. Il s'agit de lui donner « quelque idée des rapports d'homme à homme, et de la moralité des actions humaines⁸⁰⁴ ». La réflexion sur le rapport aux choses comme médiateur d'un rapport entre les hommes est une bonne propédeutique à l'apprentissage de la vie sociale qu'Emile commencera réellement au livre III avec l'apprentissage de la division du travail et du sens de la collaboration humaine. Rousseau pourrait sembler s'inscrire dans le sillage du courant de pensée que Macpherson a proposé d'appeler « individualisme possessif », parce que c'est par le rapport aux choses qu'il propose d'ouvrir l'enfant à la réflexion sur la justice et, plus généralement, sur le rapport aux autres. Pourtant, nous verrons que cela est loin d'être si simple. Rousseau présente lui-même l'anecdote de cette manière : « de là jusqu'au droit de propriété et aux échanges, il n'y a plus qu'un pas, après lequel il faut s'arrêter tout court⁸⁰⁵ ». L'apprentissage de ce qu'est la propriété apparaît donc dans ce cadre.

L'adversaire théorique dans ce passage est Locke. Le philosophe anglais, dans son *Traité d'éducation*, prétend aussi donner à un enfant les rudiments de justice par la propriété. Mais il enseigne ce qu'est la propriété par le simple don : on donne un objet à l'enfant et on lui apprend à le garder pour lui. Cela ne saurait pourtant répondre aux interrogations sur l'origine de la propriété car on peut toujours demander d'où vient la propriété de celui qui la lui a donnée. Or, le but de Rousseau est bien de retourner à l'origine de la propriété pour offrir à Emile de véritables notions des choses. Le dispositif pédagogique mis en place par le gouverneur est le suivant : (a) tout d'abord, il fait en sorte qu'Emile s'attache à un champ en lui faisant pratiquer la culture des fèves ; (b) la deuxième étape intervient quand Emile s'aperçoit, un beau jour, que son champ a été dévasté, c'est alors qu'il se rend compte qu'il y tenait et qu'il est prêt à en revendiquer la propriété auprès de celui qui l'a dévasté ; (c) troisième étape : on retrouve le coupable, c'est le jardinier Robert qui apprend à l'enfant qu'il a planté ses fèves sur des melons de Malte car ce champ appartenait déjà à quelqu'un ; (d) dernière étape : Emile se met d'accord avec Robert pour avoir une partie du terrain à

l'une des questions les plus rebattues dans la littérature interprétative consacrée à Rousseau : La volonté générale est-elle inventée ou découverte ? Est-elle une création et un effet de la politique démocratique, ou bien est-elle une norme indépendante grâce à laquelle on peut contrôler une telle politique démocratique ? », Brooke (Christopher), « Aux limites de la volonté générale : silence, exil, ruse et désobéissance dans la pensée politique de Rousseau », dans *Rousseau et les républicanismes modernes, Etudes philosophiques*, Paris, PUF, octobre 2007, p.426.

⁸⁰³ Emile II, OCIV, p.329.

⁸⁰⁴ Emile II, OCIV, p.329.

⁸⁰⁵ Emile II, OCIV, p.333.

condition qu'il ne touchera plus à ce qui n'est pas à lui.

Rousseau cherche à montrer que la source des normes est dans le sentiment. On voit donc qu'il remonte au pouvoir d'appréciation subjectif pour dégager le véritable contenu du droit : le sentiment du droit vient de la blessure et de la révolte ressenties subjectivement et sans réflexion par Emile dès qu'il s'aperçoit que l'on a détruit ce qui lui appartient. Pourtant, on pourra objecter que l'idée de propriété est un artifice produit par l'éducation et que l'enfant n'aurait peut-être jamais développée seul et spontanément. Pourtant si la propriété est une idée adventice, reçue et forgée par l'éducation, le pouvoir de l'évaluer est en nous, inné. La raison permet à Emile de généraliser le principe de la propriété et de concevoir, à son sujet, l'existence d'un devoir dont il perçoit qu'il est lésé et dont il souhaite la protection. Rousseau nous donne donc à voir le jeu de la raison qui conçoit et du sentiment naturel qui évalue. Ce qui met Emile et Robert d'accord, c'est au fond leur communauté de sentiment. Ils partagent un commun sentiment d'attachement pour les terrains qu'ils cultivent. Ils finissent donc par trouver juste qu'Emile ne soit pas dépourvu et que leurs terrains mutuels soient conservés. Ce qui est juste est donc apprécié en chacun par leur faculté d'évaluation propre qui est une nature commune à tous les hommes et témoigne de leur participation à la loi naturelle qui est une participation d'ordre sensible. Rousseau le dit au sujet des animaux mêmes.

Le contenu subjectif et sensible du droit est souligné par Rousseau dans des textes importants. Cela lui permet de donner du sens au contenu réflexif et sensible de la volonté générale. Rousseau sépare explicitement le droit de la rationalité qui résulte des « tardives leçons de sagesse ». Rousseau rapporte au contraire le contenu du droit à la sensibilité morale de l'homme avant que de la placer dans la vertu du citoyen. C'est la raison pour laquelle il envisage même une participation des animaux à la loi naturelle⁸⁰⁶. Aussi, si la volonté générale est composée d'idées adventices qui sont acquises par l'histoire et les développements de la raison humaine, ce qui permet d'apprécier ces idées est une capacité innée d'évaluation par la sensibilité. Le problème pour Rousseau est que cette puissance naturelle d'appréciation des choses est étouffée par la vie sociale. Il faut donc trouver, dans la société même, les moyens d'échapper à ses effets pervers⁸⁰⁷.

⁸⁰⁶ « On n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe avant que d'en faire un homme ; ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la sagesse ; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même. Par ce moyen, on termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la loi naturelle. Car il est clair que, dépourvus de lumières et de liberté, ils ne peuvent reconnaître cette loi ; mais tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer au droit naturel, et que l'homme est assujéti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible ; qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre. », DI, OCIII, p.126.

⁸⁰⁷ Voir Vincenti, « Rousseau et l'amour de soi », dans A. Charrak et J. Salem (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris,

De ce point de vue, la propriété comme ce qui se rapporte le plus étroitement aux conditions de l'existence humaine peut apparaître comme un modèle privilégié pour comprendre que la volonté générale, loin d'être une entité abstraite et collective, se rapporte, dans son contenu, à la sensibilité morale inhérente aux personnes. Aussi, si la volonté générale est bien collective dans sa forme, en revanche, elle est individuelle dans son contenu.

- **Analyse de l'anecdote : ce qu'elle nous apprend sur la convention et le droit naturel.**
- Rousseau n'est pas partisan du droit naturel de propriété.

Dans le *Discours sur l'économie politique*, le Genevois écrit que le droit de propriété est « le plus sacré de tous les droits⁸⁰⁸ », comme si c'était une sorte de droit naturel. Mais nous allons montrer qu'une telle interprétation est fautive. Gurvitch utilise ces citations pour prouver après Liepmann, Gierke, Höffding et Hensel que Rousseau n'est pas socialiste, mais qu'il défend au contraire (a) la préexistence du droit de propriété par rapport à la loi et (b) son caractère imprescriptible et naturel⁸⁰⁹. Il va donc dans le sens d'une interprétation kantienne de Rousseau et tire le texte vers la langue des droits naturels de l'individu. Ainsi, dans le *Discours sur l'économie politique*, Rousseau évoque le caractère fondateur du droit de propriété par rapport à la loi et à la justice. C'est un point repris du *Second Discours* dans lequel Rousseau, dans la lignée de Locke qu'il essaie de subvertir, affirme qu'il ne saurait y avoir d'injure où il n'y a pas de propriété⁸¹⁰. Cela ne renvoie pas à une théorie normative du droit dans lequel la propriété serait fondatrice. Mais comme nous l'avons vu précédemment, cela se rapporte à la normativité spontanée des sociétés dans lesquelles l'émergence de la propriété est étroitement associée à celle de la justice, les deux émergeant en même temps et pour les mêmes raisons anthropologiques sans que l'une précède l'autre. Il n'y a là aucune affirmation du caractère naturel ou présocial de la propriété comme nous l'avons montré au chapitre précédent. Dans le *Second Discours*, Rousseau montre que le droit de propriété résulte d'une dénaturation de l'homme dans son histoire (avec une critique plus générale du droit naturel) et il expose la marche conjointe de la vie sociale, des principes de justice et de la propriété. Ce qui prouve nettement que le droit de propriété n'a, pour lui, rien de naturel.

Publications de la Sorbonne, 2004.

⁸⁰⁸ DEP, OCIII, p.263.

⁸⁰⁹ Georges Gurvitch, *Écrits Russes*, Paris, L'Harmattan, 2006, p.186 et suivantes sur la question. La lecture de Gurvitch intéressante et pertinente sur beaucoup de points le conduit néanmoins et de manière erronée à faire de Rousseau un partisan des droits naturels de l'homme et notamment de celui de propriété – ce qui est, à tout le moins, une approximation : « Nous essayerons de démontrer qu'en dépit de l'opinion générale, l'auteur du Contrat Social fut un ardent défenseur du droit individuel et inaliénable de propriété et qu'il n'avait aucune affinité pour le socialisme » (p.186).

« Les droits imprescriptibles et naturels de l'individu n'existent pas en dehors de l'État. Ce n'est pas à l'arbitraire de l'État qu'appartient de décider d'admettre ou non le droit de propriété et de définir les limites de ce droit. En revanche, l'État ne peut exister en tant qu'expression légitime que si et seulement si ce droit imprescriptible et sacré [...] est garanti aux citoyens » (p.188).

⁸¹⁰ DI, OCIII, p.170.

Locke, au contraire, donne à la propriété une légitimité objective et naturelle : le travail. Rousseau, de son côté, affirme que le droit de propriété est le résultat d'une convention. Cela questionne plus généralement le statut du droit naturel chez Rousseau. Yves Vargas considère que Rousseau est positiviste dans la mesure où ses affirmations sur le droit naturel sont incompatibles entre elles et qu'il tend, dans ses déclarations les plus fondamentales, à défendre un conventionnalisme rigoureux⁸¹¹. D'autres considèrent, à l'inverse, que Rousseau utilise le langage des droits naturels, qu'il est un partisan, avant l'heure, d'une sorte de doctrine des droits de l'homme. Il existe aussi, une solution intermédiaire pour concilier les points de vue et qui consiste à faire appel à un texte marginal mais important de Rousseau : le *Manuscrit de Genève* dans lequel il est fait mention du « droit naturel raisonné ». Il est possible de chercher dans le « droit naturel raisonné » une *via media* qui n'est ni véritablement une pure théorie du droit naturel, ni un positivisme juridique⁸¹². Pourtant, cette dernière solution est elle aussi discutable car, nous le verrons, ce que Rousseau entend par « droit naturel raisonné » n'a que peu de choses à voir avec le *dictamen* de la conscience mais ressemble plutôt aux sommes juridiques que sont capables de faire les hommes grâce aux « tardives leçons de la sagesse ».

Pourtant, il nous semble que Rousseau abandonne le droit naturel sans le perdre totalement à travers la notion de « volonté générale » qui s'exprime dans le « silence des passions »⁸¹³. La volonté générale pourrait, dans ce cadre, être la solution donnée par Rousseau pour *faire parler la loi naturelle dans un monde où elle n'est plus audible*. Sans communication, la volonté générale met tout le monde d'accord comme si une même normativité naturelle parlait de la même manière en tous. Pourtant, dans le même temps, le Genevois pense qu'il ne peut y avoir de droit sans une rationalité historiquement constituée et sans certaines idées acquises par l'humanité dans le temps

⁸¹¹ « Je crois que pour dégager Rousseau de cette infamie, il n'est pas nécessaire de réactiver une loi naturelle qu'il a continuellement rejetée. L'affirmation que la loi fonde la justice et qu'aucune loi ne peut être injuste, est certes une affirmation positiviste ; mais on doit voir que chez Rousseau la loi, ce qui mérite être appelé « loi », c'est la volonté du peuple, c'est la règle que le peuple s'applique à lui-même, tout le reste n'est qu'un simulacre de loi », Yves Vargas, « Rousseau et le droit naturel », dans *Trans/Form/Ação* vol.31 no.1 Marília 2008. On trouve la même idée dans un article de Mathiot mais appliquée, cette fois, à l'économie : « Rousseau est d'abord moderne en proposant une philosophie politique non fondationniste, au sens aujourd'hui fréquent de ce terme. Non seulement il rompt avec l'ordre naturel de la loi de Nature, mais il ne renoue pas pour autant avec la définition d'une fin ultime que serait par exemple un bien public proposé en principe. », J. Mathiot, « Politique et économie. Rousseau comme anticipateur du partage moderne », Josiane Boulad-Ayoub, Isabelle Schulte-Tenckhoff et Paule-Monique Vernes, *Rousseau anticipateur-retardataire*, Paris, L'harmattan, 2000, p.34.

⁸¹² Voir Céline Spector. Ce point figure dans une conférence donnée à l'école normale supérieure d'ULM, diffusée de manière privée mais reprend certains de ses textes. Cette idée est assez proche de celle de Vincenti, « Rousseau et l'amour de soi », dans A. Charrak et J. Salem (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004 (pp. 143-154). Mais cette conception est discutable parce que le droit naturel raisonné ne peut, comme le pensent les jusnaturalistes, être le fondement du droit, il n'est que l'expression des conceptions normatives admises.

⁸¹³ Rousseau reprend la formulation de l'article « Droit naturel » de Diderot dans ce passage du *Manuscrit de Genève* qui est, par ailleurs, très éclairant car il montre que le « droit naturel raisonné » ne peut fonder le droit mais est formé par le droit généralisé de la société où l'on vit. Il faut donc chercher plus avant la source des normes, c'est dans la conscience qui est une faculté générale d'apprécier les situations morales. Ce faisant, Rousseau montre que le problème principal n'est pas la nature de la volonté générale, mais comment la faire régner. (OCIII, p.286-287, *Manuscrit de Genève*)

long. Il y aurait donc une tension constamment sous-jacente dans la doctrine de Rousseau entre, d'une part, un naturalisme sentimentaliste (si l'on peut dire) et une historicisation de la rationalité juridique. Il peut sembler parfois également considérer que le droit est une réalité conventionnelle, collective et non individuelle. Cela implique également tension avec une normativité naturelle présente avant et indépendamment de son expression légale (les animaux, eux-mêmes, participant de la loi naturelle. Comment donc rendre compte de ces tensions ? Rousseau cherche, ce faisant à rendre compatible l'existence d'une forme de norme naturelle avec l'affirmation de la souveraineté populaire (c'est aussi la fonction du législateur).

Le problème est donc de savoir si Rousseau qui donne au droit une racine naturelle à travers la conscience morale et les sentiments moraux, peut avoir une théorie cohérente du fondement du droit si, par ailleurs, il défend un conventionnalisme à travers la thèse radicale de la souveraineté populaire. La manière dont il aborde et traite le droit de propriété est parfaitement éclairant.

- Fonder la propriété.

Rousseau estime que l'on ne saurait considérer la propriété comme un droit naturel au sens d'un droit naturel présent dès l'origine. Il est, ce faisant, en accord avec les jusnaturalistes mais en désaccord avec Locke. Il s'agit, donc, pour lui de trouver le fondement du droit de propriété ailleurs que dans la nature. Néanmoins, nous montrerons que c'est, d'une certaine manière, sans renoncer à suivre la nature que Rousseau produit sa démonstration pédagogique.

Pourtant, à l'inverse de ce que nous écrivons, certains passages du texte de Rousseau laissent entendre que le travail est un mode d'acquisition naturel des biens, c'est-à-dire une opération par laquelle une chose se trouve naturellement assignée à quelqu'un. Le texte que nous nous proposons d'étudier laisse comprendre plutôt que le travail est l'opération par laquelle un sujet s'attache aux choses et est disposé à les revendiquer comme siennes. Cela ne saurait signifier que les choses travaillées deviennent juridiquement les siennes mais seulement qu'il y est subjectivement attaché et donc prêt à les revendiquer. Le but du gouverneur est de ramener Emile au fondement du droit, c'est-à-dire de produire en lui un sentiment de justice ou d'injustice. Cela ne présuppose donc pas véritablement l'existence d'un droit naturel. Le gouverneur veut éveiller, dans l'enfant, des sentiments moraux parce que ce sont les bases sur lesquelles s'élaborent des revendications. On ne revendique la défense que de ce à quoi on est attaché. C'est la raison pour laquelle Jean-Jacques veut attacher Emile à certaines choses pour produire en lui une propension à les réclamer à quiconque voudra s'en saisir. C'est là que l'on doit trouver la source de l'idée de propriété.

Le premier point important est de comprendre comment fonctionne le travail dans l'anecdote du livre II d'*Emile* qui met face à face Robert et Emile. Nous l'avons dit, ce texte est d'abord une réfutation du passage du *Traité d'Education* de Locke sur la manière d'instruire l'enfant des

principes de la justice. Pour Locke, il est aisé d'apprendre à l'enfant ce qu'est la propriété en lui donnant quelque chose et en lui apprenant à la retenir pour lui seul. C'est sur cette base qu'on pourra ensuite l'instruire sur la libéralité et la justice, car la libéralité est la traduction de la bonté du point de vue de la gestion de nos biens personnels et la justice est le fait de rendre à chacun ce qui lui appartient :

« Parce que les enfants ne sauraient bien comprendre ce que c'est qu'injustice que lors qu'ils entendent ce que c'est que droit de propriété, et comment les particuliers viennent à l'acquérir, le plus sûr moyen d'assurer la probité des enfants, c'est d'en établir de bonne heure les fondements sur la libéralité, en les accoutumant à partager facilement avec d'autres tout ce qu'ils ont, ou qu'ils aiment le plus. C'est ce qu'on peut leur apprendre avant qu'ils aient assez de jugement et de connaissance du langage, pour se faire des idées distinctes de la propriété, et pour savoir ce qui leur appartient par un droit particulier qui exclue toute autre personne d'y rien prétendre. Et comme les enfants ne possèdent guère que des choses qui leur ont été données, et pour l'ordinaire leurs parents, on peut d'abord leur enseigner à ne prendre, ou retenir que ce qui leur a été donné par ceux à qui ils supposent qu'elles appartiennent véritablement⁸¹⁴. »

Enseigner aux enfants que « ce qui leur a été donné par ceux à qui ils supposent qu'elles appartiennent véritablement » est à eux, ça n'est pas régler le problème de la propriété dans l'esprit de l'enfant. Il peut en effet toujours s'interroger sur l'origine de la propriété de ses généreux donateurs, puis sur la source de la propriété des donateurs des donateurs... sans fin. Rousseau réfute donc l'idée lockienne qu'il juge contre-intuitive. Il considère qu'il y a un risque de régression à l'infini et qu'il faut bien, à la fin, savoir d'où vient la première idée de propriété. Il conserve néanmoins l'idée que jouer sur la propriété est un bon moyen d'enseigner à l'enfant les premiers principes de la justice et de la vie en société :

« Lui citer ses hardes, ses meubles, ses jouets, c'est ne lui rien dire ; puisque, bien qu'il dispose de ces choses, il ne sait ni pourquoi ni comment il les a. Lui dire qu'il les a parce qu'on les lui a données, c'est ne faire guère mieux ; car, pour donner il faut avoir : voilà donc une propriété antérieure à la sienne ; et c'est le principe de la propriété qu'on lui veut expliquer ; sans compter que le don est une convention, et que l'enfant ne peut savoir encore ce que c'est que convention⁸¹⁵. »

Quelle est la première idée solide sur laquelle peut fermement se baser la propriété dans l'esprit de l'enfant ? Rousseau la trouve non dans une forme objectivée du droit naturel mais dans la subjectivité d'Emile. Rousseau estime que c'est le travail, en tant que source subjective d'attachement aux choses, qui le lui donnera et non le don. Apprendre à retenir ce qu'on nous a donné n'a pas de sens, cela fait des enfants des despotes. Rousseau critique évidemment l'éducation

⁸¹⁴ Locke, *De l'éducation des enfants*, trad Coste, A Amsterdam, Chez Herman Uytwerf, 178, p.190.

⁸¹⁵ Emile II, OCIV, p.330.

de cour qui, livrant toute chose utile aux enfants, leur apprend qu'il suffit de vouloir pour avoir. Or, une telle idée est factice et dangereuse :

« L'enfant qui n'a donc qu'à vouloir pour obtenir se croit propriétaire de l'univers ; il regarde tous les hommes comme ses esclaves, et quand enfin l'on est forcé de lui refuser quelque chose, lui, croyant tout possible quand il commande prend ce refus pour un acte de rebellion⁸¹⁶. »

Il faut, à l'inverse, trouver les conditions qui poussent l'enfant à vouloir protéger et garder pour lui une chose précise sans que ce ne soit l'expression d'une velléité arbitraire mais d'un attachement réel aux choses réclamées.

La référence au travail pourrait faire croire que Rousseau rejoint non plus le Locke du *Traité d'éducation* mais celui du chapitre 5 du *Second traité du gouvernement civil*. D'autant plus qu'il existe d'autres textes du corpus rousseauiste qui vont dans le sens d'une articulation du droit de propriété avec le travail.

Dans le *Second Discours*, par exemple, Rousseau évoque la manière dont le droit de propriété ne peut jamais qu'être fondé sur la « main d'œuvre » :

« Cette origine est d'autant plus naturelle qu'il est impossible de concevoir l'idée de la propriété naissante d'ailleurs que de la main-d'œuvre ; car on ne voit pas ce que, pour s'approprier les choses qu'il n'a point faites, l'homme y peut mettre de plus que son travail. C'est le seul travail qui donnant droit au cultivateur sur le produit de la terre qu'il a labourée lui en donne par conséquent sur le fond, au moins jusqu'à la récolte, et ainsi d'année en année, ce qui faisant une possession continue, se transforme aisément en propriété⁸¹⁷. »

Dans le *Contrat social*, il considère que si jamais on devait accepter l'idée d'un droit naturel de propriété antérieur à toute convention et au contrat social même, ce droit devrait être étroitement adossé au travail individuel :

« En général, pour autoriser sur un terrain quelconque le droit de premier occupant, il faut les conditions suivantes : premièrement, que ce terrain ne soit encore habité par personne, secondement, qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister; en troisième lieu, qu'on en prenne possession, non par une vaine cérémonie, mais par le travail et la culture, seul signe de propriété qui, à défaut de titres juridiques, doive être respecté d'autrui⁸¹⁸. »

Pourtant, dans ce même chapitre du *Contrat social*, Rousseau souligne bien que l'on ne saurait confondre le droit de premier occupant avec le titre de propriété fondé sur le contrat puisque

⁸¹⁶ Emile II, OCIII, p.314.

⁸¹⁷ DI, OCIII, p.173.

⁸¹⁸ CS, I, 9, OCIII, p.366.

l'appropriation par le travail est une sorte de règle morale qui doit être respectée « à défaut de titres juridiques ».

Dans *L'Emile*, Rousseau reprend donc l'idée qu'une propriété est naturellement respectable si elle est fondée sur le travail (qui n'est pourtant pas encore un droit) en opposant ce type d'appropriation naturel avec la conquête et la domination militaire d'un Nunez Balbao dont il parle aussi au chapitre 9 du livre I du *Contrat social* :

« Il s'agit donc de remonter à l'origine de la propriété ; car c'est là que la première idée en doit naître [...] Il prend [...] possession [de la terre] en y plantant une fève, et sûrement cette possession est plus sacrée et plus respectable que celle que prenait Nunez Balbao de l'Amérique méridionale au nom du roi d'Espagne, en plantant son étendard sur les côtes de la mer du Sud⁸¹⁹. »

C'est pourquoi, Jean-Jacques cherche à faire comprendre à Emile ce qu'est la propriété en le faisant travailler. Mais Rousseau ne comprend pas l'articulation entre travail et propriété de manière lockienne. Dans le *Traité du gouvernement civil*, en effet, Locke traite, de son côté, du problème suivant : la manière dont il est possible de faire d'un bien commun un bien privé. Cette question, il la résout en évoquant le travail individuel en réfutant qu'un accord entre les hommes n'ait quelque rôle de fondement que ce soit, en ce qui concerne la propriété (chacun peut s'emparer d'une *res nullius* par son seul travail sans rien demander à personne). Le travail est précisément ce qui opère un mélange objectif entre ce qui m'est naturellement propre (ma personne et mon travail) et ce qui est, au départ, commun (la terre et les fruits). En ajoutant quelque chose de propre à ce qui ne l'était, au départ, pas, on se l'approprie puisqu'on a réellement mis quelque chose qui est initialement nôtre (notre travail) dans un bien, au départ commun. La marque que le travailleur met dans les choses par l'effort qu'il a déployé pour les produire est donc la marque objective qu'elles sont à lui. Tout se passe donc comme s'il y avait un droit naturel de propriété pour celui qui a matérialisé son activité dans une chose :

« L'herbe que mon cheval mange, les mottes de terre que mon valet a arrachées, et les creux que j'ai fait dans les lieux auxquels j'ai un droit commun avec d'autres, deviennent mon bien et mon héritage propre, sans le consentement de qui que ce soit. Le travail, qui est mien, mettant les choses hors de l'état commun où elles étaient, les a fixées et me les a approprié⁸²⁰. »

Si l'homme peut avoir, comme le dit Hobbes, une propension naturelle à tout s'approprier⁸²¹,

⁸¹⁹ OCIV, p.330-331.

⁸²⁰ Locke, *Second Traité*, chap. 5, §28.

⁸²¹ Ainsi, la propension à tout s'approprier n'est pas véritablement liée à l'idée de propriété mais seulement d'un désir d'appropriation sans limite qui n'est, en même temps, attachement à rien. Or, pour qu'il y ait propriété, il faut

d'une part, il ne s'agit que d'une tendance informelle qui ne saurait faire droit et, d'autre part, c'est une tendance qui n'est pas un véritable attachement aux choses, elle ne saurait donc être liée à l'idée de propriété. Or, pour qu'il y ait un droit naturel il faudrait qu'existe dans l'individu une propension spontanée et pré-réflexive à réclamer une chose précise et stable sans quoi on ne saurait dire que l'homme a une tendance naturelle à l'appropriation. Aussi, nous l'avons vu au sujet du *Discours sur l'inégalité*, les premiers âges de l'humanité ne savent s'attacher à rien de manière fixe et déterminée. La propriété n'apparaît qu'avec la genèse et à l'altération du sens que les hommes donnent à ce qui constitue leur intérêt. Ce passage participe donc au même mouvement théorique de réflexion sur les conditions de l'émergence progressive des idées normatives tant dans l'espèce que dans l'individu.

L'idée de propriété résulte d'une stabilisation des intérêts humains dans des choses précises auxquelles ils se considèrent particulièrement liés. Rousseau montre bien qu'à l'état de nature, l'homme n'a aucun intérêt stable mais passe de choses en choses et s'y arrête temporairement pour leur usage et non pour se les approprier. La sédentarisation des hommes dans leur cabane est, nous l'avons montré, un moment décisif de la genèse d'un intérêt stable qui accompagne l'émergence du droit de propriété :

« Bientôt cessant de s'endormir sous le premier arbre, ou de se retirer dans des cavernes, on trouva quelques sortes de haches de pierres dure, et tranchantes, qui servirent à couper du bois, creuser la terre, et faire des huttes de branchage, qu'on s'avisait ensuite d'enduire d'argile et de boue⁸²². »

Tout l'objet du gouverneur est donc de reproduire sur l'échelle de la vie de l'enfant ce que l'histoire a mis des années à produire dans l'espèce en s'efforçant d'attacher l'intérêt d'Emile aux choses par le travail, de le stabiliser par le soin qu'il y porte et la joie qui est associée au fait de voir sa puissance se déployer en elles. Le travail n'est donc pas la marque objective de la personnalité dans les choses, mais un moyen par lequel le sujet se les approprie subjectivement et s'y attache. Ainsi, le travail attache Emile aux choses alors que, chez Locke, c'est à l'inverse, le travail qui attache les choses à l'homme par un mécanisme juridique objectif et naturel.

Le travail n'est pas un mode objectif d'acquisition des choses mais le moyen psychologique par lequel l'enfant acquiert l'idée de propriété. On pourrait dire que cette perspective est liée au fait que *l'Emile* est un roman pédagogique mais ce serait un peu simpliste parce que cela rentre parfaitement dans le cadre de l'étude de la généalogie de l'intérêt. Par le travail, la chose

qu'il y ait attachement, c'est ce que ce passage d'Emile va montrer. « C'est une disposition naturelle à l'homme de regarder comme sien tout ce qui est en son pouvoir. En ce sens le principe de Hobbes est vrai jusqu'à certain point : multipliez avec nos désirs les moyens de les satisfaire, chacun se fera le maître de tout. », *Emile* II, OCIII, p.314.

⁸²² DI, OCIII, p167.

revendiquée relève de l'être du sujet et non de l'avoir. Attaquer sa propriété, c'est donc attaquer son être même, c'est-à-dire ce qu'il a mis de lui dans la chose par le travail⁸²³. Protéger la propriété, en ce sens, ça n'est pas défendre l'avoir mais l'être. Toute l'anecdote qui oppose Emile à Robert met en scène ce point. C'est la raison pour laquelle une chose acquise par le travail est beaucoup plus respectable qu'une chose acquise par d'autres moyens n'impliquant pas d'investissement subjectif dans la chose même. Ainsi, par le travail, Rousseau montre que le champ entre tellement dans la substance même d'Emile, devient tellement une partie d'Emile qu'il peut le défendre comme il défendrait une partie de son corps :

« On vient tous les jours arroser les fèves, on les voit lever dans des transports de joie. J'augmente cette joie en lui disant : Cela vous appartient ; et lui expliquant alors ce terme d'appartenir, je lui fais sentir qu'il a mis là son temps, son travail, sa peine, sa personne enfin ; qu'il y a dans cette terre quelque chose de lui-même qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, comme il pourrait retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudrait le retenir malgré lui⁸²⁴. »

Ainsi, le travail n'est pas tant une manière de mettre sa marque dans les choses mais une manière de se laisser marquer par elles. C'est un point que Goldschmidt explicite parfaitement :

« En dépit de leur accord littéral, les deux doctrines sont donc parfaitement différentes. Dans l'une, le travail n'est, initialement, que le simple fait de la prise de possession : ramasser des glands, les faire bouillir, et, plus simplement : les « manger » et les « digérer » [...] Dans l'autre, le travail prend dès le départ son sens précis, et son objet n'est pas tant la prise de possession que l'appropriation, non pas l'exclusion des tiers, mais la justification du lien entre l'homme et la chose⁸²⁵. »

⁸²³ C'est aussi, en partie, le cas chez Locke. Mais, chez Locke il s'agit moins de l'intériorisation de l'attachement aux choses que d'une manière de déposer dans les choses une chose qui était déjà à nous (notre travail) dans une relation purement extérieure et objective.

⁸²⁴ Emile II, OCIV, p.331.

⁸²⁵ Goldschmidt développe une idée convergente (bien qu'un peu différente de la nôtre). Il met ainsi bien en évidence le rapport entre le DI et ce passage de *l'Emile*. Reste, il nous semble, que Goldschmidt extrapole un peu et ne parvient pas à dégager la vraie portée de ce passage : « Pour Locke, c'est le simple fait de retirer une chose de l'indivision originnaire, qui constitue le travail et, en face des copropriétaires, le titre d'acquisition. Pour Rousseau, il est besoin d'un travail au sens propre du terme, d'une industrie, et le but immédiat n'en est pas la mainmise sur une chose pour la soustraire à la communauté et la protéger contre des prétentions concurrentes, mais l'appropriation personnelle d'une chose que l'homme « n'a point faite », mais qu'il mérité en imitant, autant qu'il est en lui, l'activité créatrice de Dieu [en note : Emile II, OCIV, p.330 : « Il est de tout âge, surtout du sien, de vouloir créer, imiter, produire, donner des signes de puissance et d'activité »]. En dépit de leur accord littéral, les deux doctrines sont donc parfaitement différentes. Dans l'une, le travail n'est, initialement, que le simple fait de la prise de possession : ramasser des glands, les faire bouillir, et, plus simplement : les « manger » et les « digérer » [...] Dans l'autre, le travail prend dès le départ son sens précis, et son objet n'est pas tant la prise de possession que l'appropriation, non pas l'exclusion des tiers, mais la justification du lien entre l'homme et la chose. Par-delà cette différence initiale, l'idée même de travail se transforme : elle perd sa signification proprement économique qu'elle avait chez Locke, pour prendre un sens social [...]. En refaisant, à l'échelle humaine, l'acte de la création, le travailleur ne cherche pas, comme chez Locke, à acquérir, solitairement, sa subsistance, mais à en payer le prix à la société. C'est pour cela, entre autres, que la culture des terres est contemporaine de la métallurgie », Goldschmidt, *op. cit.*, p.526.

De ce fait, le travail, dans notre texte, n'intervient pas comme le seul mode d'acquisition objectif d'un droit naturel mais comme mode naturel de l'appropriation des choses. Si l'on est dans ce cadre, on n'a pas un droit naturel de propriété au sens juridique, comme c'est le cas chez Locke, mais seulement un mode naturel d'appropriation opposé par exemple à des modes déviants comme la prise de possession par la force qui vise seulement à affirmer son pouvoir sur les autres en les excluant, à affirmer une suprématie sociale (comme Nunez Balbao), et non à s'approprier réellement la chose. Donc le travail n'est pas tant le contenu objectif d'un droit naturel comme il pourrait le sembler dans le *Contrat social* et le *Discours sur l'inégalité*, mais il est le moyen psychologique de stabiliser l'intérêt de l'enfant dans les choses, de faire qu'il s'y attache et veuille les conserver pour lui. Ça n'est absolument pas ce qui intéresse Locke.

- De l'idée de propriété au droit de propriété : le moment du droit.

Ce moment de l'attachement subjectif aux choses et de la stabilisation de l'intérêt décrit seulement le premier moment de l'anecdote est celui de l'idée de propriété. Dans un deuxième temps, qui est le moment du droit, intervient un autre personnage qui est Robert. Robert a, en effet, dévasté le champ d'Emile et Emile lui demande des comptes. Rousseau montre ainsi qu'il y a une différence entre l'appropriation subjective des choses, la simple possession factuelle et le moment du droit qui ne saurait exister sans l'accord d'autrui. Rousseau ajoute à la thèse lockienne cette distinction décisive : celle de l'idée de propriété et du droit de propriété. S'il ne parle que de l'attachement subjectif, dans un premier temps, cela ne peut suffire à établir objectivement un droit. Il ne s'agit encore que d'une attente unilatérale.

L'idée de propriété peut bien apparaître dans une âme isolée, le droit de propriété, fruit d'un accord ou d'une convention, ne peut exister que dans une relation avec d'autres que soi. Le Genevois cherche à insister sur le fait que le droit de propriété, en tant qu'accord, présuppose des conflits qu'il est chargé de résoudre. De ce fait, le droit de propriété ne saurait exister à l'état de nature pour un être isolé des autres mais seulement à l'état social dans un cadre de cohabitation entre des individus susceptibles de se nuire. Ceci reprend certaines déclarations du *Discours sur l'inégalité* : le droit de propriété est produit pour prévenir les conflits et en raison même de ces conflits. La question du sentiment d'attachement aux choses, qui est le contenu authentique et naturel du droit de propriété, doit être bien distinguée de sa forme qui est dans un accord avec les autres même si, au bout du compte, c'est l'unité des deux qui forme le droit entier. L'accord des hommes accomplit pleinement dans la forme d'un devoir qui s'impose à tous les prescriptions du sentiment.

Le droit de propriété est lié aux conflits autour des biens. L'apparition du droit de propriété présuppose donc l'attachement des individus aux biens et donc l'existence, dans les individus,

d'une idée de la propriété. Ainsi, c'est l'attachement aux biens qui crée les conflits et qui, paradoxalement, rend nécessaire la mise en place de règlements de justice. Il suffit de citer le début trop célèbre de la Seconde Partie du *Second discours* :

« Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur⁸²⁶. »

Le *Discours sur l'inégalité* montre bien que la nécessité d'instaurer les premiers règlements de justice sur le tien et le mien, provient de la menace que les autres représentent à l'égard de ce à quoi chacun tient :

« Chacun cherchait à prendre des avantages, soit à force ouverte, s'il croyait le pouvoir ; soit par adresse et subtilité, s'il se sentait plus faible [...] Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir⁸²⁷. »

La question du droit de propriété est donc prise dans celle des conflits pour les choses et des rapports de pouvoir dont ces conflits sont le vecteur. C'est un rapport de pouvoir médié par les choses. Pas de propriété donc sans menace, sans un autre que moi susceptible d'entrer en rivalité pour la possession d'un bien :

« Ce fut là l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles, et qui introduisit une sorte de propriété ; d'où peut-être naquirent déjà bien des querelles et des combats. Cependant comme les plus forts furent vraisemblablement les premiers à se faire des logements qu'ils se sentaient capables de défendre, il est à croire que les faibles trouvèrent plus court et plus sûr de les imiter que de tenter de les déloger⁸²⁸. »

Ainsi, l'attachement stable aux choses, une fois apparu, rend possible l'atteinte résolue aux biens et donc l'injure qui n'était pas envisageable dans un contexte où les intérêts sont fluides, sans attaques et donc en quelque sorte impossible à atteindre : « Il ne saurait y avoir d'injure où il n'y a point de propriété⁸²⁹ ».

C'est donc aussi, dans ce passage de *l'Emile* que nous étudions, le conflit qui sert de base à l'établissement du droit de propriété. Ainsi, le fait que l'enfant ait acquis l'idée de propriété ne le rend pas encore propriétaire au sens juridique et c'est la deuxième partie de l'historiette qui

⁸²⁶ OCIII, p.164.

⁸²⁷ OCIII, p.166.

⁸²⁸ OCIII, p.167.

⁸²⁹ OCIII, p.170.

l'oppose à Robert qui le lui apprend. La preuve : il s'est subjectivement approprié un terrain qui était déjà juridiquement à un autre, et cet autre vient lui contester son bien en le pillant. Il n'était donc pas propriétaire du point de vue du droit. Tant que son sentiment d'appropriation n'est pas garanti par un titre reconnu par un accord, il n'y a pas de propriété au sens strict :

« Un beau jour il arrive empressé, et l'arrosoir à la main. O spectacle! ô douleur! Toutes les fèves sont arrachées, tout le terrain est bouleversé, la place même ne se reconnaît plus. Ah! Qu'est devenu mon travail, mon ouvrage, le doux fruit de mes soins et de mes sueurs ? Qui m'a ravi mon bien ? qui m'a pris mes fèves ? Ce jeune cœur se soulève ; le premier sentiment de l'injustice y vient verser sa triste amertume ; les larmes coulent en ruisseaux ; l'enfant désolé remplit l'air de gémissements et de cris. On prend part à sa peine, à son indignation ; on cherche, on s'informe, on fait des perquisitions. Enfin l'on découvre que le jardinier a fait le coup : on le fait venir.

Mais nous voici bien loin de compte. Le jardinier, apprenant de quoi on se plaint, commence à se plaindre plus haut que nous. Quoi! Messieurs, c'est vous qui m'avez ainsi gâté mon ouvrage! J'avais semé là des melons de Malte dont la graine m'avait été donnée comme un trésor, et desquels j'espérais vous régaler quand ils seraient mûrs ; mais voilà que, pour y planter vos misérables fèves, vous m'avez détruit mes melons déjà tout levés, et que je ne remplacerai jamais. Vous m'avez fait un tort irréparable, et vous vous êtes privés vous-mêmes du plaisir de manger des melons exquis⁸³⁰. »

Le *Contrat social* confirme ce point en affirmant que le droit de premier occupant ne devient un vrai droit que par le titre de propriété fondé sur le contrat : « Le droit de premier occupant, quoique plus réel que celui du plus fort, ne devient un vrai droit qu'après l'établissement de celui de propriété⁸³¹ ».

Emile n'a donc pas de propriété tant qu'il n'a pas un titre fondé sur un accord avec Robert par lequel l'un et l'autre acceptent de s'abstenir de toucher à leurs propriétés mutuelles ou plutôt s'en tiennent à ce qui leur appartient. C'est d'ailleurs un argument que fait valoir Emile qui n'a rien : s'en tenir à ce qui est à soi, certes, mais encore faut-il avoir quelque chose. L'argument d'Emile contre Robert qui revendique le droit de premier occupant, est collectiviste. Il affirme, en effet, qu'un droit de propriété ne saurait ni exister ni être respectable s'il lèse ceux qui sont censés le respecter. En ce sens, Emile estime spontanément qu'il ne saurait y avoir de droit de propriété stable sans un accord de tous autour des règles dont les conséquences doivent pouvoir être acceptables par tous. Le jeune élève reprend alors l'argument des pauvres surnuméraires du *Discours sur l'inégalité* alors que Robert reprend plutôt l'argumentaire individualiste des riches⁸³². On s'aperçoit donc que contrairement à l'idée de propriété qui est le résultat de l'attachement individuel par le travail, le droit de propriété est d'abord un rapport entre les individus et se base sur un contrat. Contrairement

⁸³⁰ Emile II, OCIV, p.331.

⁸³¹ CS I, 9, OCIII, p.365.

⁸³² Même si ça n'est pas sans un déplacement et une transformation.

donc à ce que disait Locke : le droit de propriété ne peut exister sans un accord consenti avec les autres par lequel ils s'obligent sinon à respecter ce qui est à autrui, au moins à ne pas toucher à ce qui n'est pas à eux.

« JEAN-JACQUES

Ne pourrait-on pas proposer un arrangement au bon Robert ? Qu'il nous accorde, à mon petit ami et à moi, un coin de son jardin pour le cultiver, à condition qu'il aura la moitié du produit.

ROBERT

Je vous l'accorde sans condition. Mais souvenez-vous que j'irai labourer vos fèves, si vous touchez à mes melons.

Dans cet essai de la manière d'inculquer aux enfants les notions primitives, on voit comment l'idée de la propriété remonte naturellement au droit du premier occupant par le travail. Cela est clair, net, simple, et toujours à la portée de l'enfant. De là jusqu'au droit de propriété et aux échanges, il n'y a plus qu'un pas, après lequel il faut s'arrêter tout court⁸³³. »

Est-ce à dire alors que le droit de propriété est seulement conventionnel et que Rousseau défendrait une forme de conventionnalisme juridique ? A ce point de l'analyse, on pourrait légitimement avoir le sentiment que Rousseau défend bien une forme de conventionnalisme juridique parce que l'issue de l'anecdote met en échec sa première partie : non le droit de propriété n'est pas une chose qui peut se faire seul sans un accord avec les autres et par le seul travail individuel contrairement à ce que dit Locke. Le droit de propriété ne devient un droit respectable par tous que s'il a fait l'objet d'un accord mutuel qui libère les propriétaires de la menace des autres, en assujettissant tous les citoyens au respect du droit de propriété. Ce respect ne résulte que de la loi, du commandement résultant du contrat, en rien d'un droit naturel antérieur. Rappelons néanmoins que ce passage n'est qu'une propédeutique au droit car cet accord dissymétrique avec Robert ne saurait être un véritable contrat social mais n'en est qu'une image déformée dans un intérêt pédagogique.

- Qu'est-ce que cette anecdote nous apprend sur le droit naturel ?

Stricto sensu, nous pourrions dire que cette anecdote ne nous apprend rien sur le droit naturel puisqu'elle n'en traite pas explicitement. Il semblerait, en outre, qu'elle consiste en une remise en cause totale du principe du droit naturel : (a) d'une part parce que la solution lockienne de la propriété naturelle est répudiée au profit d'une conception génétique du droit par l'éducation qui ne saurait donc être une notion innée, (b) d'autre part parce que la part belle est faite à l'accord avec Robert pour donner à Emile la première notion du droit de propriété, non à un droit naturel qui lui préexisterait, le droit de propriété serait alors l'effet d'une convention. Mais ce serait se débarrasser

⁸³³ Emile II, OCIV, p.332.

trop facilement de ce que Rousseau a appelé l'idée de propriété et l'attachement d'Emile à son champ qui devient presque l'extension de sa personne⁸³⁴ : Rousseau le montre bien, c'est un sentiment non réfléchi qu'Emile suit spontanément. C'est ce sentiment qui sert de contenu au droit lors de l'accord avec Robert. C'est précisément ce qui constitue l'objet de la discussion : l'attachement à une chose qui a été lésé. En ce sens si la forme du droit dépend bien d'un accord et est collective dans son principe, son contenu dépend du sentiment naturel que chacun trouve en soi et de la capacité de chacun à suivre sa nature comme Rousseau le dit dans le *Contrat social* au sujet de la volonté générale.

Reste un problème : si le sentiment de révolte d'Emile à l'égard du vol qu'il a subi est naturel, l'idée de propriété ne l'est pas. Comment est-il possible que le sentiment de lésion à l'occasion d'un vol soit naturel alors même que l'idée de propriété qui le fonde ne l'est pas ? Encore une fois : selon Rousseau, l'idée est factice mais le sentiment qui l'apprécie ne l'est pas. Il s'agit bien pour le gouverneur Jean-Jacques d'éveiller les sentiments moraux en les mettant au contact d'idées nouvelles pour faire naître en lui les premières semences du droit et de la socialité. Or, le droit naturel, proprement dit, est un simple sentiment tout intérieur qui donne de la valeur aux choses et aux idées des individus. Le droit est un mélange constant d'un élément inné et naturel (le pouvoir d'appréciation moral par le sentiment) avec un élément factice et adventice (les idées qui viennent de l'extérieur et transforment la subjectivité).

C'est la raison pour laquelle Rousseau ne cesse de critiquer Montaigne dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard ». Montaigne est sceptique à l'égard des normes : il ne pense pas qu'il y ait une norme bonne mais chaque société produit ses propres normes pour des raisons variables et souvent arbitraires. Ce scepticisme de Montaigne face aux différences infinies et variantes entre les règles des uns et des autres, conduit Montaigne à défendre une sorte de relativisme éthique. Tout n'est pour lui qu'arbitraire et convention.

C'est du moins l'image de Montaigne retenue par Rousseau :

« Mais que servent au sceptique Montaigne les tourments qu'il se donne pour déterrer en un coin du monde une coutume opposée aux notions de la justice ? Que lui sert de donner aux plus suspects voyageurs l'autorité qu'il refuse aux écrivains les plus célèbres ? Quelques usages incertains et bizarres fondés sur des causes locales qui nous sont inconnues, détruiront-ils l'induction générale tirée du concours de tous les peuples, opposés en tout le reste, et d'accord sur ce seul point ? Ô Montaigne! Toi qui te piques de franchise et de vérité, sois sincère et vrai si un philosophe peut l'être, et dis-moi s'il est quelque pays sur la terre où ce soit un crime de garder sa foi, d'être clément, bienfaisant, généreux ; où l'homme de bien soit méprisable, et le perfide honoré⁸³⁵. »

⁸³⁴ « Il y a dans cette terre quelque chose de lui-même qu'il peut revendiquer contre qui que ce soit, comme il pourrait retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudrait le retenir malgré lui. » Emile II, OCIV, p.331.

⁸³⁵ Emile IV, OCIII, p.598.

Le Genevois admet certes que les idées morales des individus sont acquises, mais en même temps elles ont toujours un guide axiologique intime qui préside à leur sélection, à leur élaboration, à leur appréciation. Ce guide peut être soit l'amour-propre, soit la conscience – soit un guide dévoyé par la vie sociale, soit un guide naturel. Le sentiment qui apprécie les idées est en nous : il ne suffit donc pas de constater que les idées morales sont variables, encore faut-il remonter au principe qui conduit les hommes à les élaborer et à les choisir. C'est là que Rousseau diverge de Montaigne et c'est le bon principe de choix moral (non évidemment le principe dénaturé qu'est l'amour-propre) que le précepteur essaie d'éveiller et de renforcer chez l'enfant comme guide des bonnes et des mauvaises idées morales. Pour Rousseau l'intégralité de la personnalité morale n'est pas construite par des conventions arbitraires relatives aux sociétés, mais elle a un noyau naturel qu'est la conscience morale intime.

La seule rationalité pratique ne suffit pas à produire du droit. La rationalité seule n'est pas en elle-même gage de progrès moral. Elle est incapable de donner, par elle-même, un contenu au bien et au mal. Car la raison n'est ni bonne ni mauvaise, seulement instrumentale. Le principal est le guide qu'on lui donne, et ce guide c'est le sentiment intime de l'homme. En cela Rousseau est bien critique des Lumières pour qui la raison n'était d'une part pas qu'instrumentale et pour qui, d'autre part, son développement était une garantie de progrès moral. Rousseau est donc fidèle à l'idée - qui est une des thèses centrales du *Premier Discours* - selon laquelle les progrès de la raison n'impliquent pas nécessairement les progrès des mœurs. La raison ne peut permettre l'avancement moral que si elle est bien orientée et ce qui l'oriente *bien*, c'est le sentiment moral.

L'opposition avec Robert permet, dans ce cadre, de forcer Emile à revenir sur lui et à prendre conscience des devoirs que les autres ont à son égard, ce qui est l'enjeu principal du dispositif pédagogique. Rousseau explique qu'il ne faut pas donner à l'enfant l'idée qu'il doit respecter les droits des autres, l'idée abstraite de ses devoirs. Il faut plutôt donner à l'enfant le sentiment de ce qu'on lui doit, car c'est toujours tourné vers soi, en se donnant la préférence que le droit trouve à se fonder.

« Nos premiers devoirs sont envers nous ; nos sentiments primitifs se concentrent en nous-mêmes ; tous nos mouvements naturels se rapportent d'abord à notre conservation et à notre bien-être. Ainsi le premier sentiment de la justice ne nous vient pas de celle que nous devons, mais de celle qui nous est due ; et c'est encore un des contre-sens des éducations communes, que, parlant d'abord aux enfants de leurs devoirs, jamais de leurs droits, on commence par leur dire le contraire de ce qu'il faut, ce qu'ils ne sauraient entendre, et ce qui ne peut les intéresser⁸³⁶. »

⁸³⁶ OCIV, p.319.

Ce passage nous montre donc le caractère réflexif, individuel et subjectif du contenu du droit. Le contenu du droit est d'abord ce qui nous est dû (avant d'être un ensemble de droits, il est un ensemble de devoirs), que l'on trouve en nous-mêmes en situation de conflit.

Cela nous rappelle exactement la thèse du *Contrat social* selon laquelle le droit est le résultat de la préférence que chacun se donne et qui lui permet par réflexion (par retour sur soi) de dégager l'idée du devoir civique. Rousseau montre que le contenu de volonté générale se découvre quand chacun, étant reconduit à lui-même par la réflexion prend pour guide la nature humaine qui parle en lui :

« Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot, chacun, et qui ne songe à lui-même en votant pour tous? Ce qui prouve que l'égalité de droit et la notion de justice qu'elle produit dérivent de la préférence que chacun se donne, et par conséquent de la nature de l'homme⁸³⁷. »

C'est donc en nous, dans un sentiment naturel que l'on découvre le droit et non dans le consensus, par la discussion et le débat. Le conflit ne fait que nous reconduire à nous-mêmes, que nous servir de révélateur normatif. C'est ce que Rousseau écrit dans une note du chapitre 3 du livre II du *Contrat social* :

« Chaque intérêt, dit le M. D'A., a des principes différents. L'accord de deux intérêts particuliers se forme par l'opposition de celui d'un tiers. Il eut pu ajouter que l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avait point d'intérêts différents, à peine sentirait-on l'intérêt commun qui ne trouverait jamais d'obstacle⁸³⁸. »

Le modèle proposé par Rousseau n'est donc pas celui de la délibération ni du vote comme semble le considérer certaines lectures⁸³⁹. Car ni le conflit, ni le débat ne sont productifs de normes, en tant que tels, ils contraignent seulement les individus à déclarer publiquement la norme qui est en eux et que le conflit ne fait que révéler. La source du droit est dans la conscience même si la conscience individuelle ne suffit pas à faire un droit développé car il ne s'agit que d'un sentiment vague. C'est ce que Rousseau rappelle dans les passages où il dit que chacun trouve en lui-même la volonté générale. Le système de Rousseau n'est ni un système délibératif (production d'une raison collective par la discussion) ni un système majoritaire (addition des choix individuels et victoire aux choix majoritaires). Le système de Rousseau est, en un sens, naturaliste puisqu'il se base sur la possibilité, pour chacun de suivre la voix de la nature qui parle en lui. Mais la question est :

⁸³⁷ CS 2,4, OCIII, p.373.

⁸³⁸ OCIII, p.371.

⁸³⁹ V. Girard, *art. cit.*; B. Bernardi, *La Fabrique des concepts, op. cit.*; Cohen, *art. cit.*; tous ces textes sont néanmoins très nuancés.

comment la découvre-t-il et qu'est-ce qui le pousse à la déclarer dans la forme du droit ?

« Si, quand le peuple suffisamment informé délibère, les citoyens n'avaient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulterait toujours la volonté générale, et la délibération serait toujours bonne⁸⁴⁰. »

Que Rousseau soit individualiste est incontestable mais individualisme ne signifie pas singularité. C'est sur ce point que Derathé fait erreur : il oppose la conscience morale individuelle avec les exigences politiques collectives⁸⁴¹. Or cette opposition n'est pas juste car tout en étant individuelle la conscience morale est la même en tous et, inversement, tout en étant collectives, les exigences politiques s'appuient sur un contenu normatif individuel. Ainsi, quand chacun est reconduit à son individualité essentielle, il est reconduit à la voix de la nature commune à tous les hommes. Il y a une nature commune qui façonne les hommes et parle à leur conscience. C'est bien là qu'il y a une référence sentimentale à la nature mais qui n'a rien à voir avec une nature humaine dotée de droit et encore moins avec un individualisme qui serait l'affirmation d'une singularité personnelle. D'ailleurs, l'épisode *d'Emile* témoigne bien à la fois du sentimentalisme et du caractère spontané de la réaction normative de l'enfant :

« Un beau jour il arrive empressé l'arrosoir à la main. O spectacle ! ô douleur ! [...] Ce jeune cœur se soulève ; le premier sentiment de l'injustice y vient verser sa triste amertume⁸⁴². »

III.2.b Y'a-t-il une théorie du droit naturel chez Rousseau ?

- *Un sentimentalisme normatif tempéré.*

Rousseau, parlant du fondement naturel du droit, préfère évoquer la loi naturelle aux droits naturels. Un des seuls passages où il évoque quelque-chose qui s'assimile aux droits naturels se trouve dans la deuxième partie du Second discours opposant la liberté et l'existence à la propriété là même où Locke réunit existence, liberté, biens :

« Le droit de propriété n'étant que de convention et d'institution humaine, tout homme peut à son gré disposer de ce qu'il possède : mais il n'en est pas de même des dons essentiels de la nature, tels que la vie et la liberté, dont il est permis à chacun de jouir et dont il est moins douteux qu'on ait droit de se dépouiller. En s'ôtant l'une on dégrade son être ; en s'ôtant l'autre on l'anéantit autant qu'il est en soi ; et comme nul bien temporel ne peut dédommager de l'une et de l'autre, ce serait offenser à la fois la nature et la raison que d'y renoncer à quelque prix que ce fût⁸⁴³. »

⁸⁴⁰ CS II, 3, p.371.

⁸⁴¹ Derathé, *op. cit.*, p.340.

⁸⁴² OCIV, p.331.

⁸⁴³ DI, OCIII, p.183-184.

La préférence rousseauiste pour la loi naturelle plutôt que pour les droits naturels provient certainement du fait que s'il existe un droit naturel, il ne saurait faire l'objet d'une liste objective de droit mais il est plutôt subjectivement ressenti. En ce sens, le sentiment moral naturel joue le rôle de droit naturel dans le cadre d'une pensée juridique subjectivée et associée au sentiment plus qu'à la raison :

« De cette manière, on n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe avant que d'en faire un homme ; ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la sagesse ; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même. Par ce moyen, on termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la loi naturelle⁸⁴⁴. »

L'historiette qui oppose Emile et Robert confirme cela. Au fil de l'analyse de l'historiette, on peut avoir le sentiment légitime que Rousseau défend la thèse selon laquelle les lois naturelles s'expriment directement dans le cœur humain par la conscience morale. Pourtant, nous l'avons dit, Rousseau – même si c'est un point discutable – distingue l'obligation morale de l'obligation politique du moins dans l'opposition qu'il fait entre les devoirs moraux du chrétien et du cosmopolite qui sont sans frontières, et les devoirs civiques qui s'arrêtent aux frontières de la patrie. D'autre part, l'idée de propriété n'étant pas naturelle, on voit mal comment elle pourrait être conforme à quelque loi naturelle que ce soit. Enfin, Rousseau insiste énormément sur le caractère contractualiste et conventionnaliste du droit. Peut-il défendre une théorie de la loi naturelle ? De quelle nature pourrait être une telle loi pour lui ?

Il nous semble qu'un des objectifs décisifs de Rousseau est celui de l'articulation entre la loi naturelle qui parle directement au cœur et la loi politique qui parle au citoyen après le contrat social⁸⁴⁵. De la même manière, pour ne pas sombrer dans le relativisme montanien qu'il condamne avec constance, Rousseau s'efforce d'articuler les altérations subies par l'homme dans l'histoire

⁸⁴⁴ DI, OCIII, p.126.

⁸⁴⁵ Gurvitch considère également que Rousseau défend une telle articulation entre contrat social et droit naturel : « Le contrat social prête au droit naturel raisonné une force obligatoire, il assure son applicabilité aux hommes ; et comme on sait, cette domination du droit naturel objectif (que garantit le contrat) coïncide en même temps avec l'institution du système des droits naturels subjectifs des citoyens. De plus, la liberté individuelle inaliénable constitue le contenu principal du droit naturel. De sorte qu'en fin de compte, le but unique du contrat social est la validation des droits naturels inaliénables de l'individu » (Georges Gurvitch, *Écrits Russes*, Paris, L'Harmattan, 2006, p.146). « Le droit naturel est éternel par sa nature même ; son principe est qu'il ne change pas, que ses commandements ne dépendent pas du cours sans cesse inconstant de l'empirie : « les lois éternelles de la nature et de l'ordre existent ». Or si l'on admet que la volonté générale est le fondement immédiat du droit naturel raisonné, alors elles doit partager avec lui sa nature supra-empirique et éternelle » (*ibid.*, p.164). Pourtant, nous ne pouvons le suivre dans l'intégralité de ses affirmations. Dans la mesure où il considère qu'*in fine*, la doctrine de Rousseau reconduit à la doctrine des droits de l'homme, ce qui nous semble douteux : « Nous essaierons non seulement de démontrer que dans sa doctrine politique, Rousseau ne nie aucunement l'idée des droits naturels, mais encore qu'il leur fournit une base nouvelle [...] et profonde » (*ibid.*, p.127).

avec la persistance d'une nature humaine qui peut servir de guide normatif. Ainsi, dans la « Profession de foi », le Vicaire affirme que les idées nous viennent de l'extérieur mais que les sentiments qui les apprécient et les valorisent sont en nous. Il peut donc y avoir une articulation entre l'intériorisation d'idées nouvelles d'une part, et la capacité innée et naturelle de les apprécier d'autre part. Rousseau est proche, en ceci, de la thèse humienne⁸⁴⁶ :

« Quoique nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au-dedans de nous, et c'est par eux seuls que nous connaissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons respecter ou fuir⁸⁴⁷. »

Sur ce modèle : la propriété est bien une idée acquise mais le sentiment qui l'apprécie comme bonne et digne d'être défendue est en nous, on le voit bien chez Emile. Les idées peuvent bien être acquises, factices et venir des altérations de la nature humaine sans que le sentiment qui les apprécie le soit. Le droit est donc le jeu de la raison⁸⁴⁸ et du sentiment naturel. Le « droit naturel proprement

⁸⁴⁶ Voir Hume, *Traité de la nature humaine*, III, 1, 1 au sujet de la distinction entre « is » et « ought to ». Hume, *A treatise of human nature*, Norton and Norton (eds), Oxford, Oxford university Press, 2000, p.302 : “I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remarked, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surprized to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it is necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention would subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceived by reason.”

⁸⁴⁷ Dans *Emile*, IV, « Profession de foi du Vicaire savoyard », voir aussi ce passage dans lequel Rousseau développe cette idée « Nous entrons enfin dans l'ordre moral : nous venons de faire un second pas d'homme. Si c'en était ici le lieu, j'essayerais de montrer comment des premiers mouvements du cœur s'élèvent les premières voix de la conscience, et comment des sentiments d'amour et de haine naissent les premières notions du bien et du mal : je ferais voir que justice et bonté ne sont point seulement des mots abstraits, de purs êtres moraux formés par l'entendement, mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives ; que, par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle ; et que tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain. Mais je songe que je n'ai point à faire ici des traités de métaphysique et de morale, ni des cours d'étude d'aucune espèce ; il me suffit de marquer l'ordre et le progrès de nos sentiments et de nos connaissances relativement à notre constitution. D'autres démontreront peut-être ce que je ne fais qu'indiquer ici. » Ce sont des points qui ont été développés par Luc Vincenti et Céline Spector mais l'angle de la propriété leur donne un éclairage nouveau.

⁸⁴⁸ Concernant le rôle de la raison, Rousseau n'est pas très explicite. La seule chose qu'il dise est qu'il faut la raison pour accéder à la conceptualité nécessaire à l'élaboration des lois (cf Second discours, première partie). C'est parce qu'ils n'ont pas encore développé la faculté à abstraire qui est rendue possible par l'acquisition de la langue et surtout des noms communs, que les sauvages ne peuvent pas être dits bon au sens positifs (ils ne savent pas définir le bien et ne le connaissent pas), même s'ils le sont au sens négatif (ils le sentent sans le connaître, Rousseau dit, en d'autres termes, qu'ils ne sont pas bons mais non-pervers, cf. *lettre à C. de Beaumont* où Rousseau parle de la bonté naturelle). Dans la « Profession de foi », il évoque la raison qui connaît et le sentiment qui reconnaît. Dans le Second Discours, typiquement critique des Lumières, Rousseau parle de la raison qui, sans autre guide que l'amour-propre, est incapable d'améliorer les mœurs mais les déprave. La plupart des choses que l'on connait sur la raison chez Rousseau proviennent soit de la première partie du Second Discours, soit de la « Profession de foi » juste après le passage pseudo-cartésien sur le doute ou encore dans les livres II et III *d'Emile* où l'enfant acquiert la faculté rationnelle (le livre I évoque l'âge pré-verbal, le IV de la morale et le V du mariage et de la politique).

dit », dont parle Rousseau dans le *Manuscrit de Genève* en l'opposant au « droit naturel raisonné », n'est donc pas véritablement un droit complet car le droit dépend de l'émergence rationnelle et historique des idées normatives et d'un contrat social pour exister complètement. Le droit est, *in fine*, l'épreuve que le sentiment naturel fait de lui-même en contact avec des idées adventices. Epreuve dont le moteur principal est, nous l'avons vu, le conflit social et la revendication ou contestation faite aux autres de ce qui nous est normalement dû :

« La première et la plus importante conséquence des principes ci-devant établis, est que la volonté générale peut seule diriger les forces de l'État selon la fin de son institution, qui est le bien commun; car, si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible. C'est ce qu'il y a de commun dans ces différents intérêts qui forme le lien social; et s'il n'y avait pas quelque point dans lequel tous les intérêts s'accordent, nulle société ne saurait exister. Or, c'est uniquement sur cet intérêt commun que la société doit être gouvernée⁸⁴⁹. »

Le droit s'affirme donc à travers les conflits, le sentiment d'un intérêt profond qui y devient sensible et l'accord qui en résulte : car là où il y a opposition, il y a bien un même intérêt pour lequel on lutte, qui nous oppose et qui est l'intérêt commun des êtres en lutte. Typiquement, pour la propriété, Emile et Robert se battent l'un contre l'autre pour défendre la même chose : ils estiment l'un comme l'autre qu'on doit respecter ce qui est à eux. Au moment même où ils luttent l'un contre l'autre, ils s'entendent, en réalité, sur ce que devrait être le devoir civique qui les réunit. Sans intérêts identiques, ils ne lutteraient pas et il n'y aurait pas besoin de droit. Le conflit même atteste l'identité des intérêts. Il s'agit donc de défendre l'égalité de protection de l'intérêt commun par le contrat pour annuler les conflits qui l'ont révélé⁸⁵⁰. Il s'agit bien d'un intérêt commun (identité) et non pas seulement d'un intérêt semblable (mêmeté) dans la mesure où la similarité des intérêts (chacun souhaite que sa propriété soit garantie) conduit à une identité des intérêts dans le droit. Ils ont un intérêt identique : celui d'instaurer et de respecter un contrat qui protège identiquement le même intérêt qu'ils ont à voir la propriété garantie. Il ne s'agit toutefois pas d'un intérêt commun en un sens collectiviste (qui serait l'intérêt d'un tout distinct de celui de chacun) mais en un sens individualiste (qui est l'intérêt de chacun qui en passe par la constitution d'une totalité

J'expose ces idées en d'autres lieux de ma thèse.

⁸⁴⁹ CS, 2,1

⁸⁵⁰ Bruno Bernardi, reprenant un passage du *Contrat social*, formule cela avec la plus parfaite clarté : « Nous avons donc trois paliers : 1° l'opposition des intérêts particuliers qui rend nécessaire le lien social, 2° leur accord le rend possible, 3° la reconnaissance par la volonté générale de l'intérêt commun le forme, c'est-à-dire l'effectue [...] Aussi ne s'agit-il à aucune moment de supprimer, ou même de dépasser l'intérêt particulier, il s'agit de le déplacer, de lui substituer la volonté générale comme ce qui prescrit et de la cantonner au rôle du douanier, qui permet. » (« volonté générale, intérêt, bien commun », *Cahiers philosophiques*, n°77; 1998, p.96). Il fait ensuite pertinemment remarquer : « la volonté générale n'est pas un fait, elle est un acte. C'est pourquoi elle ne peut être comprise que comme exercice de la souveraineté. C'est en déplaçant l'examen vers la notion de souveraineté dans le *Contrat social* que l'on devrait prolonger cette étude de la problématique de la volonté générale » (p.97).

contractuelle). Le conflit d'intérêt n'est pas indépassable mais n'est que le particularisme illusoire des sujets antagonistes en lutte qui peuvent être amenés à faire des brigues et des réunions pour dominer par la force les autres. Il y a donc un bien commun possible. Le droit apparaît, dans ce cadre, comme l'exposition publique de l'être commun des hommes qui sinon lutteraient. Il participe bien, en un sens, au droit naturel c'est-à-dire à cette même capacité naturelle en chacun d'apprécier les choses, mais il ne saurait en rien être, en tant que tel, le droit naturel *proprie dicto*, qui reste et demeure un sentiment vague inspiré par la conscience.

Si le conflit est important dans la mesure où il permet à chacun de déterminer une idée du devoir civique, il représente aussi un risque s'il favorise les relations de « dépendance personnelle ». Il faut en effet que l'individu soit libre et débarrassé de toute « dépendance personnelle » pour être attentif à la loi naturelle qui parle en lui par la voix du sentiment. C'est le sens de l'intervention du gouverneur comme arbitre tempérant le conflit et permettant à Emile d'examiner, dans le calme des passions, le sens moral de son opposition à Robert. Joue-t-il le rôle de législateur ? On ne saurait trop s'avancer tant il est risqué de plaquer complètement et sans autre forme de procès le *Contrat social* sur *l'Emile*. Mais, dans le même temps, la volonté générale ne pourrait exister sans la vie sociale qui en sert de révélateur négatif, nous l'avons montré. Il n'y a donc pas de droit naturel *proprie dicto* parce qu'aucun droit n'est absolument naturel mais tout droit est assujéti au double lien qui le rattache d'une part au sentiment de celui qui conteste et revendique le respect d'un devoir bafoué et d'autre part à la vie sociale qui rend sensible le devoir en le menaçant et qui rend possible sa promulgation et son respect.

Le droit naturel s'exprime dans la conscience morale qui apprécie les diverses idées qui lui sont offertes à juger, il n'est pas un ensemble de droits que l'individu aurait par nature. Ce pouvoir d'appréciation naturel, l'individu le met en jeu à travers les situations conflictuelles qui lui font spontanément ressentir ce à quoi il tient. Ainsi, la question de la propriété ne se pose qu'à partir du moment où le rapport de l'individu aux choses est tel qu'il y tient comme si elles faisaient partie de son être. Aussi, si le droit est bien collectif dans sa forme et son fondement (qui est contractuel), il est, en revanche, individuel et non conventionnel dans son contenu (parce que chacun prend pour guide la nature humaine qui est en lui pour le déterminer).

- ***La loi et la loi naturelle dans la pensée politique de Rousseau.***

Cette conception du droit naturel que nous venons d'évoquer singularise Rousseau. Lui-même ne l'ignore pas puisqu'il souligne l'originalité de son positionnement dès le début du *Discours sur l'inégalité* :

« Ces recherches si difficiles à faire, et auxquelles on a si peu songé jusqu'ici, sont pourtant

les seuls moyens qui nous restent de lever une multitude de difficultés qui nous dérobent la connaissance des fondements réels de la société humaine. C'est cette ignorance de la nature de l'homme qui jette tant d'incertitude et d'obscurité sur la véritable définition du droit naturel : car l'idée du droit, dit M. Burlamaqui, et plus encore celle du droit naturel, sont manifestement des idées relatives à la nature de l'homme. C'est donc de cette nature même de l'homme, continue-t-il, de sa constitution et de son état qu'il faut déduire les principes de cette science⁸⁵¹. »

Pour Rousseau la manière dont on a pu, classiquement, traiter du droit naturel en général et pas seulement de celui de propriété est problématique. Il récuse ainsi tant le traitement antique que le traitement moderne de la question dans la préface du *Discours sur l'inégalité*. Le problème du droit naturel et Rousseau le souligne à l'envi est qu'aucun des philosophes ne s'entend sur le terme *nature* :

« Ce n'est point sans surprise et sans scandale qu'on remarque le peu d'accord qui règne sur cette importante matière entre les divers auteurs qui en ont traité. Parmi les plus graves écrivains à peine en trouve-t-on deux qui soient du même avis sur ce point. Sans parler des anciens philosophes qui semblent avoir pris à tâche de se contredire entre eux sur les principes les plus fondamentaux, les jurisconsultes romains assujettissent indifféremment l'homme et tous les autres animaux à la même loi naturelle, parce qu'ils considèrent plutôt sous ce nom la loi que la nature s'impose à elle-même que celle qu'elle prescrit ; ou plutôt, à cause de l'acception particulière selon laquelle ces jurisconsultes entendent le mot de loi qu'ils semblent n'avoir pris en cette occasion que pour l'expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés, pour leur commune conservation. Les modernes ne reconnaissent sous le nom de loi qu'une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre, et considéré dans ses rapports avec d'autres êtres, bornent conséquemment au seul animal doué de raison, c'est-à-dire à l'homme, la compétence de la loi naturelle ; mais définissant cette loi chacun à sa mode, ils l'établissent tous sur des principes si métaphysiques qu'il y a, même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes, loin de pouvoir les trouver d'eux-mêmes⁸⁵². »

Rousseau s'oppose donc frontalement à la fois à la forme antique et médiévale du droit naturel qu'il récuse parce que l'ordre naturel auquel elles font référence n'est pas univoque. Quant aux modernes qui voient la loi naturelle comme un commandement prescrit par la raison pratique, ils ne s'entendent pas davantage.

Rousseau réfute d'abord la conception antique et médiévale du droit naturel qui fonde les devoirs (*officiis*) sur l'appartenance au tout de la cité puis au tout d'une nature ordonnée en cosmos. Pour les anciens, tous les hommes sont liés par des relations fonctionnelles qui les font appartenir à un même tout organisé. Il y aurait, dans ce cadre, le devoir du fils en tant que fils à l'égard de son père, du magistrat à l'égard des justiciables, de l'acheteur à l'égard du vendeur, du citoyen à l'égard de la cité, du capitaine à l'égard du marin et réciproquement... chacun ayant droits

⁸⁵¹ DI, OCIII, p.124.

⁸⁵² DI, OCIII, p.124.

et devoirs en fonction de la place qu'il occupe et des différents commerces qu'il a avec les autres. C'est ce que traduit la notion stoïcienne *d'officium* par exemple. Rousseau refuse ce principe d'une loi naturelle objective⁸⁵³ qui statuerait sur ce qui est convenable, honnête et ce qui ne l'est pas. Les anciens pensaient, en effet, que l'on ne pouvait déduire le droit de la nature d'un être isolé mais toujours du rapport de cet être à l'ensemble auquel il appartient et dans lequel il doit s'intégrer. Epictète donne, par exemple, l'analogie du pied : s'il convient mieux à un pied si on le considérait indépendamment de son appartenance au corps d'être propre et de ne pas se blesser, il peut convenir à, ce pied, en raison de sa fonction et de son appartenance au corps, de marcher dans la boue, de se blesser⁸⁵⁴... Il en va de même pour l'homme : on ne saurait déduire ses droits et devoirs en le considérant séparément du corps politique auquel il appartient, mais, au contraire, de sa liaison au tout. Aristote et Platon défendaient le même type de point de vue : la vertu, ou la réalisation la plus parfaite de notre fonction, dépend de notre inscription dans un contexte social pour Aristote ; pour Platon, la vertu ou le fait de faire au mieux ce que l'on a à faire dépend aussi d'une telle appartenance à tout plus grand et, en un sens, plus réel que l'individu isolé.

Rousseau est également en désaccord avec les jusnaturalistes modernes : Grotius, Pufendorf, Cumberland, Burlamaqui qui estiment que la loi est un commandement prescrit par la raison pratique. Ce faisant, il fait une observation décisive sur la mutation de la notion de loi naturelle entre les anciens et les modernes : les jusnaturalistes considèrent (à la suite de Duns Scot) que la loi naturelle est dans la « droite raison » et qu'elle vise à organiser juridiquement le rapport des êtres rationnels, capables d'entendre le mot loi, entre eux. Ainsi, on décale le lieu de la loi de la nature objective à la rationalité et aux rapports entre les êtres rationnels. Les jusnaturalistes se débarrassent donc d'une nature organisée en cosmos ou encore création divine pour se polariser sur les conditions de l'union d'individus rationnels⁸⁵⁵, ils subjectivent le droit. En ce sens, Rousseau

⁸⁵³ Au sens de Villey (*op. cit.*, p.244). Idée que l'on retrouve aussi chez Strauss : « parce que l'homme est par nature social, la perfection de sa nature inclut la vertu sociale par excellence, la justice : la justice et le droit sont naturels. » (Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. M. Nathan et E. de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p.123)

⁸⁵⁴ Voir Epictète, *Entretiens*, II, 5, 24-26 : « Que veut-on dire alors en disant que, parmi les choses extérieures, les unes sont conformes à la nature et les autres contraires ? – Comme si nous étions isolés ! Pour un pied, dirai-je, il est conforme à la nature qu'il soit propre ; mais si tu considères le pied comme tel sans l'imaginer séparément du corps, il conviendra, à l'occasion, qu'il marche dans la boue, qu'il foule des épines et parfois qu'il soit retranché dans l'intérêt du tout entier ; sinon, ce ne serait pas un pied. Il faut penser qu'il en est de même pour nous. Qui es-tu ? Un homme. Si on te considère comme un membre isolé, il est conforme à la nature que tu vives vieux, que tu sois riche et en bonne santé. Mais si on voit en toi un homme et une partie d'un certain tout, il convient, en raison de ce tout, tantôt que tu sois malade, tantôt que tu navigues et sois en danger, tantôt que tu sois sans ressources, parfois que tu meures avant l'heure. » . Ce passage doit être rapproché de la fable de « l'estomac et les pieds » d'Esopé en ce qu'elle traduit la représentation de l'ordre normatif de la Rome antique : « L'estomac et les pieds disputaient de leur force. A tout propos, les pieds alléguaient qu'ils étaient tellement supérieurs en force qu'ils portaient même l'estomac. A quoi celui-ci répondit : « mais, mes amis, si je ne vous fournissais pas de nourriture, vous-mêmes ne pourriez pas me porter ». Il en va ainsi dans les armées : le nombre, le plus souvent, n'est rien, si les chefs n'excellent pas dans le conseil ».

⁸⁵⁵ Derathé souligne la ferme volonté des jusnaturalistes de se débarrasser du droit divin en rapportant le pouvoir au contrat initial entre individus, dans la lignée d'Occam, ça n'est d'ailleurs pas par sa référence au contrat que Rousseau se singularise de la tradition jusnaturaliste : « Dans l'esprit de ceux qui l'ont formulée, la théorie du

s'inscrit bien dans le paradigme qu'ils ont initié. C'est ce qu'a déjà bien souligné Derathé⁸⁵⁶. L'analyse de Rousseau est extrêmement lucide, claire et pertinente sur la mutation moderne du droit naturel. Mais chacun des théoriciens faisant des livres entiers sur la nature ne parvient pas à s'entendre sur ce qu'elle exige d'un être rationnel. Rousseau est, par ailleurs, en désaccord avec l'idée de trouver dans la raison la source du droit. La raison est, en effet, une faculté humaine qui n'a rien de naturel et les « principes métaphysiques » qu'elle dégage sont tellement élaborés qu'ils ne sauraient non plus rien avoir de naturel. Pour lui, le droit ne s'adresse pas à la pure raison :

« Les modernes, ne reconnaissent sous le nom de loi qu'une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre et considéré dans ses rapports avec d'autres êtres, bornent conséquemment au seul animal doué de raison, c'est-à-dire à l'homme, la compétence de la loi naturelle ; mais définissant cette loi chacun à sa mode, ils l'établissent tous sur des principes si métaphysiques qu'il y a même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes, loin de pouvoir les trouver d'eux-mêmes⁸⁵⁷. »

Rousseau termine ce passage par une condamnation tout humaniste des livres. Il renvoie donc les savants anciens et modernes dos à dos en considérant que ce dont ils parlent est tellement abstrait, rationnellement élaboré et, en même temps, équivoque qu'on ne peut le considérer comme un objet naturel :

« Toutes les définitions de ces savants hommes, d'ailleurs en perpétuelle contradiction entre elles s'accordent seulement en ceci, qu'il est impossible d'entendre la loi de nature et par conséquent d'y obéir, sans être un très profond métaphysicien⁸⁵⁸. »

On devine donc que la solution proposée par Rousseau, s'il doit exister un droit naturel, est d'en trouver la source dans l'individu, certes, mais non dans l'individu rationnel. Ce sera donc dans une faculté qui n'est pas purement rationnelle mais aussi sentimentale, préreflexive et qui inspire en chacun des goûts et des dégoûts moraux, que Rousseau cherchera à trouver la source du droit naturel, sans pour autant préjuger d'une définition déterminée et définitive du bien commun comme ont eu trop tendance à le faire l'une et l'autre des écoles du droit naturel.

contrat social était destinée à combattre et à remplacer la doctrine du droit divin, ou théorie de l'origine divine du pouvoir civil. Dans le *Droit de la nature et des gens*, c'est au livre VII, chap. III que Pufendorf traite « de l'origine et des fondements de la souveraineté ». Or il est significatif que ce chapitre soit presque entièrement consacré à la réfutation de la théorie du droit divin, telle qu'on la trouve exposé dans le *De Civitate* (1664) de J. Frid. Hornius. » , Derathé, *op. cit.*, p.33.

⁸⁵⁶ Voir note précédente.

⁸⁵⁷ OCIII, p.124-125.

⁸⁵⁸ OCIII, p.125.

- ***La loi naturelle n'est pas rationnelle mais le sentiment ne suffit pas à la constituer complètement.***

- Rousseau et Diderot.

En aucun cas la raison seule ne saurait donner au droit son contenu. Elle nous permet de *connaître* le bien mais en rien de le *reconnaître* : c'est la conscience qui rend le bien sensible et qui se présente comme une faculté de reconnaissance du bien et du mal (et non de connaissance). Seule la conscience morale est capable de donner une valeur aux idées de la raison, de les apprécier. Dans *La Profession de foi*, le Vicaire Savoyard distingue clairement ce qui nous conduit à connaître le bien et ce qui nous porte à l'aimer :

« Connaître le bien, ce n'est pas l'aimer, l'homme n'en a pas la connaissance innée ; mais sitôt que sa raison le lui fait connaître, sa conscience le porte à l'aimer : c'est ce sentiment qui est inné⁸⁵⁹. »

C'est un principe que Rousseau rappelle fermement au livre IV de *l'Emile* avant même la « Profession de foi » :

« Je ferai voir que justice et bonté ne sont point seulement des mots abstraits, de purs être moraux formés par l'entendement ; mais de véritables affections de l'âme éclairée par la raison, et qui ne sont qu'un progrès ordonné de nos affections primitives ; que par la raison seule, indépendamment de la conscience, on ne peut établir aucune loi naturelle ; et que tout le droit de la nature n'est qu'une chimère, s'il n'est fondé sur un besoin naturel au cœur humain⁸⁶⁰. »

Rousseau en vient donc à rallier une tradition subjectiviste de la loi naturelle, proche, au premier abord, de celle de Diderot⁸⁶¹ : si la loi n'est pas dans les raisonnements complexes des savants et autres métaphysiciens, on doit donc la trouver dans une faculté qui s'exprime, en l'homme, spontanément et par la sensibilité. Mais la thèse de Rousseau présente une différence non négligeable avec celle de Diderot. Selon Diderot, chaque homme accède directement, dans le silence des passions, à une forme de rationalité pratique générale qui lui fait reconnaître les droits et les devoirs de l'homme (il ne s'agit donc pas de la même faculté rationnelle que celle des jusnaturalistes qui est raisonnement sur les causes et les conséquences des situations pratiques, plus qu'une faculté de saisir directement les droits et les devoirs généraux de l'humanité). La raison de

⁸⁵⁹ OCIV, p. 600.

⁸⁶⁰ OCIV, p.522-523.

⁸⁶¹ Voir article « Droit naturel », dans Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences des arts et des métiers*, 1755, à Paris, chez Briasson, David, Lebreton, Durand, p.115. Sur la comparaison Rousseau Diderot, l'article un Céline Spector apporte des éléments précieux d'analyse et de compréhension : « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel moderne », dans *Rousseau, Du contract social, ou Essai sur la forme de la République* (Manuscrit de Genève), B. Bachofen, B. Bernardi, et G. Olivo (éds)., Paris, Vrin, 2012, p. 141-153

Diderot est une faculté du général plus qu'une faculté de calcul. Elle est une capacité à élever les sentiments moraux à la généralité sans que la passion ne les perturbe. Diderot n'évoque pas une rationalité instrumentale et calculatoire mais bien une raison sensible, une rationalité qui n'est pas étrangère à l'affectivité et qui est capable de statuer sur la généralité des valeurs :

« La volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions sur ce que l'homme peut exiger de son semblable, et sur ce que son semblable est en droit d'exiger de lui⁸⁶². »

Il ne fait donc pas référence à la loi naturelle prescrite par la raison mais aux exigences de l'humanité (« sur ce que l'homme peut exiger *de son semblable*, et sur ce que *son semblable* est en droit d'exiger de lui », nous soulignons). Cette référence à l'espèce humaine, au genre humain, vient constituer entre les hommes une sorte de communauté naturelle constituée par la perception rationnelle de leur identité spécifique et, conséquemment, de leur union naturelle⁸⁶³.

Or, pour Rousseau, l'homme naturel ne saurait avoir accès à quelque abstraction que ce soit (l'humanité est une abstraction, un concept). Par ailleurs, la raison développée par la société est une raison instrumentale, calculatrice et égoïste, utilisée par chacun pour servir son intérêt propre au détriment de celui des autres. La conscience morale de l'homme est étouffée par les artifices sociaux et les luttes intestines montrent qu'il n'y a pas de fraternité humaine spontanée⁸⁶⁴. Rousseau considère donc que le bien et le mal, l'homme les *sent* plutôt qu'il ne les *conçoit*. Si l'on ne comprend pas cette racine intuitionniste des notions de justice, on ne peut comprendre non plus ce que Rousseau veut dire par la « volonté générale » qui n'est pas tant la forme intégrale des petites différences qui séparent les particuliers⁸⁶⁵, que le point où les antagonismes s'annulent et

⁸⁶² Diderot et d'Alembert, *op. cit.*, p.115.

⁸⁶³ « Dans l'article « droit naturel », Diderot, se proposait de concevoir le droit naturel de manière non métaphysique, et de le « sauver » des objections massives énoncées contre lui. Pour ce faire, il se réfère à une réalité vivante, celle de l'espèce ou du genre. Le droit naturel n'est plus une loi donnée à la volonté, mais une norme de réciprocité accessible à la raison qui éprouve l'insertion de l'individu au sein de son espèce. L'espèce est le seul tribunal devant lequel porter les litiges concernant la nature du juste et de l'injuste, car « le bien de tous est la seule passion » de l'individu comme partie d'un genre. C'est alors la subordination de l'intérêt particulier à l'intérêt général, liée à l'insertion réelle de l'individu dans son espèce, qui se substitue au commandement divin du droit naturel volontariste. », Céline Spector, « De Diderot à Rousseau : la double crise du droit naturel. », *art. cit.*

⁸⁶⁴ « L'enseignement de Rousseau est que la fragmentation de la société en collectivités particulières est justement l'essence du politique ; de ce fait, la politique n'a pas de vocation universaliste comme la morale ou la religion ; une société universelle n'est plus une société politique [...] En fin de compte, Diderot nie l'essence du politique que la leçon de Rousseau établit » (Georges Barthel, « Rousseau et Diderot : à propos de la société du genre humain », dans Rousseau et Voltaire en 1978, Actes du colloque international de Nice (juin 1978), Paris, Genève, Slatkine, 1981, p.71).

⁸⁶⁵ Voir interprétation de Philonenko. Alexis Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la Pensée du Malheur (III), Apothéose du désespoir*, Paris, Vrin, 1984, p. 26-44 « De la bonne intégration ». « Deux volontés [...] ne peuvent jamais concilier la différence de leurs principes. Le Moi et le Toi sont par principe installés dans un divorce grammatical et métaphysique. » Mais il en tire une conséquence qui ne semble pas tout à fait fidèle à la doctrine rousseauiste : « en revanche, fait-on intervenir un nouveau moment, c'est-à-dire un tiers, le Moi et le Toi s'unissent contre lui. » (Alexis Philonenko, *op. cit.*, p.32).

s'accordent dans un sentiment commun du droit comme devoir civique. C'est dans les instincts naturels qui produisent des goûts ou des dégoûts spontanés que se loge la racine de la loi naturelle. De sorte que c'est moins la rationalité qui sert de principe à la morale que la sensibilité et ce sont moins en raison de leurs capacités rationnelles que les êtres sont capables de morale que pour leur capacité à ressentir de la douleur voire à souffrir. C'est la raison pour laquelle Rousseau estime que les animaux participent à la loi naturelle aussi bien que les hommes :

« Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible ; qualité qui étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être par maltraitée inutilement par l'autre⁸⁶⁶. »

Ainsi, Rousseau revient souvent sur l'idée que la loi naturelle existe sous la forme des deux sentiments primitifs de l'homme qui lui donnent goût et dégoût spontanés. De telle sorte que suivant amour de soi et pitié, l'homme se trouve suivre spontanément, sans réflexion ni retenue la voix de la nature en lui. C'est un droit naturel qui ne trouve pas sa place dans les grands livres des savants mais dans la sensibilité morale de tout homme à proportion qu'il est plus simple :

« L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur⁸⁶⁷. »

- La loi naturelle, étouffée par la vie sociale, et sa libération dans le contrat.

Pourtant, dans l'état de société l'homme est perverti par les mécanismes de servitude volontaire. Ce sentiment ne saurait donc, dans ce cadre, être suffisant pour produire et maintenir le droit⁸⁶⁸. Rousseau le répète, l'homme civil n'est pas l'homme naturel. L'homme naturel accédait directement à la loi naturelle par sa sensibilité morale qui lui prêtait spontanément des goûts et des dégoûts moraux. Ça n'est pas le philosophe qui, dans toute sa rationalité, accède à la généralité des valeurs, mais l'homme primitif qui du fond de sa sincérité les perçoit avant même qu'il ne sache les réfléchir et les généraliser. Mais, à cause des altérations imposées par la vie sociale, l'homme n'est plus en mesure d'écouter sa sensibilité morale directement dans les conditions nouvelles qui lui sont

⁸⁶⁶ OCIII, p.126.

⁸⁶⁷ DI, OCIII, note 13.

⁸⁶⁸ « La société civilisée, en développant toujours davantage son opposition à la nature, obscurcit le rapport immédiat des consciences : la perte de la transparence originelle va de pair avec l'aliénation de l'homme dans les choses matérielles. L'analyse de Rousseau, sur ce point, préfigure celles de Hegel et de Marx », Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau : la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p.138.

faites et qui favorisent l'amour-propre et les conventions sociales sur toute forme de sincérité morale. Si le droit naturel est bien une sorte de voix morale à laquelle on accède directement pour Rousseau comme pour Diderot, pour Rousseau cette voix n'est plus audible à cause de l'évolution anthropologique qui étouffe l'amour de soi et la pitié par l'amour-propre et les croyances biaisées qu'il inspire⁸⁶⁹.

Le problème réside donc dans la perte d'indépendance d'un homme qui ne peut plus s'écouter – non pas qu'il ne le puisse plus du tout sans quoi il ne pourrait pas même contracter mais parce que la voix de la nature est en lui étouffée – parce qu'il est pris dans une logique de servitude volontaire. Les interdépendances sociales l'ont condamné à s'orienter moralement sur les attentes des autres : les logiques d'intérêt et les factions d'une part, et d'autre part, l'expression de l'amour-propre qui tend aux préférences et étouffe le sens moral spontané. C'est parce que l'homme est aliéné par les exigences contraignantes de la vie sociale et par l'importance d'être le premier parmi des égaux, qu'il se laisse guider par tout autre chose que sa conscience morale.

La solution de Rousseau est bien connue, elle est dans l'institution d'un sujet législateur⁸⁷⁰ par le contrat social. Ce sujet législateur doit être séparé des autres pour statuer librement mais relié aux autres par sa commune participation subjective à la loi naturelle sensible en tous. Le recours contre les dénaturations sociales est dans un contrat qui en émancipe tout le monde en instituant chacun comme législateur absolu détaché de toute dépendance et de toute domination :

«Règles [*sc.* Les deux principes que sont l'amour de soi et la pitié] que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondements, quand par ses développements successifs elle est venue à bout d'étouffer la nature⁸⁷¹. »

Ce sont ces relations de domination mêmes qui rendent nécessaire l'instauration d'un État permettant l'expression du droit. Rousseau évoque les relations de domination parce que ce sont elles qui barrent la route à l'authenticité morale nécessaire à toute législation juste. Noritomo Nishijima commente à juste titre ce passage : « Rousseau se dirige, plutôt, vers le 'rétablissement' de la loi naturelle. Il consacre toutes ses forces à la recherche des conditions politiques qui

⁸⁶⁹ C'est une chose qu'Ethan Putterman souligne à très juste titre : « *Legal title is the most valid basis for ownership because final judgments over property result solely from de volonté générale rather than from the private interests of a will-of-all. Public opinion perverts less formal claims of title by making judgments about ownership particular. Amour-propre compels individuals to place self-interest and the opinions of others before the common good.* », art. cit., p.435.

⁸⁷⁰ La question est ouverte de savoir si le législateur est censé pallier aux faiblesses de sentiment ou aux faiblesses de rationalité des citoyens. A mon sens, il semble que le défaut de lucidité dont font preuve les citoyens et qui justifie l'intervention du législateur est davantage un défaut sur le plan du sentiment moral (absence du sentiment de relativité nécessaire à la vie civique, absence du sens de l'intérêt commun) que sur le plan rationnel. Néanmoins, le législateur doit donner un corps à l'intérêt commun par la promulgation de lois. En ce sens, une partie de sa fonction est bien rationnelle.

⁸⁷¹ OCIII, p.126.

permettraient de pratiquer la justice⁸⁷² ».

Dans le *Second discours*, le riche comme le pauvre pensent par intérêt : pour maintenir, profiter ou bien contester une situation avantageuse, jamais pour établir la loi qui parle en tous de la même manière mais qui ne peut surgir que dans le silence des passions et dégagée d'un contexte d'interdépendance sociale qui favorisent, au contraire, l'amour-propre.

C'est bien parce qu'il donne à la loi naturelle un caractère subjectif, pré-réflexif et affectif que Rousseau peut considérer que les animaux y participent également car il suffit d'avoir une sensibilité pour être capable de prêter de la valeur aux situations mais cela ne suffit pas à être pleinement capable de droit :

« De cette manière, on n'est point obligé de faire de l'homme un philosophe avant que d'en faire un homme ; ses devoirs envers autrui ne lui sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la sagesse ; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même. Par ce moyen, on termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la loi naturelle. Car il est clair que, dépourvus de lumières et de liberté, ils ne peuvent reconnaître cette loi ; mais tenant en quelque chose à notre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer au droit naturel, et que l'homme est assujéti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible ; qualité qui, étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre⁸⁷³. »

Pour résumer, capacité à prêter spontanément une valeur aux situations est, proprement, le seul accès qu'un être vivant a à la loi naturelle, c'est-à-dire aux interdits, obligations et autorisations que la nature a mis en lui. Cette loi naturelle présente dans tout être vivant peut alors légitimement apparaître comme la règle à laquelle toute réflexion morale doit se rapporter. Mais, dans le cas où la vie sociale est venue à bout d'étouffer l'amour de soi et la pitié en exacerbant l'amour-propre, il faut trouver un artifice pour les rendre à nouveau audibles : (a) c'est rendre l'individu à la liberté nécessaire à l'auto-législation, (b) instaurer l'auto-législation comme principe même de la loi politique dans un contexte où, contrairement aux autres animaux, l'homme n'est plus libre (car pris dans des réseaux de dépendance) et est constamment freiné dans ses jugements moraux par les attentes des autres qui le poussent à ne pas s'écouter. Aussi, la solution politique de Rousseau en passe-t-elle bien par une référence à la loi naturelle telle qu'il la définit dans le *Discours sur l'inégalité*, dans le *Manuscrit de Genève* et dans la « Profession de foi du Vicaire savoyard ».

⁸⁷² Nishijima (Noritomo), « Droit naturel : le guide de la politique chez Rousseau », dans *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Champion, 2000, p.419..

⁸⁷³ DI, OCIII, p.126.

Il faut donc libérer la possibilité pour l'homme de suivre le seul guide fiable de la raison pratique, laisser libre le jeu de l'amour de soi et de la pitié pour trouver le contenu d'une législation juste qui accorde les hommes entre eux. Encore une fois, la raison, comme organe de connaissance, est incapable seule de reconnaître ce qui est bon, elle doit donc s'appuyer sur le sentiment moral pour établir les lois. Cela implique donc qu'il soit libéré de la nécessité sociale de plaire, de trouver son propre intérêt au détriment des autres et de vouloir partout conquérir la première place pour se mettre à couvert et avoir le sentiment de sa propre valeur. Ce dispositif, pour Rousseau, ne peut se faire que par un assujettissement de tous les hommes à la volonté générale qui les unit en les libérant des dépendances personnelles et leur permet d'être leur propre législateur sans avoir à suivre le jugement ou les exigences d'autrui.

- ***La loi et le bien commun : fondement du politique.***

Pourtant, contrairement aux penseurs classiques du droit naturel, Rousseau se refuse à donner un contenu déterminé à la notion de bien commun. Il se contente de rechercher les conditions institutionnelles de son expression. Même si le Genevois n'abandonne pas la notion de droit naturel, elle passe finalement au second plan car il propose une forme de suspension quant à la définition de la nature ou du naturel. Affirmant que la voix de la nature parle en chacun à condition que cette voix ne soit pas étouffée, il cherche donc les conditions institutionnelles susceptibles de permettre à chacun de suivre le guide de la nature en lui.

Les fondements sur lesquels la raison rétablit les règles du droit naturel visent précisément à trouver les conditions institutionnelles de leur expression. Rousseau cherche donc, dans la formule même du contrat social, à trouver les moyens politiques d'éviter que le sentiment naturel des hommes ne soit étouffé⁸⁷⁴. Il pense que le parangon du politique n'est pas de défendre les droits

⁸⁷⁴ Luc Vincenti interprète ce passage du DI de la manière suivante : il considère que ces fondements sur la base desquels la raison rétablit les règles du droit naturel correspondent au « droit naturel raisonné » du *Manuscrit de Genève*. Or, dans le *Manuscrit de Genève*, le « droit naturel raisonné » renvoie davantage au droit naturel tel que les jusnaturalistes l'exposent. A notre sens, ce passage du DI se rapporte à la solution du contrat social que Rousseau était en train d'élaborer à cette période. Luc Vincenti, « Rousseau et l'amour de soi », dans A. Charrak et J. Salem (dir.), *Rousseau et la philosophie*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004. « Le passage du *Manuscrit de Genève* distingue ces deux types de droit naturel, et la Préface du *Discours sur l'inégalité* souligne d'une certaine manière la continuité entre le droit naturel proprement dit et le droit naturel raisonné, en écrivant que la raison est amené à « rétablir [les règles du droit naturel] sur d'autres fondements, quand par ses développements successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature ». Il y a continuité au sens où il s'agit d'une même perspective théorique, celle du droit naturel, que ne nie pas Rousseau ; c'est maintenant clair. Il y a rupture quant à ce qui constitue ce droit. Si l'on trouve bien l'amour de soi au fondement du droit naturel « proprement dit », il n'en est plus explicitement question dans le cas du droit naturel raisonné, c'est-à-dire dans le cas de ce qui servira de fondement au droit positif. Rousseau fera explicitement appel, dans le *Contrat social*, à la nature de l'homme, mais il s'agit p.ex. dans le *Contrat social* I 6, de la liberté, et non plus immédiatement de l'amour de soi. De même, dans *Contrat social* I 8, il y a substitution du droit et de la voix du devoir d'une part à l'appétit et à l'impulsion physique d'autre part, c'est-à-dire à ce qui régissait le comportement à l'état de nature. » Vincenti, sur cette base, exclut que le droit naturel de Rousseau puisse faire référence à l'amour de soi, mais seulement à la liberté. Or, il nous semble que pour stimulante que soit cette interprétation, on puisse pourtant trouver une continuité, plus qu'une rupture, dans le rapport entre le « droit naturel *propre dicto* » et ce qu'il reste du droit naturel dans la perspective contractualiste (qui, à notre sens,

naturels de l'homme mais plutôt de « désaliéner » l'homme car cette « désaliénation » est la condition sans laquelle la volonté générale ne peut s'exprimer en chacun. C'est la loi, telle que Rousseau la définit, qui permet cela. Le citoyen – contrairement au chrétien – tient à la loi de son pays comme instrument de sa « désaliénation », lui permettant de statuer sur le juste et l'injuste en n'écoulant que sa conscience.

C'est donc par l'affirmation du pouvoir politique plus que par sa limitation que Rousseau trouve une planche de salut y compris dans le traitement du droit naturel. On voit là encore l'image d'un Rousseau paradoxal : là où les Lumières tendent à limiter l'exercice du pouvoir politique par la référence à un droit naturel qui lui serait antérieur, pour libérer l'homme, Rousseau s'entête à penser que c'est par l'affirmation du politique, bien pensé, que peut être libérée l'expression de la voix de la nature en chacun. C'est précisément un des buts essentiels dans la libération des personnes que de leur permettre de juger par elles-mêmes plutôt qu'en fonction de l'inféodation à tel ou tel intérêt particulier.

Rousseau semble donc abandonner complètement la thématique du bien commun dans le *Contrat social* alors que le *Manuscrit de Genève*, préparatoire, y faisait encore allusion. Il est, ce faisant, à la fois fidèle et infidèle à Cumberland. Fidèle parce que la référence au bien commun, même si elle s'efface dans le *Contrat social*, reste décisive chez lui comme chez l'auteur anglais. Infidèle parce qu'il se refuse à donner un contenu déterminé et objectif au bien commun sur lequel Cumberland construit son long traité. Le Genevois montre qu'il est inutile de faire des livres sur le bien commun, le principal est de trouver le dispositif politique qui permet à l'homme d'être débarrassé de la crainte de recevoir du mal et du désir d'être privilégié, pour leur permettre d'être en situation de suivre le principe du plus grand bien de tous tel qu'il parle en chacun d'eux. Ce plus grand bien de tous n'est, en effet, pas une réalité indépendante de la disposition des hommes à le suivre et c'est donc la base et les conditions de l'existence de cette disposition dans les individus qui doit être l'objet privilégié du droit politique (autrement dit : ce qui compte, c'est la vertu).

Si le contenu du droit est bien dans une forme de loi naturelle qui parle dans les cœurs, il faut parvenir à le libérer par un dispositif politique contractuel rationnellement constitué. C'est la raison pour laquelle, Rousseau ne considère pas que le principe de détermination de la volonté générale est dans l'agrégation des choix individuels selon le suffrage majoritaire, ni dans la délibération publique comme base d'une rationalité collective. Pour lui, la volonté générale se trouve dans et par l'isolement individuel qu'autorise le contrat et qui permet à chacun de se recentrer sur les devoirs que lui inspirent le pur amour de soi et la pure pitié dans le lien de modération mutuelle qui les lie. C'est sur cette base là que l'on doit penser le contenu de la volonté générale. Toujours est-il que le

n'est pas le « droit naturel raisonné »).

fondement du droit naturel n'est pas dans l'ordre du monde, ni dans les maximes de Dieu mais dans la réflexion solitaire. *Si le fondement du droit est conventionnel* (puisqu'il s'agit du contrat et uniquement du contrat), *en revanche, son contenu est réflexif et plonge ses racines dans la conscience.*

C'est par la subordination à des lois, résultat d'un accord, qui protègent tous les hommes également et les met à couvert des entreprises de domination, que l'on peut faire en sorte que l'homme suive, dans ses décisions, la répugnance naturelle que lui inspire la souffrance d'autrui plutôt que son désir effréné de se mettre lui-même à couvert. Cette libération, effet de la loi qui est la volonté de tous s'appliquant à tous, se constitue en éliminant les relations particulières d'homme à homme qui expriment la volonté de l'un s'imposant à l'autre et le désir de chacun de faire son bien au détriment de l'autre. La loi est la forme collective qui permet à chacun de suivre librement le contenu individuel de sa conscience dans la détermination de la loi même. La loi qui oblige tout le monde de la même manière à l'avantage de tous sans exception, devient garante du plus grand bien de tous et libère les individus de l'instabilité des relations personnelles et de leurs conséquences désastreuses sur les principes de l'action humaine :

« La loi réunissant l'universalité de la volonté et de l'objet, ce qu'un homme quel qu'il puisse être, ordonne de son chef n'est point une loi [...] »

Le plus grand avantage qui résulte de cette notion est de nous montrer clairement les vrais fondements de la justice et du droit naturel. En effet, la première loi, la seule véritable loi fondamentale qui découle immédiatement du pacte social est que chacun préfère en toutes choses le plus grand bien de tous [...]

C'est donc dans la loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans les relations particulières d'homme à homme qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste⁸⁷⁵. »

Ainsi, le bien commun peut-il être atteint sans définition substantielle, mais par la simple affirmation de la forme de la loi qui en est, en régime républicain, la condition. On comprend donc pourquoi dans le *Contrat social*, Rousseau peut se débarrasser du principe cumberlandien du plus grand bien de tous dont il faisait encore mention dans le *Manuscrit de Genève*⁸⁷⁶.

- ***Retour sur ce que nous apprend l'anecdote qui oppose Emile à Robert sur la naturalité du bien commun.***
- Le primat du devoir civique sur les droits.

La loi qui dit le devoir civique prime sur les droits ou sur toute autre forme objectivée de droit

⁸⁷⁵ OCIII, p.328-329.

⁸⁷⁶ OCIII, p.329-330.

naturel. Les droits sont l'objet de la loi, ils en découlent. Ils ne sauraient la précéder⁸⁷⁷. Les droits naturels peuvent exister pour un Robinson – même si alors ils ne sont des droits qu'en un sens équivoque – car ils ne sont qu'une manière de jouir de soi-même, une telle jouissance de soi peut être vécue seul et isolé. Mais, en contexte social, on demande à la puissance publique qu'ils soient protégés et garantis⁸⁷⁸. Les devoirs civiques et la loi, qui protègent cette jouissance libre de soi-même, n'existent donc, quant à eux, que dans un contexte contractuel à travers l'affirmation d'un intérêt commun :

« La loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi, et si la loi peut être injuste, ce n'est pas que la justice en soi la base, ce qui pourrait n'être pas toujours vrai ; mais parce qu'il est contre nature qu'on veuille se nuire à soi-même⁸⁷⁹. »

La forme du droit naturel que Rousseau propose ne saurait donc pas être un catalogue déterminé de droits individuels. Elle est l'expression de la loi naturelle (« il est contre nature qu'on veuille se nuire à soi-même ») qui se réfléchit dans la forme de la loi civile pour y trouver sa détermination collective⁸⁸⁰. *La loi civile donne au sentiment moral sa forme, le sentiment moral donne à la loi son contenu*. En ce sens, la loi naturelle a deux versants : (a) ce dont l'homme cherche à jouir – qui est lésé – est le contenu de la volonté générale; (b) les devoirs généraux qui constituent la condition de cette jouissance et qui sont proprement la forme de la volonté générale.

Emile cherchait à jouir de son champ en qualité d'homme et il s'accorde avec Robert sur un intérêt commun. Le devoir commun qui résulte de leur intérêt commun est celui de respecter mutuellement le droit de propriété⁸⁸¹. De ce devoir, une fois établi, résulte la jouissance d'un droit

⁸⁷⁷ On retrouve le modèle suarézien du *jus dominativus* et du *jus praeceptivus* dont nous avons traité.

⁸⁷⁸ « Mais, outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes. » (CS, II, 4, p.372).

⁸⁷⁹ OCIII, p.329.

⁸⁸⁰ Le caractère nécessairement réfléchi du bien commun déposé dans la loi est décisif pour comprendre comment le règne de la loi n'est ni un totalitarisme démocratique ni un collectivisme mais bien un individualisme. « Le bien commun a beau être négatif, et s'imposer comme une contrainte, il est nécessairement réfléchi. Un bien commun dont les individus ne seraient pas conscients ne peut tout simplement être poursuivi, ni considéré comme tel. L'intérêt ne désigne pas en effet le bien d'une personne, mais ce qu'elle se représente consciemment être son bien et les moyens de l'atteindre. Le bien commun consiste en la garantie d'un état civil qui comprend la liberté civile et la propriété de tout ce qu'on possède: il suppose le règne de la loi. Les critiques anti-totalitaires de Rousseau ont confondu volonté générale et volonté d'un tout transcendant ou supérieur qui aurait un objet différent de celui des particuliers et le leur imposerait. Imposer une restriction commune aux volontés n'est jamais leur imposer un autre objet [...]

Le bien commun, c'est le fait que la volonté générale règne, que tous soient soumis aux mêmes règles qui défendent également chaque individu. Il n'a rien de transcendant il est le règne du respect égal des droits des particuliers, comme Hegel, ou Durkheim l'ont aperçu. Les fins de l'État consistent en ce que chacun soit libre de l'oppression d'autrui, au prix d'un face-à-face avec le souverain. » Gabrielle Radica, *L'histoire de la raison*, Paris, Champion, 2008, p.195.

⁸⁸¹ Nous sommes en partie d'accord avec N. Fournier lorsqu'il écrit : « On peut résumer la conception rousseauiste du droit comme l'association, réalisée en la volonté générale, de deux moments : un moment rationnel tout d'abord, par

garanti, par leur accord même, sur les choses. Le devoir apparaît donc comme juridiquement premier par rapport à la jouissance du droit. L'autorité publique impose des devoirs civiques et l'homme jouit des droits qui résultent du respect de ces devoirs⁸⁸². Ainsi, l'épisode avec Robert nous apprend aussi quelque chose du rapport entre le droit naturel et le droit positif. Le droit naturel n'est pas un critère de légitimité antérieur et extérieur au droit positif. C'est le contraire : le droit positif, par les devoirs qu'il impose, assure la légitimité d'un droit naturel qui n'a aucune justification intrinsèque.

L'épisode entre Emile et Robert montre qu'un individu lésé réclame que certains devoirs soient respectés et s'irrite qu'ils ne l'aient pas été. La forme du droit est donc d'abord et avant tout perçue, pour une subjectivité naïve et simple, non dans la forme des droits individuels mais dans celle d'un devoir commun non respecté (celui qui a attenté à mon bien aurait dû le respecter)⁸⁸³. Ainsi, chacun regarde au droit qu'il pense avoir sur lui-même non pas directement mais en formulant des revendications sur ce qu'on lui doit. En première intention donc, celui qui est lésé pense toujours au devoir qui, en l'espèce, aurait dû mais n'a pas été respecté. L'intention juridique première n'est pas tant tournée vers les droits que vers les devoirs. Un droit, pour sa part, est plutôt ce dont on jouit sans y penser ni en avoir conscience quand le devoir civique est ce qui doit être

lequel ne peut être droit que ce qui permet à l'homme d'accomplir ses propres intérêts [...]. En ce sens c'est l'estimation individuelle de ce qui est, qui prescrit ce qui doit être. Mais c'est proprement un mouvement de la conscience qui engendre ce droit – c'est le second moment –, en suscitant un sentiment d'obligation à l'égard d'un intérêt plus élevé (qui comprend l'intérêt particulier mais le porte à la hauteur d'un intérêt commun). » (N. Fournier, « Droit et volonté générale chez Jean-Jacques Rousseau », dans *Le droit des modernes (XVIe, XVIIIe)*, Stéphane Rials (ed.), LGDJ, 1994, p.189). Mais nous ne le suivons pas lorsqu'il part de ce point pour justifier un développement relativiste concernant le contenu de la volonté générale qui varierait en fonction des mœurs et n'aurait aucun composant intrinsèquement naturel. Il fait alors de Rousseau un second Montaigne, ce qui n'est pas défendable..

⁸⁸² « Outre la personne publique, nous avons à considérer les personnes privées qui la composent, et dont la vie et la liberté sont naturellement indépendantes d'elle. Il s'agit donc de bien distinguer les droits respectifs des citoyens et du souverain, et les devoirs qu'ont à remplir les premiers en qualité de sujets, du droit naturel dont ils doivent jouir en qualité d'hommes. » (CS II,4, OCIII, p.373).

⁸⁸³ Le procédé pédagogique est reproduit au livre II de *l'Emile* juste après l'épisode de Robert. Dans cette seconde historiette, le précepteur souhaite encore inculquer à l'enfant le sens du devoir : principe moral et juridique. Mais, cette fois, le précepteur renverse les choses : c'est Emile qui détruira quelque chose à quoi un autre tient. S'amusant à briser les vitres, le gouverneur parviendra à obtenir un accord par lequel Emile s'abstiendra de toucher aux vitres, en échange de quoi, on s'abstiendra de le punir. Il s'agit alors d'un cas un peu différent puisqu'il faut parvenir à faire qu'Émile accepte de renoncer à toucher aux fenêtres dont le gouverneur dit qu'elles lui appartiennent et qu'il y tient. C'est donc la contrainte de la punition qui conduit Émile à établir une convention avec le gouverneur. Émile est enfermé jusqu'à ce qu'il concède de faire le serment de ne plus toucher aux vitres (Emile II, OCIV, p.333-334). Même si on peut considérer que le gouverneur commet un abus de pouvoir envers l'enfant en lui imposant une contrainte. C'est, *in fine*, un serment qui règle l'affaire. Le serment reste présenté de la même manière que dans l'épisode avec Robert : rien ne s'y échange à proprement parler, seules sont acquises de part et d'autre certaines abstentions (certains devoirs), autrement dit et positivement, des droits. Dans notre cas, le gouverneur accepte de s'abstenir d'attenter à la liberté d'Émile à condition qu'il s'abstienne de toucher aux vitres du gouverneur : « Quelqu'un lui suggérera de vous proposer un accord au moyen duquel vous lui rendriez la liberté, et il ne casserait plus de vitres ; il ne demandera pas mieux. Il vous fera prier de le venir voir, vous viendrez, il vous fera sa proposition, et vous l'accepterez à l'instant en lui disant : c'est très bien pensé, nous y gagnerons tous deux, que n'avez-vous eu plus tôt cette idée » (Emile II, OCIV, p.334). Par la suite, le gouverneur s'efforce de donner à Émile le sentiment de la sacralité du serment pour introduire le fort sentiment qu'existe entre eux un supérieur commun : la loi, le serment qui les réunit dans un intérêt commun : « regardant cet accord comme sacré et inviolable » (Emile II, OCIV, p.334).

conscientisé et respecté par tous. On voit donc que le droit naturel, pour Rousseau, ne saurait être le modèle préexistant de la légitimité des lois. En affirmant cela, le philosophe, essaie donc, comme il en a l'habitude, de remettre un phénomène sur ses deux jambes en en cherchant l'origine et les vrais fondements. De son point de vue donc, les normes apparaissent à la conscience d'abord sous la forme du devoir⁸⁸⁴, c'est la raison pour laquelle il faut conduire Emile à en prendre conscience pour lui donner les premiers éléments de la vie civique. Voici comment il introduit l'anecdote qui oppose Robert à Emile⁸⁸⁵ :

« Nos premiers devoirs sont envers nous ; nos sentiments primitifs se concentrent en nous-mêmes ; tous nos mouvements naturels se rapportent d'abord à notre conservation et à notre bien-être. Ainsi, le premier sentiment de la justice ne nous vient pas de celle que nous devons, mais celle qui nous est due, et c'est encore un contresens des éducations communes que parlant de droits, on commence par leur dire le contraire de ce qu'il faut, ce qu'ils ne sauraient entendre, et ce qui ne peut les intéresser⁸⁸⁶. »

- L'intervention de la loi naturelle dans l'anecdote.

Il faut faire que l'enfant s'attache à la vie, à ce qui est source d'épanouissement pour lui, pour qu'il puisse revendiquer, contester ce qu'on essaierait de lui enlever, pour qu'il devienne sensible à la lésion (« *il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété*⁸⁸⁷ »), pour qu'il puisse avoir l'idée de ce qu'on lui doit qui est la base de la réflexion sur les lois, la base d'un accord avec les autres pour se muer en droit positif et effectif. C'est donc bien l'être subjectif intime qui doit mener une réflexion saine sur le devoir. Ainsi, l'amour de soi d'abord fonde la contestation d'Emile à l'égard de Robert lorsque ce dernier tente d'attenter à sa propriété.

L'épisode avec Robert dramatise donc l'intervention de la loi naturelle telle que nous l'avons définie, c'est-à-dire comme l'expression de l'amour de soi et de la pitié qui sont les véritables moteurs de la convention à laquelle Emile et Robert donnent le jour. C'est d'abord par amour de soi, en voyant son champ auquel il tient et qui est comme l'extension de sa personne⁸⁸⁸ lésée qu'Emile réagit par un désir de la conserver, de la protéger exactement comme il le ferait pour sa propre existence. C'est ensuite par la pitié à laquelle le gouverneur fait appel chez Emile que l'idée du droit commence à poindre dans l'enfant. En effet, le gouverneur conduit Emile à s'identifier à celui qu'il a lésé en utilisant exactement les mêmes termes que ceux utilisés pour Emile. Il veut

⁸⁸⁴ Aussi, Rousseau renverse-t-il la perspective du droit naturel fondé sur les droits individuels en affirmant la primauté du devoir sur les droits.

⁸⁸⁵ Ce faisant, Rousseau n'est pas absolument novateur dans la mesure où Pufendorf donnait déjà une place centrale aux devoirs parallèlement à l'énoncé des droits. Mais chez le jusnaturaliste, les devoirs n'étaient jamais que la face complémentaire des droits. Ils ne revêtaient jamais un caractère fondationnel.

⁸⁸⁶ OCIII, p.328.

⁸⁸⁷ DI, OCIII, p.170.

⁸⁸⁸ « Il y a dans cette terre quelque chose de lui-même qu'il peut réclamer contre qui que ce soit, comme il pourrait retirer son bras de la main d'un autre homme qui voudrait le retenir malgré lui », OCIV, p.331.

faire en sorte qu'Emile souffre de la souffrance d'autrui, qu'il s'identifie à Robert et prenne conscience de l'existence d'un intérêt commun dans leur opposition plutôt que, à cause de l'opposition, vouloir en découdre : « Excusez-nous, mon pauvre Robert. Vous aviez mis là votre travail, votre peine. Je vois bien que nous avons eu tort de gâcher votre ouvrage⁸⁸⁹. »

C'est l'amour de soi qui conduit Emile à défendre son champ. Par la pitié qui le conduit à s'identifier à Robert lésé et par l'extension de l'amour de soi, naît un réel intérêt commun qui relie Emile à Robert, intérêt qui s'expose publiquement et se formalise dans leur accord de telle sorte que, on le voit, le droit et l'utilité s'allient. Bien sûr, l'arrangement avec Robert n'est pas total, il s'agit d'une sorte d'accord de métayage où on concède une partie du jardin contre la moitié du produit. Mais le contenu même du droit (la loi naturelle exprimée subjectivement dans l'individu) et son principe (l'accord formel des parties concernées par l'application du règlement) sont très clairement posés dans l'existence même d'Emile.

- L'importance du bien commun : il ne résulte pas de la délibération collective mais du conflit qui le rend sensible en chacun.

Le sentiment de ce qu'on lui doit est, *in fine*, pour Emile, le résultat combiné de l'amour de soi et d'une interaction avec autrui qui le lèse. De sorte que le premier sentiment du devoir est (a) une réalité collective (elle ne saurait exister pour un Robinson) parce qu'il advient dans une relation négative avec autrui, (b) une contestation à l'égard des abus de pouvoir et des tentatives d'hégémonie imposées par autrui. C'est la raison pour laquelle, même si le sentiment du droit provient de la nature individuelle de chacun, les conditions de son émergence sont collectives. Les interactions avec les autres ne sont pas, à strictement parler, les *causes* des dispositions individuelles, mais sont les *conditions* de leur apparition.

Rousseau donne une place importante au conflit, nous l'avons vu, mais il ne pense pas, pour autant, qu'une décision collective soit obtenue par un débat. Le modèle juridique de Rousseau est bien, en ce sens, monologique. Le dialogue est toujours, pour lui, suspect. Le monologue avance en suivant la conscience, critère intime du bien et du mal, qui parle dans l'agent. Ainsi, le conflit tourne Emile vers lui-même dans un mouvement de réflexivité par lequel il acquiert l'idée de ce qu'on lui doit : Robert doit respecter son champ de fèves et Emile le champ de melon de Robert. Dans l'affrontement, c'est donc la communauté d'intérêt qui les lie qui se dégage⁸⁹⁰.

⁸⁸⁹ OCIV, p.331.

⁸⁹⁰ Il ne faut néanmoins pas trop accentuer le caractère vertueux de l'accord entre Emile et Robert. Il ne s'agit pas d'un contrat social mais d'une forme de métayage au cours duquel Robert accepte de concéder une partie de son terrain à l'enfant. Néanmoins, il s'agit bien, par cette aventure, de donner à Emile les premières notions de la vie sociale et du droit. Il y a donc bien un rapprochement légitime à faire entre l'intérêt commun du contrat social et l'intérêt commun qui unit Emile et Robert. Il ne s'agit pas seulement d'un consensus ni d'un simple contrat entre riches et pauvres comme dans le Second discours mais bien de l'émergence d'un intérêt commun : chacun se représentant

L'idée du bien qui réunit les deux parties apparaît donc comme le contenu du contrat qui les relie et d'où naît la distribution des biens. Il ne saurait donc y avoir aucune distribution des biens avant l'idée du bien commun sur laquelle sa légitimité et son existence même se fondent. C'est ce que Rousseau formule très bien dans le *Manuscrit de Genève* : distribuer à chacun le sien présuppose l'existence de la loi qui permette de savoir ce qui est à chacun et qui serve de point d'accord pour trancher les conflits. Autrement dit, la propriété présuppose l'existence du bien commun⁸⁹¹.

Ça n'est donc pas un contexte d'indépendance et de solitude robinsonne, pour un homme isolé des autres, mais c'est la vie sociale qui établit les conditions qui rendent les devoirs et les droits sensibles aux individus; c'est la vie sociale qui les rend nécessaires afin de pallier les méfaits oppressifs des inégalités résultant des interdépendances. Le devoir civique sous la figure de la loi est donc non une instance abstraite mais un instrument de libération concret. Le grand intérêt de la thèse de Rousseau que nous avons développé à partir du cas de la propriété est

(a) qu'elle rend compatible une forme de holisme (la volonté générale est bien une caractéristique qui n'existe que dans un tout social et conditionnée par lui) avec un individualisme normatif (les individus trouvent en eux-mêmes et par la réflexion le fondement des lois qui les libèrent de l'emprise dominatrice des autres en raison de la contamination de l'amour-propre) ;

(b) qu'elle permet de comprendre pourquoi donc la volonté générale est une entité collective dont le contenu se détermine individuellement⁸⁹² ;

(c) qu'elle permet aussi donc de savoir ce qu'est le « moi commun » et la volonté générale : le « moi commun » n'est pas une entité collective transcendant les moi individuels, mais le point où se recoupent les moi qui, par réflexion, s'accordent sur le type de lois favorables à leur émancipation, chacun restant individu et, parce qu'il est individu, partagent avec les autres le même type d'attente normative, pour peu que chacun se pense comme partie d'un tout composé d'êtres identiques ayant les mêmes attentes, c'est-à-dire comme étant astreint au même type de devoir que

l'intérêt de l'autre comme le sien (du moins est-ce ce que la mise en scène pédagogique essaie de montrer).

⁸⁹¹ « Cet autre axiome, *cuique suum*, qui sert de base à tout le droit de propriété, sur quoi se fonde-t-il, que sur le droit de propriété même ? Et si je ne dis pas avec Hobbes, tout est à moi, pourquoi du moins ne reconnaitrais-je pas pour mien dans l'état de nature tout ce qui m'est utile et dont je puis m'emparer ?

C'est donc la loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans les relations particulières d'homme à homme qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste, et il n'y a point de règle particulière qu'on ne déduise aisément de cette première loi. Ainsi, *suum cuique* parce que la propriété particulière et la liberté civile sont les fondements de la communauté. Ainsi, que ton frère te soit comme toi-même, parce que le moi particulier répandu sur le tout est le plus fort lien de la société générale, et que l'État a le plus haut degré de force et de vie qu'il puisse avoir, quand toutes les passions particulières se réunissent en lui. En un mot, il y a mille cas où c'est un acte de justice de nuire à son prochain au lieu que toute action juste à nécessairement pour règle la plus grande utilité commune. » (OCIII, p.329-330).

⁸⁹² Gurvitch écrit quelque chose qui nous semble très vrai à ce sujet : « Telle est la frontière principale entre l'individualisme et l'universalisme de Rousseau : ce dernier porte sur l'établissement de valeurs supra-individuelles et trans-personnelles qui s'emparent de l'individu – ce qui n'est pas le cas de l'individualisme », Gurvitch, *op. cit.*, p.167.

ceux qu'il croit devoir imposer aux autres.

En fin de compte et pour résumer (a) le principe de détermination de la volonté générale est réflexif, et non discursif : Rousseau n'estime pas que la volonté générale se détermine ni par la discussion, ni par le seul vote, le critère de validation de la volonté générale est en chacun⁸⁹³. (b) En ce qui concerne le statut du droit naturel, si chacun trouve en lui le pouvoir de juger du juste et de l'injuste, c'est qu'il a une faculté d'appréciation qui n'est pas le produit des déterminations sociales mais se rapporte à la forme sensible de la loi naturelle, à la conscience morale. (c) La propriété n'est pas un droit naturel mais notre faculté d'appréciation peut néanmoins lui donner une valeur dès lors que cette idée a été forgée en nous.

- ***Le « moi commun » et l'unification des intérêts, des forces et des biens.***

- Le fait de la domination comme fondement de la nécessité d'un « moi commun ».

La réflexion de chacun sur le droit n'est possible qu'à cause des rivalités avec les autres et des entreprises de domination mutuelle, il s'agit donc bien, ce faisant d'une capacité qui n'a pu voir le jour qu'en société et qui porte sur le type de devoir que l'on attend que les autres s'imposent à notre égard dans un contexte où l'on subit toujours leur tentative hégémonique. C'est la raison pour laquelle le conflit, non comme discussion, mais comme source de revendication ou de contestation de la conscience, apparaît bien comme une condition sans laquelle aucune loi, ni aucune volonté générale ne saurait voir le jour.

Tout le début du *Manuscrit de Genève* rappelle l'interdépendance des hommes structurant la société, et clarifie la nature de cette interdépendance qui n'est pas de l'ordre d'une société générale de l'humanité mais qui est de l'ordre de la nécessité introduite par la différenciation des métiers. Ainsi, contrairement à ce que pense Diderot⁸⁹⁴ il n'y a pas spontanément de fraternité, ni de société humaine : l'homme n'accède pas à une idée de l'humanité qui le lierait spontanément aux autres à travers l'idée des droits généraux⁸⁹⁵. Pour Rousseau, c'est dans les relations sociales spécifiques que

⁸⁹³ Certains interprètent surestiment le critère du vote chez Rousseau. Même s'il est présent, le critère dernier du juste et de l'injuste est la volonté générale qui est en chacun. Voir Girard, *art. cit* ; Cohen, *art. cit*.

⁸⁹⁴ Diderot, article « droit naturel », dans Diderot et d'Alembert, *op. cit.*, p.115.

⁸⁹⁵ « Rousseau réfute cette notion de société générale du genre humain parce qu'elle offre le pendant passionnel de la loi naturelle rationnelle sous la figure du sentiment d'humanité et de tout ce qui s'y apparente : bienveillance universelle, union, fraternité. Rousseau veut montrer que cette prétendue source de paix entre les hommes est soit présente mais inconsciente (faute d'une loi naturelle qui la canalise), soit connue théoriquement, mais absente du cœur des hommes [...]

Catherine Larrère a montré [*L'invention de l'économie au XVIIIe siècle*, première partie, p.23-25] combien la reprise néo-stoïcienne du thème de la société du genre humain constituait une vision optimiste de la sociabilité, solidaire d'une conception elle aussi optimiste de la loi naturelle, deux conceptions que Rousseau rejette. Il ne peut y avoir d'après lui de vertu dans le commerce spontané des hommes dès lors qu'ils sont unis par les besoins; il ne saurait y avoir de continuité entre l'utilité particulière et l'utilité commune des hommes mais seulement une articulation artificielle. », Gabrielle Radica, *L'Histoire de la raison*, Paris, Honoré Champion, 2008, p.132.

naît la volonté générale, à travers l'opposition des intérêts dont Rousseau rappelle qu'elle est bien génératrice du contrat au début du chapitre 6 du livre I du *Contrat social* :

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état [...] Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par agrégation une somme de force qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert⁸⁹⁶. »

Or si l'opposition des forces n'est que l'expression d'une opposition des volontés, l'agrégation des forces ne peut se faire que par une réunion de ces mêmes volontés. Autrement dit, la volonté générale n'émerge pas en apesanteur ou dans le vase clos des abstractions philosophiques mais dans les sociétés réelles et en raison des oppositions qui la rendent nécessaire. C'est aussi pourquoi le chapitre 6 du livre I du *Contrat Social*, rappelle que ce sont les tensions sociales qui rendent nécessaires le contrat social. C'est comme remède aux revendications de ceux qui subissent les conséquences néfastes des inégalités, contestation contre l'ordre des choses qu'apparaît le contrat social. Ce point est important parce qu'il indique bien la manière dont les droits n'émergent qu'à travers la manière dont la vie sociale apparaît aux individus comme contrevenant au sentiment de leur propre intégrité, de leur propre liberté. Ce sentiment de sa propre intégrité varie dans l'histoire et les devoirs qui le protègent doivent varier en fonction des formes sociales qui le menacent⁸⁹⁷. C'est pourquoi, il ne saurait être question de législation abstraite du contexte ou de catalogues de droits détachés de leur fondement.

- Du dissensus au contrat social.

Il y a une relation tout à fait forte entre la propriété particulière et l'intérêt particulier, entre l'affirmation d'un moi particulier et sa propriété particulière. D'autre part, il est évident que l'émergence de la propriété entraîne aussi toutes les injustices, ainsi, comme le dit Locke repris par

⁸⁹⁶ OCIII, p.360.

⁸⁹⁷ Sur ce point, nous sommes d'accord avec Luc Foisneau qui montre bien l'insertion du général dans l'individuel et réciproquement. « La souveraineté d'un peuple n'existe pas à la manière d'une propriété objective, dont on pourrait attester l'existence en constatant la présence en elle de certains traits physiques, mais elle existe comme une certaine manière d'être ensemble des êtres humains. Ce qui caractérise cette manière d'être, c'est le souci partagé de l'intérêt général [...] Dans un premier temps, il s'agira de montrer que la souveraineté du peuple ne signifie rien d'autre que le sens de l'intérêt général et que, là où ce dernier n'a pas cours, la première n'existe pas. Dans un deuxième temps, il faudra souligner que le sens de l'intérêt général, ou, pour parler comme *Du contrat social*, la volonté générale, a besoin d'être forgée, façonnée, confortée par des institutions spécifiques, qui sont toujours liées à une population, à une histoire et à des lieux particuliers » (L. Foisneau, « Gouverner selon la volonté générale : la souveraineté selon Rousseau et les théories de la raison d'État », dans *Rousseau et les républicanismes modernes, Etudes philosophiques*, Paris, PUF, octobre 2007, p.463-464).

Rousseau : « *il ne saurait y avoir d'injure, où il n'y a point de propriété*⁸⁹⁸ ». Elle a donc partie liée avec la constitution de l'intérêt individuel comme intérêt privé. La propriété est donc, à double titre, facteur de désordre et de dispersion. La poursuite de son intérêt revient à défendre et à faire fructifier ce qui est sien. La propriété bornée qui fait la différence entre moi et toi dans la divergence du tien et du mien, est ce qui fait résistance et obstacle à l'affirmation simple de la volonté générale comme affirmation d'un moi commun mais c'est aussi, et nous l'avons montré, la condition sans laquelle la déclaration d'un moi commun ne pourrait jamais voir le jour. Or, il est évident que la société ne peut s'élaborer que par la reconnaissance d'une quelconque communauté qui donne sens au « nous ». Ce « nous », ce « moi commun », comme condition de possibilité de la volonté générale doit s'élever dans le contrat dont l'essence est précisément de l'exprimer et de l'instituer⁸⁹⁹. Il est proprement cette personne morale et artificielle résultant non point de la rivalité des particuliers mais de la reconnaissance d'une communauté et de l'élévation à cette généralité impartiale :

« A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif, composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté⁹⁰⁰. »

L'institution du « moi commun » qui se trouve envelopper chacun des contractants qui s'obligent alors à considérer d'abord l'intérêt de cette personne morale qu'est le « moi commun » politique que chacun trouve en soi avant l'intérêt d'un « je » partiel, mû par l'amour-propre est décisive. Elle est la condition du bon fonctionnement du tout social, de la meilleure satisfaction de l'intérêt commun, et, en définitive, du bien de chacun.

Il est assez risqué, mais intéressant néanmoins de rapprocher ce « moi commun » politique du « moi sans contradiction » évoqué dans *l'Emile* et qui désigne un rapport de soi à soi. Ce rapprochement est intéressant pour trois raisons : d'abord pour la proximité des formulations, mais surtout parce que, à notre sens, la différence entre politique et morale est, chez Rousseau moins marquée que ce qu'affirment certains commentateurs, et parce que, enfin, pour Rousseau, les affaires politiques, pour se déployer dans un cadre social conflictuel, se résolvent de manière réflexive et, pour ainsi dire, monologique. Ainsi, dans un moment tout à fait lyrique et à tonalité platonicienne⁹⁰¹ Rousseau fait dire au Vicaire Savoyard :

⁸⁹⁸ DI, OCIII, p.170.

⁸⁹⁹ Nous citons, à nouveau, s'il en était besoin, le contrat du *Contrat Social* : «Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevons encore chaque membre comme partie indivisible du tout.» (CS, I, 6, OC, III, p.361)

⁹⁰⁰ CS, I, 6, OC, III, p.361-362.

⁹⁰¹ Voir Platon *Phédon*, 66b-67b.

« J’aspire au moment où, délivré des entraves du corps, je serais moi sans contradiction, sans partage, et n’aurait besoin que de moi pour être heureux⁹⁰². »

Ce « moi sans contradiction » peut advenir à lui-même par la médiation du « moi commun » politique : dans la mesure où la législation du moi individuel peut s’étendre à tous les autres moi sans contradiction. Tous les moi ne se faisant plus résistance les uns aux autres, mais au contraire, ouvrant les uns aux autres l’horizon d’une communauté. Il ne s’agit donc pas ici d’un passage mystique mais de l’énoncé d’une dualité d’ordre entre les préférences relatives à l’existence limitée du moi (préférences qui situent et individuent le moi) susceptibles de le mettre en contradiction avec lui-même ou avec d’autres moi, et un ordre indépendant de ces préférences mais ayant pour référent des considérations générales. Ainsi, se joue dans le microcosme du moi la même tension qui se joue dans le macrocosme politique. Tout moi est, en plus d’être une conscience capable d’atteindre et d’être touchée par la généralité, un moi particulier qui est tenu de conserver son corps et sa personne qui a ses préférences et ses besoins. Ainsi, Rousseau l’exprime-t-il négativement à propos de l’esclave qui a à

« renoncer à sa personne, à sa vie, à sa raison, à *son moi*, à toute moralité dans ses actions, et cesser en un mot d’exister avant sa mort, malgré la nature qui le charge immédiatement de sa propre conservation, et malgré sa conscience et sa raison qui lui prescrivent ce qu’il doit faire et ce dont il doit s’abstenir⁹⁰³. »

Il existe donc « un moi commun » possible dont l’advenue est freinée par les intérêts particuliers objectivés dans les volontés qui font obstacle à son affirmation univoque. On voit à quel point est différente la doctrine de Rousseau de la doctrine libérale du tiers parti. Il s’agit, pour Rousseau, non point de l’accord des particuliers par opposition à un tiers médiateur – le modèle juridique semble ainsi être le paradigme du libéralisme. Il s’agit de donner les moyens institutionnels pour constituer un « moi commun » en supprimant prioritairement les obstacles à son affirmation et, plus positivement, de constituer l’identité politique commune en chacun sur le mode grammatical d’un « moi commun », de sorte que la médiation qui permet à chacun d’accéder à tous n’est point extérieure, mais intérieure, de sorte aussi que chacun soit non en relation externe mais en relation interne – le modèle républicain qui est fondamentalement articulé à la sphère publique et à la constitution de la personne publique du souverain est beaucoup plus politique que juridique. Ainsi la théorie libérale n’échappe pas aux contradictions relatives à la propriété privée en pensant l’accord de tous par le tiers parti qu’est le gouvernement. Seule une théorie républicaine qui établit l’unité politique à partir de la possibilité d’un accord des volontés – dans le silence des passions

⁹⁰² Emile IV, OCIV, p.604.

⁹⁰³ Emile V, OCIV, p.839.

particulières mais attentive à la généralité de la législation – dépasse les contradictions en retournant le problème : en passant de la liberté naturelle à la liberté morale. Sans le frein et la résistance que constitue la propriété privée en tant que support de l'intérêt privé, on ne peut comprendre la doctrine de Rousseau. La conception rousseauiste pousse à dépasser la propriété privée dans une autre forme de propriété seule compatible avec une volonté générale qui ne soit pas simplement une volonté de tous – c'est-à-dire la somme des volontés particulières articulées les unes aux autres par un tiers, mais une volonté générale constituée en chacun comme personne commune ou « moi commun »⁹⁰⁴. Ainsi, « l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés⁹⁰⁵ ».

On a une multiplicité de propriétés qui, en tant qu'articulées à des volontés y voyant leur intérêt particulier, non seulement ne peuvent converger dans un point de vue tiers qui les enveloppe, mais surtout se définissant les unes par les autres, sont dans la confusion la plus totale et demeurent incommensurables en raison de la différence de principe qu'il y a entre le « moi » et le « toi » et par suite entre le « mien » et le « tien » - chacun des « propriétaires » peut avoir de bonnes raisons de faire ce qu'il fait. Les règles auxquelles obéissent les motivations sont donc incommensurables, elles forment des systèmes de motivation distincts qui tendent à l'affrontement⁹⁰⁶ : cet aspect de la propriété dans le second état de nature, est qualifié d'unilatéral. Il est évident que la propriété joue comme point d'ancrage, comme attracteur de ce que Rousseau appelle l'intérêt particulier comme cela est parfaitement montré dans le *Second Discours*. Si les hommes en viennent à être inégaux, à s'envier les uns les autres et à entrer en concurrence, c'est à cause de la propriété, mieux, c'est à cause du fait que toute leur volonté s'articule à la conservation et à l'accroissement des choses qu'elle anime. C'est pourquoi, il faut passer par la propriété pour penser la possibilité d'une convergence des intérêts dans l'intérêt commun, car, par elles-mêmes, les propriétés sont *partes extra partes* et tendent à s'exclure les unes des autres, voire à se nier.

On voit bien comment on ne passe pas continûment du « moi particulier » au « moi commun », que le « moi commun » n'est pas simplement une somme de « moi particuliers », mais il est bien une autre personne. Cette personne est fondatrice des républiques. Le « moi commun » n'est pas le produit de l'intégration des « moi particuliers », mais bien plutôt, les « moi particuliers » s'étant accordés en un « moi commun » agissent en « moi » comme une partie locale de la communauté. La personnalité collective qui réunit les hommes n'est donc par extérieure à eux

⁹⁰⁴ « Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale ; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre ne regarde qu'à l'intérêt privé, et ce n'est qu'une somme de volontés particulières. » (CS, II, 3, OCIII, p.371).

⁹⁰⁵ CS, II, 1, OCIII, p.368.

⁹⁰⁶ Ce pourquoi Rousseau s'accorde avec le Marquis d'Argenson, mais là où le marquis fait de cette opposition le fondement du droit comme régulation par un tiers, Rousseau en fait bien plutôt une occasion, un révélateur, qui permet en chacun de questionner la nature d'un bien ou d'un juste qui ne serait pas partial mais envelopperait les deux parties qui naturellement s'opposent.

mais en eux, dans la modification de leur posture pratique, dans le sentiment de leur relativité. Autrement dit, le « moi particulier » social est décentré de son égotisme, pour se recentrer dans le « moi commun »⁹⁰⁷. Bref, le « moi commun » n'est pas l'effet d'une intégration mais c'est au contraire, le « moi » qui doit être dérivé du « moi commun », par l'accord dans lequel il est avec lui-même dans la personne du « moi commun ». Conséquemment, le mien ne peut lui-même qu'être un dérivé du nôtre ou du commun, autant que l'intérêt particulier, dans l'état civil juste, doit être dérivé de l'intérêt commun pour ce que les volontés particulières s'identifient, dans leur dimension publique, à la volonté générale.

Tout l'enjeu du passage de l'état de nature à l'état civil (passage qui n'est pas encore réalisé après le faux contrat du *Second Discours*, qui n'est pas un contrat « moral » mais une suite de l'intérêt bien compris du riche) exige donc de « transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un tout plus grand dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être⁹⁰⁸ ». C'est-à-dire que le point concentré sur lui-même que constitue l'individu n'est pas, en tant que tel, intégrable à une quelconque communauté dont il pourrait être une partie. Ceci exige, au contraire, une transformation, ce que Rousseau évoque, dans *l'Emile*, comme une dénaturation, un dé-centrement. Il semble donc y avoir une solution de continuité entre l'état absolu de la volonté privée en régime d'état de nature et l'état relatif auquel la volonté particulière doit s'ordonner en régime d'état civil. Cela exige une révolution intérieure du moi qui doit prendre pour raison primitive de ses actions la généralité et non plus les préférences particulières qui ne peuvent constituer, en tant que telles, aucun système consistant d'intérêts. C'est là que se joue le passage de la liberté naturelle à la liberté morale, passage qui n'est pas à amoindrir puisqu'il faut y voir ce qu'il y a de quasi contre-nature pour la spontanéité du désir humain⁹⁰⁹. Ainsi, « si l'opposition des intérêts particuliers a rendu nécessaire l'établissement des sociétés, c'est l'accord de ces mêmes intérêts qui l'a rendu possible⁹¹⁰ ».

⁹⁰⁷ Conformément à la « dénaturation » que doit mener une bonne société sur chacune de ses parties de sorte que ne s'identifiant plus seulement à son « je » particulier, chacun s'identifie au « je » commun ou « nous » : « Les bonnes institutions sociales sont celles, qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croie plus un, mais partie de l'unité, et ne soit plus sensible que dans le tout. » (Emile I, OCIV, p.249).

⁹⁰⁸ CS II, 7, OCIII, p.381.

⁹⁰⁹ Le désir humain ne part plus de l'affirmation de ce qui est sien, mais par l'invention de ce qui est commun règle son action sur les normes de tous. Cette inversion sur laquelle nous reviendrons est bien exprimée ici : « selon l'ordre naturel, [l]es différentes volontés deviennent plus actives à mesure qu'elles se concentrent ; la volonté générale est toujours la plus faible, la volonté de corps a le second rang, et la volonté particulière est préférée à tout ; en sorte que chacun est premièrement soi-même, et puis magistrat, et puis citoyen : gradation directement opposée à celle qu'exige l'ordre social. » (Emile V, OCIV, p.845)

⁹¹⁰ CS, II, 1, OCIII, p.368.

III.3. Propriété : droit personnel, droit réel.

Un élément de la pensée rousseauiste sur la propriété consiste à en proposer une exposition en opposition avec la doctrine individualiste. Locke, par exemple, à la suite de Guillaume d'Occam a pensé pouvoir reconstruire une pensée du gouvernement des hommes en reconduisant le fondement du politique à l'individu délié de toute autorité politique et défini par son pouvoir sur lui-même et sur ses biens. La thèse de Locke sur la primauté de la propriété le conduit à assumer une doctrine constitutionnelle de la limitation du pouvoir politique censé se réduire à la seule protection des propriétés naturelles des individus (entendues, bien sûr, au sens large, c'est-à-dire, l'existence, la liberté, les biens). Rousseau, au contraire, s'oppose à l'indépendance du droit civil par rapport au droit politique qui s'est imposée en Europe par le déploiement horizontal des relations marchandes. Cette idée qui est développée, entre autres, chez Montesquieu à travers le paradigme du « doux commerce » contribue aussi sinon à promouvoir, au moins à sceller, la limitation du pouvoir politique au profit d'une libération de la société civile⁹¹¹. La pensée juridico-politique de Locke, accompagnant, dans une certaine mesure, ce mouvement s'achemine donc vers le principe d'une libération de la propriété à l'égard de toute obligation d'ordre politique. La propriété de soi et des choses désigne alors un rapport direct sans intermédiaire à partir duquel penser les échanges et les relations civiles. C'est ce rapport direct à soi que le pouvoir politique doit protéger (et il n'est légitime que dans ce cas). Chacun, élément de base d'une société, a un rapport juridique direct à lui-même et à ses biens qui doit être garanti et qui permet l'élaboration d'un système social dans lequel le pouvoir politique n'est légitime qu'à se limiter à la protection des droits des individus.

De ce point de vue, Rousseau développe une thèse critique et refuse l'idée simpliste selon laquelle la propriété serait un rapport juridique direct exclusif d'une part et devrait être libérée, d'autre part, du pouvoir politique. Il n'a donc cessé d'exposer la thèse selon laquelle la propriété est autant sinon plus un rapport aux personnes qu'un rapport aux biens. Rousseau, établissant le caractère fondateur des relations personnelles, finira donc par défendre l'idée non d'une limitation constitutionnelle du pouvoir politique, mais de l'affirmation de ce dernier, comme souveraineté absolue du peuple sur lui-même, auquel doit être subordonné l'exercice du droit de propriété.

III.3.a La propriété est un rapport aux hommes autant qu'un rapport aux choses.

Toute la démarche de Rousseau consiste à contredire farouchement la thèse de Locke sur la propriété. Pour Locke, la propriété n'est pas le résultat d'un contrat, c'est précisément ce que Rousseau s'attache systématiquement à contredire. On sait qu'une des assertions répétées de Locke consiste dans l'affirmation que le droit de propriété existe avant la société et sans l'accord de

⁹¹¹ Voir chapitre où l'on a traité de la question (II.I.c.)

personne⁹¹². Il ne semble pas disproportionné de dire qu'une des thèses majeures du Genevois réside dans la négation systématique de cette thèse.

Nous avons déjà exposé la théorie lockienne telle qu'elle apparaît dans son *Traité d'éducation* où le philosophe anglais affirme que l'on enseigne à l'enfant ce qu'est la propriété en lui faisant conserver et retenir ce qu'on lui a donné et dans le *Second traité du gouvernement civil* dans lequel il s'efforce de montrer que le droit de propriété existe indépendamment de l'accord de qui que ce soit mais que son existence repose sur des prémisses individuelles (le travail). Tout le principe de cette thèse est évident, nous y reviendrons, c'est celui du droit naturel premier sur lequel tous les autres droits communiqués viennent se fonder et s'asseoir : la propriété de l'enfant vient se fonder sur la propriété du donateur ; la propriété du travailleur vient se fonder sur la propriété qu'il a de lui-même et de son travail se mélangeant aux choses travaillées, en lui conférant la propriété sur les choses produites et sur les terrains bonifiés par ses mains. Le principe est donc que tous les droits doivent venir se reposer sur un premier droit naturel. La démarche de Rousseau est absolument inverse puisque, pour lui, il n'y a pas de premier droit naturel sur lequel viendraient reposer la liste infinie des droits dérivés, car, à son sens, les droits ne reposent, *in fine*, que sur le contrat social et seulement sur le contrat social. Au lieu de remonter au droit naturel des individus pour fonder le droit (le premier droit cran d'arrêt de la remontée au principe)⁹¹³, Rousseau remonte à la seule chose qui lui semble pouvoir fonder le droit, à savoir la « première convention » dont il parle au chapitre 5 du livre I du *Contrat social*, par laquelle chacun volontairement accepte de se mettre sous la direction des lois qui correspondront à ses attentes normatives profondes. Entre Locke qui affirme que ce sur quoi se fonde les droits est un premier droit naturel de l'individu et Rousseau qui affirme que c'est le contrat social, la différence est principielle.

Dans ce cadre de réflexion, il serait possible de considérer que la question de la propriété est un thème marginal par rapport à celui de la liberté qui revêt une importance beaucoup plus grande et fondatrice dans le cadre de la théorie politique. Pourtant, il existe au moins deux arguments pour justifier que nous accordions un traitement spécifique à cette question :

(a) le premier argument réside dans le fait que Rousseau lui-même accorde un chapitre à ce problème dans le premier livre du *Contrat social*, ce qui témoigne de son importance, la raison en est qu'en dehors de la liberté par laquelle un individu est maître de lui-même, il y a la propriété par laquelle il dispose des moyens de subsister. Mais au lieu de considérer que la liberté ressortirait du politique et la propriété de l'économique, Rousseau les traite comme deux facettes d'un même problème politique ;

⁹¹² Locke, *Second traité du gouvernement civil*, chap. 5, §28-29.

⁹¹³ Nous avons bien montré que le droit naturel ne fonde pas le droit mais en est le contenu. Par ailleurs, il ne s'agit pas, chez Rousseau, de penser le droit naturel comme un catalogue de droits individuels, mais comme loi naturelle sensible comme nous l'avons établi précédemment.

(b) la deuxième raison est que Rousseau s'inscrit dans la réflexion contractualiste qui avec Locke et Hobbes place la propriété sinon au fondement (chez Locke) du moins à l'origine (chez Hobbes) des ensembles politiques. Même si le Genevois place la liberté au fondement du politique, il n'en reste pas moins qu'il doit se positionner sur la question de la propriété et offrir à son sujet un traitement compatible avec ses principes⁹¹⁴.

- **Dans le *Second Discours*.**

Pour Rousseau le droit de propriété est autant le fondement de la justice que l'origine de conflits : c'est quelque chose que l'on a souvent répété. Il suffit de citer le début trop célèbre de la Seconde Partie du *Second discours* :

« Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eût point épargnés au genre humain celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables. Gardez-vous d'écouter cet imposteur⁹¹⁵. »

Mais, on ne souligne pas assez que la naissance du droit de propriété vient aussi de la menace potentielle que constituent les autres. La nécessité d'instaurer les premiers règlements de justice sur le tien et le mien, provient de la menace que les autres représentent à l'égard de ce à quoi chacun tient : « il ne saurait y avoir d'injure où il n'y a point de propriété⁹¹⁶ ».

Dans le *Second Discours*, Rousseau montre avec évidence que la propriété avant l'existence d'un pacte qui oblige à la respecter n'a aucune réalité juridique et est donc sujette à toutes les contestations possibles. Au contraire, par le pacte, tous ceux qui y ont consenti se trouvent attachés par leur engagement au respect des biens et, en conséquence, la propriété devient un véritable droit. Une des réponses réside dans la révolte des démunis que Rousseau appelle les « surnuméraires »⁹¹⁷

⁹¹⁴ On pourrait d'ailleurs souligner avec raison le passage de l'Economie politique dans lequel Rousseau affirme que la propriété est, à certains égards, politiquement plus importante que la liberté : « Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même. », DEP, OCIII, p.263.

⁹¹⁵ DI, OCIII, p.164.

⁹¹⁶ DI, OCIII, p.170. « Chacun cherchait à prendre des avantages, soit à force ouverte, s'il croyait le pouvoir ; soit par adresse et subtilité, s'il se sentait plus faible [...]

Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir » (DI, OCIII, p.166)

« Ce fut là l'époque d'une première révolution qui forma l'établissement et la distinction des familles, et qui introduisit une sorte de propriété ; d'où peut-être naquirent déjà bien des querelles et des combats. Cependant comme les plus forts furent vraisemblablement les premiers à se faire des logements qu'ils se sentaient capables de défendre, il est à croire que les faibles trouvèrent plus court et plus sûr de les imiter que de tenter de les déloger : et quant à ceux qui avaient déjà des cabanes, chacun dut peu chercher à s'approprier celle de son voisin, moins parce qu'elle ne lui appartenait pas, que parce qu'elle lui était inutile, et qu'il pouvait s'en emparer sans s'exposer à un combat très vif avec la famille qui l'occupait » (DI, OCIII, p.167).

⁹¹⁷ Voir les développements de Blaise Bachofen sur la question des surnuméraires dans *La condition de la liberté*, Paris, Payot, 2002, p.99 et suivantes. « C'est dans la figure du surnuméraire, et non dans celle de l'homme de la nature, non plus que dans celle des « nations sauvages », que la pensée politique de Rousseau, reproduisant et transformant profondément le schéma traditionnel de l'hédonisme politique, trouve sa référence paradigmatique et étiologique. ».

et qui contestent la possession du riche : « qui vous a donné les alignements? »⁹¹⁸. Cela conduit au contrat longuement médité par le riche qui parvient à obtenir que les démunis s'engagent à respecter ce qui lui appartient. Autrement dit, encore une fois, le fondement juridique de la propriété est bien dans l'obligation où chacun est de ne pas attenter aux biens des autres.

Ainsi, le *Second Discours* met en scène la contestation du droit de propriété et sa défense par les riches. Les riches argumentent comme Locke, c'est-à-dire qu'ils considèrent n'avoir à demander l'avis de personne pour s'approprier des biens s'ils les ont acquis par leur travail et en y mettant leur marque : « C'est moi qui ai bâti ce mur ; j'ai gagné ce terrain par mon travail⁹¹⁹ ».

Inversement les plus pauvres contestent la propriété des riches sur le principe qu'ils ne l'ont pas reconnue et qu'aucune règle n'est légitime si ses conséquences ne sont pas acceptables par tous ceux qui doivent, ensuite, la respecter. L'argumentaire des plus pauvres est plus dense. On voit que contrairement à celui des riches qui est basé sur des prémisses individuelles (« c'est moi qui », « j'ai gagné [...] par mon travail »), celui des plus pauvres se rapporte à des prémisses collectives :

(a) on n'a légitimement que ce qui nous a été reconnu, autrement dit ce dont on est, aux yeux des autres, le légitime propriétaire, mais comme personne n'a donné aux riches ce qu'ils ont et que si c'était le cas, il faudrait demander au premier qui lui a donné jusqu'à ne trouver aucun premier donateur, il faut donc passer un contrat par lequel tous acceptent de donner à chacun ce qu'il a,

(b) on n'a pas le droit d'acquérir sans limite du superflu quand autrui manque du nécessaire ; c'est un postulat lockien mais il n'est jamais caduque pour le pauvre alors que Locke semble le rendre caduque dès que l'invention de la monnaie permet de se libérer de la parcimonie imposée par la nature.

Rousseau utilise les pauvres surnuméraires qui sont privés du nécessaire pour imposer aux riches de reconnaître que la propriété n'est pas un droit quand elle conduit à des conséquences qui ne sont pas acceptables (au sens où elles ne sont pas même vivables) pour les autres, ce qui devrait les pousser à ce que Locke refuse précisément, c'est-à-dire demander le « consentement expresse et unanime de tout le genre humain⁹²⁰ ». On s'aperçoit évidemment (a) que Rousseau dénonce implicitement le caractère contradictoire de la posture lockienne : soit on fonde la propriété sur des prémisses individuelles qui n'exigent pas l'accord des autres ; soit on la fonde sur des prémisses collectives (que les autres disposent du nécessaire pour subsister) ; sans quoi on met Locke en

p.143-144.

⁹¹⁸ DI, OCIII, p.176.

⁹¹⁹ DI, OCIII, p.176.

⁹²⁰ Locke, op. cit, chap. 5, §29.

conflit avec lui-même dès qu'il n'y a plus assez de bonne terre à cultiver et qu'il existe des surnuméraires ; (b) que Rousseau montre que la posture des riches comme celle des pauvres a sa justification rhétorique propre. Mais ces deux postures certes incompatibles peuvent s'affranchir de l'opposition d'intérêt entre les riches individualistes et les pauvres collectivistes, par un pacte qui les met d'accord :

« Qui vous a donné les alignements, leur pouvait-on répondre, et en vertu de quoi prétendez-vous être payé à nos dépens d'un travail que nous ne vous avons point imposé ? Ignorez-vous qu'une multitude de vos frères périt, ou souffre du besoin de ce que vous avez de trop, et qu'il vous fallait un consentement exprès et unanime du genre humain pour vous approprier sur la subsistance commune tout ce qui allait au-delà de la vôtre⁹²¹ ? »

C'est la raison pour laquelle Rousseau n'adoptera ni l'une, ni l'autre des solutions. Pour le dire brièvement, ceci conduit à la thèse irréfutable selon laquelle le droit plein de propriété n'est ni fondé sur le travail ni même sur l'assentiment de tout le genre humain, mais sur un pacte social⁹²². C'est ainsi que l'opposition des forces menaçant la liberté de chacun devient une force unifiée par le pacte pour protéger les biens de chacun sous condition de respecter les obligations résultant du pacte :

« Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient. Instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages lois, qui protège et défend tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs et nous maintienne dans une concorde éternelle⁹²³. »

Aussi la fondation du droit de propriété est-elle instantanément liée à l'existence d'obligations. Le non-respect de ces obligations devrait entraîner la caducité de la jouissance du droit de propriété. D'emblée, le droit de propriété n'est donc pas présenté comme un droit direct sur les choses mais comme un droit sur les autres : le droit de leur imposer le respect d'un bien. Il ne s'agit donc pas d'un droit absolu du sujet qui serait fondé sur de purs et simples mérites individuels mais bien d'un droit fondé sur un pacte d'une part et associé à des obligations envers la

⁹²¹ DI, OCIII, p.176-177.

⁹²² « La discussion argumentée ne suffit pas à convaincre notre voisin de ce que nous considérons être un titre correct de justice. Seul un changement radical des données et de la situation peut y parvenir. Seul le contrat social fait sortir de cette situation aporétique, de cette isosthénie des systèmes de droit en présence, en créant une source de droit unique pour la propriété. L'élucidation de la justice ne sera pas la recherche d'une compatibilité théorique impossible entre des thèses incomplètes mais la recherche des conditions d'un accord réel sur les règles de droit. », Gabrielle Radica, *L'histoire de la raison*, Paris, Champion, 2008, p.160.

⁹²³ DI, OCIII, p.177.

communauté d'autre part à qui l'on enjoint de respecter le principe de la propriété. On voit que cette obligation concernant le respect de la propriété doit être assortie d'une obligation générale à laquelle elle est elle-même assujettie et qui la rendent respectable par tous. Ainsi donc est pensé le droit de propriété comme articulation des droits individuels et collectifs sur un même fonds. Quelque inique que soit le contrat des riches avec les pauvres⁹²⁴, il offre déjà les linéaments d'une solution originale : Rousseau n'est ni individualiste, ni collectiviste concernant la propriété mais favorable à l'articulation des impératifs des propriétaires et des non-propriétaires, au départ inconciliables, à travers un pacte de concorde.

De ce fait, le droit de propriété découle d'un contrat mais enveloppe aussi, en lui-même, les obligations qui dérivent de ce contrat. La propriété est, en elle-même constitutive d'une obligation (celle de respecter le pacte) et elle découle de cette obligation même car si personne ne respectait le pacte personne ne respecterait la propriété qui en découle.

- ***Dans le Contrat social.***

Rousseau a exactement la même démarche que dans le *Second Discours* mais, cette fois, moins axée sur les conflits générés par la propriété que sur leur solution contractuelle. Rousseau rappelle l'existence de conflits qui forcent les hommes à changer leur manière d'être ce qui est un rappel du *Second Discours* mais cette fois, il n'est pas fait référence à la propriété et au conflit entre les riches et les pauvres. Le problème vient, plus généralement, d'un conflit entre des intérêts antagonistes dont il n'est pas précisé la nature mais qui exige, du fait de son caractère destructeur, la conversion de l'antagonisme en concorde, de l'opposition des forces en leur réunion salutaire :

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent, par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister; et le genre humain périrait s'il ne changeait de manière d'être.

Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen, pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert⁹²⁵. »

Ce qui intéresse Rousseau est de savoir ce que doivent faire les individus de leur liberté et de leur propriété. Le contrat social consiste-t-il à reconnaître une réalité juridique qui lui serait antérieure (un droit de propriété des individus) ou bien à annuler la réalité juridique antérieure conflictuelle pour créer une réalité nouvelle mais juridiquement fondée sur l'accord de tous ?

⁹²⁴ « Le contrat du *Second Discours* est un contrat de conservation des propriétaires. », Pierre Manent, « Propriétaire ou citoyen : qui contracte? », dans *Libre, politique, anthropologie, philosophie*, p.87-103, p.94.

⁹²⁵ CS, I, 6, OCIII, p.360.

Rousseau opte pour la deuxième solution. Il considère qu'il n'y a aucune continuité entre l'état de nature et l'état civil. Il met en scène une rupture radicale. Les futurs citoyens doivent abandonner toutes leurs attentes normatives naturelles pour des attentes proprement civiques. C'est ce que Rousseau dramatise à travers l'aliénation totale que les citoyens font de leur personne à la volonté générale :

« Ces clauses, bien entendues, se réduisent toutes à une seule - savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté: car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous; et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.

De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer: car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine.

Enfin, chacun se donnant à tous ne se donne à personne; et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a⁹²⁶. »

Cette aliénation totale⁹²⁷ de chacun à la suprême direction de la volonté générale signifie, de toute évidence, que tous les biens se trouvent dans les mains du souverain, autrement dit, de la volonté générale et qu'en conséquence chacun ne peut tenir ce qu'il a que d'une forme de concession de la volonté générale en échange de l'obéissance la plus parfaite :

« Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers, la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit et la jouissance en propriété. Alors, les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'État et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une cession avantageuse au public et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné: paradoxe qui s'explique aisément par la distinction des droits que le souverain et le propriétaire ont sur le même fonds, comme on verra ci-après⁹²⁸. »

Est originelle, l'aliénation totale des individus, de leurs forces et des biens qu'ils rangent sous la suprême direction de la volonté générale. La volonté générale restituée⁹²⁹, en quelque sorte, les biens dont elle est donataire à ceux qui sont ses membres et qui lui sont donc subordonnés. Pour

⁹²⁶ CS I, 6, OCIII, p.360-361. Rousseau exprime clairement cette clause à plusieurs reprises :

« Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale » (CS I, 6, OCIII, p.361)

« Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie. » (CS I, 9, OCIII, p.365)

⁹²⁷ Ce principe de l'aliénation totale a été bien étudié par E. Balibar, art. cit.

⁹²⁸ CS I, 9, OCIII, p.367.

⁹²⁹ Nous verrons, un peu plus loin, que ça n'est pas exactement une restitution car Rousseau présente l'aliénation totale comme un don par lequel rien n'est perdu.

Rousseau, le droit de propriété est plus l'effet d'un engagement juridique à l'égard du souverain (ou engagement civique) que le produit d'un travail ou de quelque mode d'acquisition individuel que ce soit : « Le droit de premier occupant, quoique plus réel que celui du plus fort, ne devient un vrai droit qu'après l'établissement de celui de propriété⁹³⁰ ». Le contrat social transforme donc la possession de fait en un véritable droit de propriété. Le titre de propriété est respecté de tous parce qu'il résulte de leur engagement mutuel à se mettre sous la suprême direction de la volonté générale, ne saurait donc être une réalité juridique antérieure à l'accord fondateur⁹³¹.

L'aliénation totale est alors fondatrice du droit car tout droit naturel qui serait conservé dans les mains des individus serait potentiellement rival du pouvoir souverain parce qu'il pourrait s'imposer et s'opposer à lui. Donc l'individu doit tout donner et se mettre sous la houlette du bien commun en la personne de la volonté générale. Un bien n'est une propriété véritable et pérenne que s'il est respecté par tous, c'est-à-dire s'il est protégé et investi par un titre. Or rien de ce qui peut menacer le bien commun n'est ni acceptable, ni axiologiquement valide dans le cadre contractuel. Un bien n'est donc respectable qu'en tant qu'il est comme un dépôt du bien public, il n'est maintenu par la force réunie des individus qu'en tant qu'il découle du contrat dont le respect est la condition du bien commun. L'usurpation se retourne alors en un véritable droit :

« Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer; ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède. Pour ne pas se tromper dans ces compensations, il faut bien distinguer la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile, qui est limitée par la volonté générale; et la possession, qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété, qui ne peut être fondée que sur un titre positif⁹³². »

Ce qui compte pour qu'il y ait un droit de propriété, c'est qu'il soit fondé sur le contrat qui le rend respectable pour tous, sans ce contrat, il n'est ni respectable, ni garanti. Cela signifie très clairement qu'être propriétaire, c'est avoir une obligation, celle de respecter les préceptes de la volonté générale qui fondent la propriété. La propriété est donc, en même temps, un engagement à l'égard de la volonté générale. Ne pas respecter la volonté générale c'est, en quelque sorte, renoncer aux droits dont elle est le fondement. La propriété est donc une obligation et non un droit de la nature qui ne tient que de l'individu dans un rapport aux choses dont il est le producteur.

⁹³⁰ CS, I, 9, OCIII, p.365.

⁹³¹ « De plus l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle ne peut l'être et nul associé n'a plus rien à réclamer : car s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucune supérieur commun qui put prononcer entre eux et le public, chacun étant en quelque point son propre juge prétendrait bientôt l'être en tous, l'état de nature subsisterait et l'association deviendrait tyrannique ou vaine. », CS I, 6, OCIII, p.361.

⁹³² CS I, 8, OCIII, p.364-365.

- **Dans l'Emile.**

Le passage avec Robert le jardinier que nous avons déjà évoqué participe de la même tentative pour montrer que le droit de propriété repose sur un accord avec les autres et enveloppe le principe d'une obligation⁹³³.

Restituons rapidement le principal de cette anecdote longuement étudiée dans la partie précédente quant à la question du rapport personnel qui se cache derrière la propriété.

Le premier moment de l'expérience pédagogique consiste à montrer à Emile ce que c'est que la propriété. Le gouverneur refuse l'idée de faire dériver la propriété d'une propriété antérieure en faisant comme si cette notion était naturelle. Il faut au contraire l'enseigner à Emile et cet enseignement procède de l'installation d'une relation stable aux choses par le travail agricole. On retrouve, de toute évidence, l'idée déjà posée par Rousseau dans le *Second Discours* : la propriété provient de l'agriculture.

Emile s'attache donc aux choses à force de les travailler. L'intérêt au-delà de cette manière d'associer la propriété à un certain type de pratique humaine qui est le travail des champs, est que Rousseau montre que la propriété, pour exister, ne saurait se contenter d'un attachement individuel aux choses. Le moment de la possession et de l'attachement subjectif d'Emile aux choses qu'il a travaillées n'est pas encore un plein droit de propriété. C'est ce qu'est censé montrer le conflit avec Robert le jardinier qui vient dévaster le champ d'Emile et lui montrer qu'il ne saurait prétendre rien avoir à lui sans un titre reconnu par tous.

Le droit de propriété n'apparaît que par l'accord conclu avec Robert. Par ailleurs, en plus d'être une relation personnelle, la propriété est également une obligation puisque, si Robert affirme qu'il accorde à Emile son lopin « sans condition », il lui rappelle néanmoins la condition élémentaire de toute propriété : il est dans l'obligation de ne pas attenter à la propriété de Robert s'il veut qu'il respecte la sienne : « j'irai labourer vos fèves, si vous touchez à mes melons ». En d'autres termes, la propriété contient et est le résultat de l'obligation de respecter, en général, la propriété. Dans ce cas, Emile est obligé envers Robert avec qui il a passé une convention.

L'aspect important de ce passage *d'Emile* dont nous avons rappelé rapidement le contenu et les thèses est de montrer ce que c'est qu'acquérir une chose de manière authentique. On sait que l'on peut acquérir une chose par le don, par l'achat, par le travail, par la découverte, par l'occupation d'un terrain libre... L'expérience d'Émile permet de trouver les seuls fondements possibles d'une authentique acquisition.

⁹³³ Voir C. Spector l'intéressant article de Céline Spector sur le sujet. « "Mais moi je n'ai point de jardin". La leçon sur la propriété d'Emile », dans *Eduquer selon la nature. Seize études sur Emile de Rousseau*, C. Habib éd., Paris, Editions Desjonquères, 2011, p. 26-37..

Le principal de la démonstration se trouve à la fin du texte : l'amorce du droit de propriété se constitue autour d'un accord entre l'enfant et le jardinier. Une étape intermédiaire particulièrement importante est la séquence où il est montré que le rapport aux choses comme médiation du rapport aux hommes apparaît comme un instrument de domination : Émile subit la dévastation de son champ de fèves comme une agression contre sa personne même, la propriété acquise par le soin peut donc légitimement apparaître comme un point de vulnérabilité supplémentaire. Rousseau présente d'ailleurs bien l'affaire qui oppose Émile et Robert comme la conséquence du fait que tous les terrains soient occupés d'une manière tout à fait analogue au *Second Discours* :

« Oh! bien, messieurs, vous pouvez donc vous reposer, car il n'y a plus guère de terre en friche. Moi, je travaille celle que mon père a bonifiée ; chacun en fait autant de son côté, et toutes les terres que vous voyez sont occupées depuis longtemps⁹³⁴. »

C'est parce qu'il n'y a plus de terrain libre qu'Émile se trouve contraint soit de se trouver dans l'obligation de ne pouvoir pas lui-même exploiter un terrain : solution qui est toute à sa charge et au bénéfice des propriétaires (et, en l'occurrence, Robert). Mais, s'il se saisit d'une parcelle appartenant à Robert, il commet également un acte de domination à son égard au sens où Robert dépend des autres et de leur volonté de ne pas attenter à son bien pour le garder intact : « Personne ne touche au jardin de son voisin ; chacun respecte le travail des autres, afin que le sien soit en sûreté ». En ce sens, ce jeu de dépendance personnelle rend les uns (les non-propriétaires) comme les autres (les propriétaires) vulnérables à diverses situations de domination dont on ne peut sortir que par un contrat qui vaut reconnaissance mutuelle. Le problème vient du fait que deux personnes différentes ont pu s'approprier par le travail un même terrain sans le savoir : c'est précisément le cas qui nous est présenté et auquel Locke ne semble pas avoir pensé car, dans ce cas, il y a un travail appropriateur de part et d'autre mais l'absence de contrat compromet une véritable propriété. En ce sens, il s'agit bien d'un cas très particulier : le terrain est devenu presque comme un prolongement de la personne d'Émile par son investissement laborieux, pourtant, contrairement à une partie de son corps, il n'est pas le seul à pouvoir le dire sien.

C'est ce point qui, conduisant à un désaccord, rend nécessaire l'entente entre Émile et le jardinier. Par sa nature, le droit de propriété enveloppe un rapport aux autres sous la forme non seulement d'une obligation passive de ne pas attenter à la propriété des autres mais, dans ce passage, sous la forme d'une obligation active de considérer la capacité des non-propriétaires à subvenir à leur besoin (ce qui est la condition pour leur rendre acceptable le principe général de la propriété), c'est-à-dire à pouvoir tolérer l'obligation de ne pas attenter aux biens sans que cela ne soit une

⁹³⁴ Emile II, OCIV, p.332.

charge insupportable qu'ils risquent de ne pas pouvoir respecter. Dans ce cadre, le paradigme des surnuméraires déjà rencontré dans le *Second discours* revêt, comme l'a souligné Blaise Bachofen, une importance décisive dans la légitimité des droits, notamment celui de propriété⁹³⁵.

- **Dans le *Discours sur l'économie politique*.**

Le *Discours sur l'économie politique* apparaît discordant car Rousseau affirme à plusieurs reprises que le droit de propriété est « sacré » et qu'il est le fondement même de l'union civile. Tout se passe donc comme s'il était incontestable et *a priori* légitime, indépendamment de tout contrat social⁹³⁶. Or, tout le reste de l'œuvre de Rousseau tend à prouver le contraire.

Il y a deux manières d'interpréter cette discordance :

- (a) soit Rousseau est prudent dans ce qui était d'abord un article de *L'Encyclopédie*, ce qui le conduit à prendre des positions proches du droit romain et de certaines thèses en vogue à son époque ;
- (b) soit il défend exactement la même thèse qu'ailleurs et ceux qui y ont vu une opposition se trompent car il ne fait que changer de point de vue : il adopte ici le point de vue des maximes de prudence du gouvernement alors que dans la plupart de ses autres écrits, il expose les principes plus fondamentaux de la souveraineté.

Notre hypothèse de lecture est qu'il est impossible de considérer que la thèse de Rousseau est complètement en rupture avec le reste de son œuvre même si elle peut sembler, en apparence, en décalage relatif. Certes, Rousseau déclare, à plusieurs reprises, que le droit de propriété est le plus sacré des droits des citoyens : « Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les

⁹³⁵ Blaise Bachofen, *La condition de la liberté*, op. cit., p.99 et suivantes.

⁹³⁶ Yves Vargas fait très justement remarquer la proximité de certaines déclarations de Rousseau avec la philosophie lockienne : « C'est avec quelque pertinence qu'on peut noter des ressemblances entre les passages de « L'Economie politique » de Rousseau et le *Deuxième traité* de Locke. Au paragraphe [I,1], Rousseau parle de la vie, des biens, de la liberté comme origines de la société et affirme plus loin que « la propriété est le vrai fondement de la société civile » [3,2].

Cherchant les motifs qui ont poussé les hommes, à se réunir Rousseau écrit : « Vous n'en trouverez point d'autres que celui d'assurer les biens, la vie, et la liberté de chaque membre », et Locke répond à la même question : « la préservation mutuelle de leurs vies, de leurs libertés et de leurs biens. » [Locke; *Deuxième Traité*, §123]

Il est certain qu'en laissant à la propriété une place de premier rang (« fondement »), Rousseau reste pris dans la mentalité lockienne, qui privilégie la possession. Mais si son système est encore possessif, il n'est pas individualiste car la société ne garantit pas la liberté et la propriété sous leur forme individualiste : prétendre le contraire est un sophisme : « De quelque sophisme que l'on habille tout cela, il est certain que si l'on peut contraindre ma volonté, je ne suis plus libre, et je ne suis plus maître de mon bien si quelqu'un peut y toucher » [I, 1].

La différence n'est pas mince. Chez Locke la société est voulue par les individus, qui, dans le contrat, assurent leur individualisme, et le fixent dans la loi. Ici, la loi ne vient pas des individus mais leur tombe dessus ('inspiration céleste') et résout sans passer par eux tous les problèmes qui seraient insolubles à leur niveau ('les forcer à se punir eux-mêmes', obéir quand 'personne ne commande'). La loi opère cette solution par un déplacement de terrain de la nature vers le droit ('rétablit dans le droit l'égalité naturelle entre les hommes'), mais le passage d'un plan à l'autre n'est pas donné, et est prodigieux ('tous les prodiges de la loi'). Chez Rousseau, les questions de Locke (la vie, la liberté, les biens) sont résolues dans la société (avec la loi), mais à la différence de Locke, elles ne produisent pas la société. Il faut une autre causalité, que Rousseau ne nous libère pas et qu'il désigne par une surenchère de périphrases, qui le démarquent clairement de l'individualisme de Locke (« inspiration céleste », « prodiges », « voix céleste »...). », Yves Vargas, Rousseau, *Economie politique*, 1755, Paris, PUF, 1986, p.23.

droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même⁹³⁷ ». Rousseau reprend cette idée quand il traite des impôts ne souhaitant pas qu'ils mettent en cause la propriété qui est « le vrai fondement de la société politique » : « c'est dans cette cruelle alternative de laisser périr l'État ou d'attaquer le droit sacré de la propriété, qui en est le soutien, que consiste la difficulté d'une juste et sage économie⁹³⁸ ». Rousseau va même jusqu'à exposer un point de vue très clairement lockien en affirmant que la propriété est le fondement même du pacte social alors qu'il a tendance, par ailleurs, à nous enseigner le contraire, c'est-à-dire que le contrat est le fondement de la propriété : « Il faut se ressouvenir ici que le fondement du pacte social est la propriété, et sa première condition, que chacun soit maintenu dans la paisible jouissance de ce qui lui appartient⁹³⁹ ». Il considère même d'une manière absolument compatible avec les propos lockiens mais incompatibles avec ceux du *Contrat social* que contrairement à la famille où toute la propriété émane du père, la grande famille de la société politique arrive après coup et doit faire respecter et garantir des propriétés qui lui sont antérieures :

« Une autre différence plus importante encore, c'est que les enfants n'ayant rien que ce qu'ils reçoivent du père, il est évident que tous les droits de propriété lui appartiennent, ou émanent de lui; c'est tout le contraire dans la grande famille, où l'administration générale n'est établie que pour assurer la propriété particulière qui lui est antérieure⁹⁴⁰. »

Cela peut expliquer la manière dont le Genevois pose le problème du rapport de l'administration publique aux biens privés qui lui sont antérieurs. Il s'agit d'assujettir les hommes à la force publique sans pour autant attenter ni à leur liberté ni à leur propriété :

« Cherchez les motifs qui ont porté les hommes unis par leurs besoins mutuels dans la grande société, à s'unir plus étroitement par des sociétés civiles; vous n'en trouverez point d'autre que celui d'assurer les biens, la vie, et la liberté de chaque membre par la protection de tous : or comment forcer des hommes à défendre la liberté de l'un d'entre eux, sans porter atteinte à celle des autres? Et comment pourvoir aux besoins publics sans altérer la propriété particulière de ceux qu'on force d'y contribuer? De quelques sophismes qu'on puisse colorer tout cela, il est certain que si l'on peut contraindre ma volonté, je ne suis plus libre, et que je ne suis plus maître de mon bien, si quelque autre peut y toucher⁹⁴¹. »

Comment est-il donc possible de considérer que l'État doit respecter des droits qui le précèdent ? N'est-ce pas incompatible avec ce que dit Rousseau par ailleurs ? Ces points peuvent

⁹³⁷ DEP, OCIII, p.263.

⁹³⁸ DEP, OCIII, p.264.

⁹³⁹ DEP, OCIII, p.269. Dans le CS, il défend, au contraire, que c'est le contrat qui est le fondement de la société : Avant donc que d'examiner l'acte par lequel un peuple élit un roi, il serait bon d'examiner l'acte par lequel un peuple est un peuple; car cet acte, étant nécessairement antérieur à l'autre, est le vrai fondement de la société. » CS, OCIII, p.359.

⁹⁴⁰ DEP, OCIII, p.242.

⁹⁴¹ DEP, OCIII, p.248.

apparaître en profonde contradiction avec les principes du *Contrat social* voire avec ceux du *Second Discours* qui donnent la liberté comme fondement d'un ordre politique juste et qui donnent le contrat social comme fondateur des droits. Il est vrai que tout ceci manque de clarté et semble souvent beaucoup plus proche des thèses lockiennes que de la netteté des thèses soutenues plus tard dans *Emile* ou le *Contrat social*. Néanmoins, le fait que ce texte soit contemporain du *Second Discours* dans lequel Rousseau développe des thèses plus éloignées de Locke et plus proches de celles du *Contrat social* devrait nous conduire à réévaluer notre interprétation d'une part en insistant sur le caractère nécessairement consensuel d'un article de circonstance écrit pour une *Encyclopédie*, d'autre part sur les réponses et explicitations que Rousseau donne à son problème d'articulation entre administration publique et propriété privée.

Il faut souligner au moins deux choses qui tendent à relativiser ce diagnostic de confusion et de collusion. La première est la formulation de son problème et la solution qu'il y donne. Le problème est celui de l'articulation et de la compatibilité entre, d'une part, liberté et propriété individuelle et, d'autre part, les exigences de la vie collective, la contrainte publique et les obligations civiques :

« Par quel art inconcevable a-t-on pu trouver le moyen d'assujettir les hommes pour les rendre libres ? D'employer au service de l'État les biens, les bras, et la vie même de tous ses membres, sans les contraindre et sans les consulter ? D'enchaîner leur volonté de leur propre aveu ? De faire valoir leur consentement contre leur refus, et de les forcer à se punir eux-mêmes quand ils font ce qu'ils n'ont pas voulu ? Comment se peut-il faire qu'ils obéissent et que personne ne commande, qu'ils servent et n'aient point de maître; d'autant plus libres en effet que sous une apparente sujétion, nul ne perd de sa liberté que ce qui peut nuire à celle d'un autre? Ces prodiges sont l'ouvrage de la loi. C'est à la loi seule que les hommes doivent la justice et la liberté⁹⁴². »

C'est la loi qui sert de solution au problème posé par Rousseau. La loi articule entre elles les exigences de la vie individuelle et celles de la vie collective, entre la jouissance libre de soi-même et les obligations civiques. Cela signifie donc que des droits légitimes ne sauraient lui préexister mais n'existent que par elle. C'est à la loi que l'on doit la justice et la liberté. La loi est donc bien présentée comme le fondement de l'équilibre entre les impératifs publics et les intérêts privés, entre les attentes collectives et les droits individuels. La loi n'est pas seulement garante de la justice et de la liberté mais condition de celles-ci : sans elle rien d'individuel ne saurait être garanti et socialement respectable. Par conséquent, les individus ne sont pas redevables de leurs droits à eux-mêmes mais à la loi qui les fonde dans un contexte civil :

⁹⁴² DEP, OCIII, p.248.

« Mais outre ce que j'ai dit ci-devant de l'accord qui règne entre l'autorité de la loi et la liberté du citoyen, il y a par rapport à la disposition des biens une remarque importante à faire, qui lève bien des difficultés. C'est, comme l'a montré Pufendorf, que par la nature du droit de propriété, il ne s'étend point au-delà de la vie du propriétaire, et qu'à l'instant qu'un homme est mort, son bien ne lui appartient plus. Ainsi lui prescrire les conditions sous lesquelles il en peut disposer, c'est au fond moins altérer son droit en apparence, que l'étendre en effet⁹⁴³. »

Le souverain est à ce point le fondement du droit de propriété et de la liberté du citoyen qu'il peut en régler l'usage général : « l'institution des lois qui règlent le pouvoir des particuliers dans la disposition de leur propre bien n'appartient qu'au souverain⁹⁴⁴ ».

Rousseau ne donne pas à la propriété l'aspect d'un droit absolu de la personne qui serait justifié en nature indépendamment de toute considération politique⁹⁴⁵. La manière dont Rousseau justifie le droit de propriété n'est pas basée sur des arguments individualistes mais sur des arguments d'ordre civique. Il affirme, par exemple, que le droit de propriété est le garant des engagements des citoyens. C'est en tant que garante des engagements des citoyens qu'elle est respectable et garantie, non comme attribut exclusif de la personne. Rousseau indique, ainsi, très clairement la destination sociale et politique de la propriété. C'est sur la base d'un rapport solide au politique que le droit de propriété trouve une assise. C'est en tant que droit des citoyens plutôt que droit naturel de l'individu que Rousseau considère la propriété, c'est-à-dire fermement liée à des considérations d'intérêt commun. La propriété se trouve alors dotée d'une valeur instrumentale et civique qu'elle ne saurait avoir dans la théorie des droits naturels où elle se justifie d'elle-même. Les trois justifications que Rousseau donne, dans la troisième partie de *l'Economie politique*, vont bien dans ce sens :

(a) Les biens apparaissent comme le premier moyen d'assurer la vie des individus, à ce titre leur conservation est bien d'intérêt public, soulignons bien qu'ici la démarche n'est pas lockienne car il ne s'agit pas de dire que la propriété fait partie des droits naturels comme la vie ou la liberté individuelle, la démarche de Rousseau est conséquentialiste : la propriété apparaît comme le premier moyen de préserver la vie des membres de la société, il est donc bon pour les conséquences qu'il apporte, non en soi : « soit parce qu'il tient de plus près à la conservation de la vie⁹⁴⁶ ».

(b) Le deuxième argument pour étayer le fait que le droit de propriété est un droit plus important que la liberté même est que son respect est constitutif de l'ordre public parce que les biens se dérobent facilement et qu'ils sont la source principale de conflits entre les individus : « soit

⁹⁴³ DEP, OCIII, p.263.

⁹⁴⁴ DEP, OCIII, p.263.

⁹⁴⁵ « Property is not treated as an unconditional, deontologic right. It is a necessary means whereby to keep citizens dependent on their government. But it is subordinated to the public good and should, for that reason, be limited », Bertil Friden, *Rousseau's economic philosophy*, Dordrecht/London/Boston, kluwer academic publishers, 1998, p.121.

⁹⁴⁶ DEP, OCIII, p.263.

parce que les biens étant plus faciles à usurper et plus pénibles à défendre que la personne, on doit plus respecter ce qui peut se ravir plus aisément⁹⁴⁷ ».

(c) Le troisième argument est un argument que l'on retrouve dans le *Contrat social* (chapitre 9, livre I). Il consiste à dire que les biens sont les garants des engagements des citoyens. La raison est claire : les biens n'appartiennent pas de manière absolue aux individus mais ils ne leur appartiennent qu'à condition que ces mêmes individus respectent les lois qui les garantissent. C'est l'éventualité de la confiscation qui donne aux lois tout leur sérieux et tout leur poids :

« Soit enfin parce que la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens : car si les biens ne répondaient pas des personnes, rien ne serait si facile que d'éluder ses devoirs et de se moquer des lois⁹⁴⁸. »

Il apparaît donc clairement ici que le problème de Rousseau n'est pas de chercher le fondement des droits individuels mais de s'interroger sur une question de prudence gouvernementale : savoir, la question de l'équilibre souhaitable entre les droits individuels et les impératifs publics et la manière de les articuler par la loi. Cela présuppose donc la non-naturalité des droits et leur subordination de principe à des considérations civiques. Lorsqu'il prend le problème sous une autre perspective qui est celle du fondement de la souveraineté et du droit de l'administration publique à disposer des biens en fonction de la loi, c'est une tout autre réflexion qu'il propose. Ainsi, la thèse défendue dans le *Discours sur l'économie politique* est en grande partie compatible avec les idées défendues ailleurs puisqu'elle consiste à défendre (a) que c'est la loi qui fonde les droits ; (b) que la propriété individuelle n'est légitime qu'à s'articuler avec des exigences collectives ; (c) que la propriété individuelle est conditionnée à l'obéissance aux lois.

Y compris dans le *Discours sur l'économie politique*, ce serait une erreur de croire que la propriété ne contient aucun impératif civique et qu'elle doive être respectée comme un droit absolu de l'individu sur ses biens. Au contraire, le fondement de la propriété est lié à des obligations civiques et il fait respecter les obligations civiques, il est donc tout autant voire plus une relation d'homme à homme avant d'être une relation des hommes aux choses, ou plutôt il est une relation des hommes aux choses médiée par des considérations sur les relations des hommes entre eux dans un contexte civil. C'est la primauté de la question politique et l'affirmation de la vertu civique qui sert d'arrière-plan au traitement que Rousseau propose sur la propriété. Il ne s'agit pas de limiter le pouvoir de l'État mais au contraire, de le renforcer, par une savante administration générale des biens.

⁹⁴⁷ DEP, OCIII, p.263.

⁹⁴⁸ DEP, OCIII, p.263.

III.3.b Propriété et obligation politique.

- Le droit de propriété est une obligation.

Juste après l'historiette qui oppose Emile et Robert, dans *Emile*, le gouverneur continue de l'instruire, de temps à autre, sur la manière dont il convient d'en user avec ce que l'on a. Dans le cadre d'une de ces leçons, il en vient à déclarer à l'enfant qu'en tant que riche, on est redevable aux pauvres qui acceptent qu'il y ait des riches en respectant le principe de la propriété, et qui les nourrissent par leur travail. Il y aurait donc une redevabilité du riche liée à la propriété :

« Que si, me voyant assister les pauvres, il me questionne là-dessus, et qu'il soit temps de lui répondre, je lui dirai: « Mon ami, c'est que, quand les pauvres ont bien voulu qu'il y eût des riches, les riches ont promis de nourrir tous ceux qui n'auraient de quoi vivre ni par leur bien ni par leur travail. » « Vous avez donc aussi promis cela ? » reprendra-t-il. « Sans doute ; je ne suis maître du bien qui passe par mes mains qu'avec la condition qui est attachée à sa propriété. »⁹⁴⁹. »

Mais Emile se méprend lorsqu'il demande à Jean-Jacques s'il a promis lui-même aux pauvres qu'il assiste de leur venir en aide. L'erreur d'Emile, en effet, est enfantine : il confond l'obligation privée et l'obligation civique : « vous avez donc aussi promis cela ? ». Le gouverneur aurait pu lui répondre que non, qu'il n'a promis cela à personne en particulier, mais qu'il s'agit de la conséquence de son engagement civique envers la collectivité à laquelle il appartient, qui lui a permis d'avoir quelque bien et qui l'oblige ensuite à user civilement de ce qui est à lui. Ce qu'il s'agit de montrer ici est que le droit de propriété n'est pas absolu et opposable à tous sans vergogne. Il s'accompagne d'une forme de responsabilité sociale et politique, il est grevé d'obligations car il est moins une réalité individuelle qu'une réalité sociale et est revêtu d'une destination politique vertueuse. C'est la raison pour laquelle toute propriété est étroitement articulée à un certain nombre d'obligations civiques essentielles. Contrairement au modèle civiliste, le titre de propriété n'est pas tant un organe individuel qui permet de se séparer des autres qu'un privilège associé à des charges. La propriété a une fonction sociale et, à ce titre, être propriétaire, c'est être obligé et non pas délié de toute obligation. La propriété relie au pouvoir politique plutôt qu'elle en délie.

Pourtant, Locke, en défendant que le droit de propriété existe indépendamment de tout contrat ou de tout accord avec les autres, a contribué puissamment à l'élaboration de la notion contemporaine de propriété. Le *Code civil*, fidèle, en ceci à une certaine lecture du droit romain⁹⁵⁰, estime qu'il existe une différence radicale entre les droits réels qui portent sur les biens et les droits personnels qui portent sur les personnes. Or, Rousseau mélange les deux catégories en considérant qu'avoir un droit de propriété (un droit réel), s'articule avec une obligation (un droit personnel).

⁹⁴⁹ Emile II, OCIII, p.339.

⁹⁵⁰ Cette utilisation du droit romain par les civilistes modernes est discutable (cf. notre introduction).

Jamais il ne délie la propriété de l'obligation. En ce sens, il s'oppose bien à la tradition qui libère progressivement la société civile en détachant le droit de propriété de tout type d'obligation et en particulier d'obligations politiques.

Pour avoir et conserver ce qu'il a, le propriétaire est tributaire et redevable d'un contexte civique de respect du droit. Il ne saurait, en effet, y avoir de propriété tant que les autres ne se sont pas engagés à en respecter le principe. Ainsi, il ne saurait y avoir de propriété pensée comme simple rapport d'un individu à son bien. Un droit est toujours, d'abord, l'expression d'un rapport entre personnes. Le droit de propriété serait précisément l'obligation négative dans laquelle tous les non-propriétaires seraient de respecter le bien du propriétaire. En ce sens, il faudrait bien une forme de contrat pour fonder la propriété comprise comme rapport juridique aux choses puisque pour qu'elle soit un droit, il faut qu'elle soit opposable à tous et que tous en aient, contractuellement, admis le principe.

- Le droit de propriété est une obligation civique.

Si l'on pousse ce principe dans ses dernières conséquences, l'obligation associée à la propriété n'est pas tant l'obligation de respecter la propriété d'autrui que celle de respecter le contrat social, en ce sens elle n'est pas une obligation quelconque mais une obligation civique. C'est, précisément, l'idée que Rousseau défend : on respecte moins la propriété d'un autre (sinon ce serait l'expression d'un droit que cet autre aurait de s'imposer à quelqu'un) que l'on respecte le contrat social (on respecte donc l'obligation civique que l'on s'est nous-mêmes imposée). Ce point est très important pour un auteur qui essaie d'annuler les dépendances personnelles par l'affirmation d'une souveraineté politique bien pensée. Aucun individu n'a, pour lui, le pouvoir de s'imposer à un autre, mais, en revanche, tout individu a le devoir d'honorer les engagements qu'il a envers lui-même.

Si cette hypothèse est vraie⁹⁵¹, la propriété ne saurait être le fondement du droit comme c'est le cas dans ce que Macpherson a appelé l'« individualisme possessif » chez Locke par exemple. Chez Locke, en effet, le droit de propriété entendu dans son sens large (la vie, la liberté, les biens) comme dans son sens étroit (les biens) se dispense de l'accord avec les autres parce qu'il est fondé en nature sur la seule activité individuelle⁹⁵². Dès lors le respect de la propriété au sens large et étroit apparaît comme le fondement ultime du pouvoir politique. Une telle configuration ne saurait être maintenue dans le cas où l'on prend au sérieux le fait qu'un droit est d'abord et avant tout

⁹⁵¹ Ce que conteste M. Xifaras, par exemple, dans la lignée des commentateurs du Code civil du XIXe : « Dans le cadre de la lecture littérale de l'article 544 [du *Code civil*], l'État peut fort bien être souverain politique et propriétaire de son domaine, il ne saurait réclamer la propriété éminente du territoire au titre de sa souveraineté politique. » (Xifaras, *op. cit.*, p.182).

⁹⁵² Voir le chapitre où il est traité de la question (II.2.b).

l'expression d'un rapport d'obligation entre personnes, y compris le droit de propriété.

On peut donc considérer que le droit de propriété repose sur une forme de solidarité⁹⁵³ contractuelle entre personnes dont Rousseau estime qu'elle se fonde dans une première convention. C'est un point qu'il ne cesse de rappeler : le contrat social est le fondement du droit de propriété. Le droit de propriété n'est donc ni la conséquence d'un droit immédiat et naturel d'une personne sur une chose, ni même de l'engagement envers les autres de respecter leurs droits. La propriété est la conséquence du seul engagement civique de chacun envers la volonté générale. Rousseau opte donc pour la forme civique (engagement politique de chacun envers la volonté générale) du droit plutôt que pour sa forme civile (engagement de chacun à respecter les droits des autres).

Le Genevois ne considère donc pas la propriété comme un droit subjectif, c'est-à-dire comme un droit qui serait fondé sur la seule dignité individuelle, car il n'estime pas que l'on doive respecter, à proprement parler, le droit de propriété d'autrui. Il pense, au contraire, dans une perspective civique, que ce que l'on respecte quand on s'en tient à ce qui est à nous, c'est la volonté générale et notre engagement à son égard, autrement dit l'engagement de faire primer le bien commun ou au moins de rendre compatible notre volonté particulière avec les exigences de la vie collective. C'est un point important de la doctrine de Rousseau : le contrat social n'est pas passé entre individus comme chez Hobbes mais avec la volonté générale⁹⁵⁴.

De manière tout à fait analogue, dans le chapitre sur le « droit de vie et de mort »⁹⁵⁵, Rousseau n'estime pas que, dans le cas d'un crime, la peine garantit les droits des individus lésés et répare le tort qui leur a été fait mais il considère, très clairement, qu'un crime menace les conditions de la vie commune et que c'est à ce titre qu'il est puni. Autrement dit Rousseau propose une conception du droit pénal où la victime n'est pas celui même qui a subi le crime. Pour Rousseau la principale victime est toujours la volonté générale, c'est-à-dire le contrat que chacun s'est engagé à respecter. Le malfaiteur est donc considéré moins comme n'ayant pas respecté les droits d'autrui que comme traître à la patrie, il est jugé parce qu'il a rompu le pacte et est mis hors d'état de nuire pour sauver l'intégrité du pacte :

⁹⁵³ Durkheim montre bien que ce qu'il appelle la « solidarité négative » d'une société qui permet que les membres d'un même groupe humain ne se heurtent pas, présuppose, en réalité un lien positif des personnes entre elles qu'il décrit comme un attachement fort, une sorte d'amour : « En réalité, pour que les hommes se reconnaissent et se garantissent mutuellement des droits, il faut d'abord qu'ils s'aiment, que, pour une raison quelconque, ils tiennent les uns aux autres et à une même société dont ils fassent partie. La justice est pleine de charité, ou, pour reprendre nos expressions, la solidarité négative n'est qu'une émanation d'une autre solidarité de nature positive : c'est la répercussion dans la sphère des droits réels de sentiments sociaux qui viennent d'une autre source. » (Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2004, p.90-91). Durkheim l'écrit donc, les droits réels (autrement dit les droits auxquels appartient celui de propriété et qui statuent sur le lien juridique des hommes aux biens) ne sont exclusifs que parce qu'en amont, les hommes tiennent les uns aux autres par un lien d'obligation profond.

⁹⁵⁴ C'est un fait théorique bien repéré par les commentateurs mais dont on ne tire pas toutes les conséquences concernant le droit en particulier.

⁹⁵⁵ CS II, 5, OCIII, p.376-377.

« Tout malfaiteur attaquant le droit social devient par ses forfaits rebelle et traître à la patrie, il cesse d'en être membre en violant ses lois, et même il lui fait la guerre [...] Les procédures, le jugement, sont les preuves et la déclaration qu'il a rompu le traité social, et par conséquent qu'il n'est plus membre de l'État⁹⁵⁶. »

Cette conception civique du droit pénal est aussi à l'œuvre concernant le droit de propriété. Le contrat est un engagement envers les autres certes, mais aussi envers soi-même, le rompre c'est accepter de ne plus faire partie de la communauté civique et de rentrer dans l'état de nature. On accepte de s'en tenir à ce qui est à nous pour que tout le monde le fasse et que personne n'excède ses droits :

« Tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire ; mais l'acte positif qui le rend propriétaire de quelque bien l'exclut de tout le reste. Sa part étant faite, il doit s'y borner, et n'a plus aucun droit à la communauté [...] On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi⁹⁵⁷. »

Cette thèse a – ça n'est pas tout à fait étonnant, tant elle est radicale et, dirons-nous spartiate – plus particulièrement été saluée par la réception conservatrice de Rousseau. Ces auteurs se trouvent souvent d'accord avec la partie de l'œuvre de Rousseau qui concerne le droit de vie et de mort, alors qu'ils ont manifesté des désaccords de fond avec la plupart de ses autres thèses. On peut citer, par exemple, Élie Luzac⁹⁵⁸ qui concède à Rousseau ce qu'il estime être l'idée centrale du chapitre : « Vous y faites assez bien voir qu'en se mettant en société civile, on a pu consentir à être mis à mort pour cause d'assassinat ». Citons également Berthier qui se fend d'un éloge inhabituel : « Je trouve des choses biens vues et bien dites dans le chapitre du droit de vie et de mort⁹⁵⁹ ». Lisons enfin Pierre Landes qui reprend sans les changer les formulations de Rousseau qu'il n'a, pourtant, de cesse de corriger dans ses *Principes du droit politique, mis en opposition avec ceux de Jean-Jacques Rousseau sur le contrat social* :

« Celui qui blesse les lois de la morale par un attentat considérable, commet donc un crime qui tend à dissoudre le contrat social. Dès lors celui qui représente la société, doit s'armer pour la purger d'un membre qui compromet son bonheur et son existence. C'est un ennemi qui lui déclare la guerre, et, comme le dit Rousseau, c'est alors que le droit de la guerre est de tuer le vaincu. La société entière a donc le droit de mort sur chacun de ses membres. »

Il se sent même obligé d'ajouter aux formulations rousseauistes qu'il trouve trop radicales que « ce droit n'est point arbitraire; il n'est que conditionnel, c'est-à-dire subordonné au cas d'un crime

⁹⁵⁶ OCIII, p.377.

⁹⁵⁷ OCIII, p.365-366.

⁹⁵⁸ Élie Luzac, *Lettre d'un anonyme à Monsieur J.-J. Rousseau*, Londres, Chez Becket et de Hondt, 1766, p.113.

⁹⁵⁹ P.G.F. Berthier, *Observations sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau*, À Paris, Chez Mérigot le jeune, 1789, p.74.

capital⁹⁶⁰ ». Si tous les détracteurs monarchistes de Rousseau s'accordent sur les éloges dont ce chapitre doit être l'objet, ce pourrait être, en effet, qu'il est un accident incompréhensible de la pensée politique de Rousseau⁹⁶¹. Mais, à notre sens, il structure profondément toute la conception de la peine et du rapport de l'individu à la loi dans le *Contrat social*.

Il est possible de dire que le malfaiteur est un ennemi public au sens strict. Cela n'est possible que parce qu'il a en face de lui non pas un individu qu'il aurait lésé (car il ne s'agirait alors que de brigandage et non de guerre), mais la volonté générale qu'il a menacée par son crime ou délit. Ainsi léser les droits d'un membre du corps social c'est moins léser un homme isolé que léser les conditions de la vie collective, c'est-à-dire la souveraineté. À ce titre, il n'est pas excessif d'affirmer que le malfaiteur se constitue lui-même en souveraineté concurrente de celle du peuple dont il était membre avant de s'excepter de sa volonté générale. Dans la peine, ce qui se joue alors n'est pas la réparation d'un acte, ou la défense du droit d'un individu, mais la conservation de la volonté générale contre un ennemi, c'est une sorte de guerre intérieure contre l'État. Le malfaiteur cesse d'être protégé par le droit qu'il a enfreint. Ceci s'oppose aux représentations juridiques contemporaines selon lesquelles un individu quelque malfaiteur qu'il soit ne cesse pas d'être un sujet de droit et, ce faisant, d'être protégé par le droit.

On ne respecte pas alors les droits d'autrui, mais seulement notre engagement civique qui impose que l'on se tienne à ce qui est à nous. Ainsi, le schéma du droit pénal qui consiste à protéger le pacte, opère aussi selon Rousseau pour le droit civil. On respecte donc moins le droit des personnes que les conditions générales de la vie sociale à l'égard desquelles on s'est engagé.

III.3.c Les relations réelles sont toujours triadiques.

- Propriété : souveraineté sur soi et sur les autres.

Pour Rousseau, les relations réelles c'est-à-dire liées aux droits sur les choses sont toujours

⁹⁶⁰ Pierre Landes, *Principes du droit politique, mis en opposition avec ceux de Jean-Jacques Rousseau sur le contrat social*, Paris, Chez Maradan, 1801, p.68.

⁹⁶¹ De manière générale. La plupart des commentateurs ont oscillé entre interpréter le chapitre comme une scorie étrangère à la logique du contrat – c'est le cas de Robert Derathé dans les notes qu'il propose (OCIII, Voir la note 1 de la page 376) ou de Bruno Bernardi qui le suit largement dans son édition annotée chez GF (Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social*, édition présentée et annotée par Bruno Bernardi, Paris, GF, 2001. La stratégie de B. Bernardi est de prouver par une habile et érudite argumentation que ce texte n'appartient qu'en apparence au *Contrat Social*, mais ne lui appartient pas dans le fond : la rugosité n'a donc rien d'intrinsèque mais est dans le regard indiligent du lecteur qui ne sait pas voir que ce texte n'a rien à faire où il est. Ainsi, à la note 85, B. Bernardi souligne que « ce chapitre soulève des difficultés spécifiques » pour conclure à la fin d'un développement érudit et, somme toute convaincant, que « tout rend donc ce chapitre hétérogène à la démarche du Contrat Social. Il n'en affecte pas le propos d'ensemble » (p.208 et 209).) – ou l'interpréter comme point d'appui possible pour l'abolitionnisme. C'est le cas de la dernière lecture du chapitre par Bruno Bernardi qui voit Rousseau comme un précurseur de Beccaria (B. Bernardi, « Le droit de vie et de mort selon Rousseau : une question mal posée? », *Revue de métaphysique et de morale*, 2003/1, n°37, « On peut légitimement penser, suivant en cela Beccaria, que c'est penser avec Rousseau contre Rousseau que de montrer que la peine de mort porte en elle la dissolution du pacte social. La peine de mort s'avère incompatible avec le principe même du contrat. Ce n'est pas le moindre intérêt de cette discussion que de montrer un fondement possible de l'abolitionnisme qui soit de part en part politique », p.165).

triadiques, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas qu'une reconnaissance du lien absolu entre une personne et son bien (car il faudrait éviter cette zone de non-droit que constituerait alors la propriété, qui consisterait à la soulager de toute espèce d'obligation et de libérer le rapport du propriétaire à sa chose dont il peut user, jouir et abuser). Un rapport absolu entre une personne et une chose ne saurait être juridique s'il ne se fonde sur un engagement civique plus fondamental. Les droits réels sont donc, selon le Genevois, l'expression d'un rapport triadique : un rapport entre deux personnes médié par une chose ou un rapport entre une personne et une chose médié par une autre personne. C'est un élément important car, d'un point de vue ontologique, déjà considéré, cela montre que la propriété n'est pas le genre de chose que l'on peut avoir si l'on est seul, ou à l'état de nature avant que la nature humaine n'ait été profondément altérée par ses rapports avec autrui. Mais c'est aussi une thèse qui est décisive d'un point de vue normatif qu'elle permet de penser ce qu'est réellement la propriété du point de vue du droit politique d'une manière qui offre un regard critique par rapport aux théories libérales.

Certains théoriciens du XVIIIe et XIXe siècles ont défendu le fait qu'il existait une forme d'obligation négative des non-propriétaires à l'égard des propriétaires qui consistait à devoir ne pas attenter aux biens des autres⁹⁶². Rousseau met en scène une relation triadique qui n'est pas des non-propriétaires avec les propriétaires parce qu'une telle relation d'obligation confine à la relation de pouvoir et à la dépendance personnelle dont nous avons vu que Rousseau la condamnait. Car, si l'on doit respecter la propriété d'autrui, cela signifie qu'il a le pouvoir de s'imposer à nous en nous enjoignant unilatéralement de respecter ce qui lui appartient. Pour Rousseau, penser que quelqu'un est propriétaire d'un droit sur une chose que tous les autres doivent respecter n'est pas recevable. La relation triadique s'opère, chez Rousseau, non pas entre individus mais entre l'individu, son bien et la volonté générale. Elle est telle que le souverain est obligé de garantir à l'individu son bien à condition que l'individu respecte les lois, c'est-à-dire s'en tienne à son engagement et à la part qui lui a été faite. Ceci s'opère de manière analogue au contrat avec Robert : Robert s'engage à donner un terrain à Emile à condition qu'Emile respecte sa propriété et s'en tienne à ce qu'il a. Robert joue

⁹⁶² Kant, *Métaphysique des mœurs*, trad. A. Renaut, Paris, GF, 1994, vol. 2, p.48. « Quand je déclare (verbalement ou par un acte) : « je veux que quelque chose d'extérieur soit mien », je déclare ainsi tout autre individu obligé de s'abstenir de l'objet de mon arbitre : une obligation dont personne n'hériterait sans cet acte juridique que j'accomplis. », Doctrine du droit, I, §8. Kant reprend et renforce cette idée ultérieurement en montrant que le pacte d'union civile est le fondement du droit de propriété. Néanmoins sa conception diverge franchement de la doctrine rousseauiste. Pour lui, en effet, le droit de propriété n'est jamais que la reconnaissance d'un droit antérieurement légitime et déduit par la raison pratique. Kant naturalise (en tant qu'il le pense comme une réalité normative *a priori*, une sorte de transcendantal juridique) le contenu du droit. Le droit de propriété est, en effet, pensé comme la garantie extérieure de l'expression du moi. Le *mien* est, pour lui, l'expression objective du *moi*, qui est liberté ou mien intérieur. La liberté est, juridiquement, la possession légitime que j'ai sur moi-même. A ce titre, on ne sort pas du modèle physiocratique de l'individualisme possessif : garantir le mien extérieur, c'est garantir la liberté, c'est-à-dire la possession naturelle dont chacun doit pouvoir jouir sur lui-même. On retrouvera également ce modèle chez Hegel.

alors le rôle du souverain qui a toutes les terres et donne sous condition de respecter les lois⁹⁶³. L'engagement n'est donc pas, comme c'est le cas chez Hobbes, avec un autre égal à soi⁹⁶⁴ mais avec le souverain représentant le bien commun (nous avons vu que cette relation est faussée dans le cas de Robert certainement parce que l'enfant est trop jeune pour concevoir la possibilité d'un accord avec la volonté générale mais peut avoir la notion d'un contrat avec un homme plus puissant que lui). Les conditions sous lesquelles on devient propriétaire sont donc celles qui instituent le bien commun, sans quoi l'on perd sa propriété. C'est la raison pour laquelle la propriété est sacrée : elle est garante des engagements non envers les autres détenteurs de droits subjectifs mais envers la volonté générale institutrice des lois et de l'intérêt commun. Dans la perspective libérale, à l'opposé de la perspective rousseauiste, le souverain s'effondre dans les individus qui sont posés comme détenteur d'une forme de pouvoir absolu d'imposer horizontalement leurs droits aux autres. *Le langage des droits est donc, ici, diamétralement opposé à celui du contrat social.*

C'est bien cette souveraineté usurpée des propriétaires sur les non-propriétaires qui pose problème dans le *Second discours* et qui conduit à une querelle où les non-propriétaires demandent aux propriétaires qui leur a donné les alignements. Aussi, nous pouvons dire que *ce dont il est question dans les relations juridiques comme dans les relations politiques, c'est de la souveraineté.* Celui qui revendique des droits naturels antérieurs au contrat avec les autres revendique une souveraineté absolue sur lui-même qui se mue en une forme de souveraineté sur les autres : c'est-à-dire le pouvoir de leur imposer de respecter des droits qu'il tient de la nature indépendamment de tout acte de leur volonté. Il se pose aussi comme souveraineté concurrente de la volonté générale. C'est pourquoi la limitation du pouvoir politique par référence à des propriétés ou à des droits naturels comme chez Locke n'est pas tant une suppression des relations de pouvoir que leur transformation. C'est précisément ce qu'écrit Rousseau, révélant par là que sa thèse est diamétralement opposée à l'« individualisme possessif » ou en est plutôt le retournement :

« De plus, l'aliénation se faisant sans réserve, l'union est aussi parfaite qu'elle peut l'être, et nul associé n'a plus rien à réclamer : car, s'il restait quelques droits aux particuliers, comme il n'y aurait aucun supérieur commun qui pût prononcer entre eux et le public, chacun, étant en quelque point son propre juge, prétendrait bientôt l'être en tous; l'état de nature subsisterait, et l'association deviendrait nécessairement tyrannique ou vaine⁹⁶⁵. »

Nous pensons qu'il est pertinent, pour éclairer ce point, de faire appel à la pensée de Duguit,

⁹⁶³ Sur ce point, nous attirons l'attention sur le fait que le rapprochement entre *l'Emile* et le *Contrat social* doit être nuancé tant il est vrai que *l'Emile* est un roman pédagogique destiné à l'éducation d'un jeune aristocrate alors que le *Contrat social* est un ouvrage abstrait sur les institutions politiques.

⁹⁶⁴ Chez Hobbes, les individus contractent entre eux en se mettant d'accord sur l'objet de leur contrat mutuel : transférer leur pouvoir naturel sur eux-mêmes au souverain. Chez Rousseau le contrat, dans toute sa précision, ne s'opère qu'avec la volonté générale : chacun se met sous la « suprême direction de la volonté générale ».

⁹⁶⁵ CS I, 6, OCIII, p.361.

quelque anachronique qu'elle soit par rapport à celle de Rousseau. Ainsi, Duguit donne une définition générale de la souveraineté aussi bien politique que juridique et qui pourrait très bien fonctionner pour Rousseau parce qu'elle renvoie simplement à la capacité générale et non exclusivement politique pour un homme d'imposer sa volonté à un autre homme. Le problème de l'origine de la souveraineté, selon Duguit :

« c'est la question de savoir comment on peut expliquer que certains hommes aient le droit d'imposer leur volonté par la force à d'autres hommes. C'est toujours à cette question que se ramène le problème quels que soient les termes dans lesquels on le pose. Que l'on parle de l'origine de l'État ou de l'origine de la souveraineté, que l'on parle du fondement du pouvoir politique, peu importe⁹⁶⁶. »

C'est précisément la question de la souveraineté et la possibilité pour un homme d'imposer sa volonté à un autre qui travaille l'œuvre de Rousseau et qui fait l'objet d'une étude dans les cinq premiers chapitres du premier livre du *Contrat social*. C'est une caractéristique des relations interhumaines de pouvoir être sources de domination presque despotiques au sens où il y est toujours question de la souveraineté. C'est un point parfaitement évident que les fondements de la souveraineté politique ne fonctionnent pas non plus pour une éventuelle souveraineté juridique d'un individu sur un autre : ni la force, ni la nature ne sont des fondements valables, démonstration que Rousseau établit très bien concernant la famille (CS I, 2). C'est en ce sens que l'on doit comprendre également l'objectif rousseauiste qui est d'éviter les « dépendances personnelles ». La fin d'une association politique légitime est précisément de ne pas pouvoir garantir ou protéger ni même être fondée sur une dépendance personnelle, sur la souveraineté supposée d'un individu sur un autre.

C'est la raison pour laquelle les droits antérieurs à la société qui permettaient aux uns de s'imposer aux autres (ou du moins qui leur donnaient l'impression qu'ils pouvaient le faire) doivent eux-mêmes être abolis pour éviter qu'un des citoyens ne puisse imposer sa personne à un autre sans fondement collectif légitime : la seule personne qui puisse s'imposer est la personne collective dont tous réunis sont les sujets. Aussi, serait-il abusif de ne voir dans les premiers livres du *Contrat social* qu'une remise en cause des fondements classiques de la souveraineté politique. Il s'agit, au contraire, pour Rousseau de refuser le principe même de la souveraineté pensée comme le fait pour une personne de s'imposer à une autre. Pour Rousseau aucune tentative, pour une personne, de s'imposer à une autre n'est légitime : autrement dit, le principe même de la souveraineté est refusé. La seule solution que Rousseau trouve est évidemment de soumettre tous les hommes à la loi qui est l'expression politique de leur intérêt et de leur volonté généralisée. Dès lors la souveraineté ne peut être légitime qu'à s'annuler. Ce point est décisif pour comprendre la théorie de la propriété chez

⁹⁶⁶ Léon Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, T.I, 3e ed, Paris, de Boccard, 1927, p.551.

Rousseau.

- Subvertir la prétendue souveraineté du propriétaire.

Si la propriété, comme nous le montre le *Second Discours*, apparaît comme le moyen, pour le propriétaire, d'imposer sa personne et sa volonté aux non-propriétaires qui doivent se sentir obligés de ne pas attenter à son bien sans accord préalable, alors il est évident que, en vertu de son caractère potentiellement tyrannique, il est décisif qu'elle soit abolie totalement pour fonder la seule souveraineté recevable : celle qui s'annule d'elle-même. C'est la raison pour laquelle l'analyse de E. Balibar est parfaitement pertinente⁹⁶⁷. L'aliénation totale est un dispositif nécessaire et fondamental comme dépossession originaire de tout ce que l'homme croit avoir antérieurement au contrat et qui pourrait le fonder à imposer sa personne à autrui :

« Le terme d'aliénation « totale » dont Rousseau s'est servi pour désigner le mécanisme de formation de la volonté générale, doit être pris au pied de la lettre : dans la formation de l'État et de l'institution juridique l'homme est privé pour toujours de la possibilité de se posséder lui-même, ou de se retrouver « en propre » dans sa propriété, il n'existe que comme mandataire de cette partie universelle de lui-même qui a fusionné avec toutes les autres pour former ce que Rousseau appelle un « moi collectif »⁹⁶⁸. »

Lors de l'aliénation totale qui structure le contrat, ce ne sont pas seulement les personnes mais aussi les biens qui sont donnés afin d'éviter que certaines obligations antérieures à la convention pèsent sur les individus. Au contraire, l'idée est de faire que toute obligation qui pèse sur les individus soient des obligations qui résultent de la convention originaire de tous avec tous et qui, de ce fait, ne résulte d'aucune dépendance personnelle.

Les quatre premiers chapitres du *Contrat Social* tendent donc à mettre en évidence le fait qu'aucun individu n'a d'autorité naturelle sur un autre. À prendre strictement cette idée, cela signifie aussi qu'aucun individu n'a de droit naturel qu'il pourrait imposer aux autres sans leur consentement. On pourrait même aller plus loin et dire que si quelqu'un estime avoir un droit absolu sur un autre et l'autre l'obligation absolue de le respecter, il s'agit soit une opération forcée et alors c'est une forme d'esclavage ou bien il s'agit d'un véritable devoir mais alors il doit être basé sur l'accord de ceux qui ont l'obligation de respecter ce droit. C'est une explication du refus rousseauiste du droit naturel qui n'est pas négligeable. Si un droit oblige les autres, il faut donc une obligation par laquelle tout le monde s'oblige à le respecter. L'obligation civique apparaît alors comme première et propre à générer des droits et du droit.

⁹⁶⁷ Etienne Balibar, « Le renversement de l'individualisme possessif », exposé présenté à la Décade de Cerisy-la-salle sur la Propriété, 9-19 juillet 1999.

⁹⁶⁸ E. Balibar, art. cité, dans Guineret, Milanese (dir.), *La propriété : le propre, l'appropriation*, Paris, Ellipses, 2004, p.20.

Dès lors, il apparaît clairement que recevoir un titre de propriété est consubstantiellement associé à des obligations : non seulement celle de ne pas attenter à ce qui n'est pas à soi, mais, de manière générale, respecter les lois qui fondent la propriété même. Le propriétaire a donc l'obligation non seulement d'user de son bien conformément aux lois mais aussi, de manière générale, de respecter la loi qui, comme génératrice de toute obligation civique légitime, est au fondement du droit de propriété. C'est la raison pour laquelle chacun est considéré comme dépositaire d'une partie du bien public.

Ainsi, de même qu'il ne peut y avoir aucun sens à se considérer souverain quand on est seul et qu'il n'y a personne sur qui la souveraineté s'exerce⁹⁶⁹, de même, il n'y a aucun sens à se considérer propriétaire quand on est seul dans une île dans la mesure où il n'y a personne à qui imposer notre propriété et qui, donc, est susceptible de la menacer. C'est également une idée que souligne Léon Duguit qui cherche à remettre en cause la notion de droit naturel qui est une notion métaphysique et fallacieuse⁹⁷⁰. Il ne saurait, selon lui, exister aucun droit de propriété pour un Robinson, un homme seul dans son isolement face à sa nature :

« Tout droit par définition implique un rapport entre deux sujets. Si l'on imagine un homme isolé et absolument séparé de ses semblables, il n'a pas, il ne peut pas avoir de droits. Robinson en son île n'a pas de droits; il ne peut en avoir que lorsqu'il entre en relation avec d'autres hommes⁹⁷¹. »

C'est la raison pour laquelle Duguit réfute la notion de droit naturel :

« La doctrine traditionnelle du droit naturel repose sur la reconnaissance à tout individu humain de certains droits qui lui appartiendraient naturellement, à cause de sa qualité d'homme [...] Ces droits je les repousse énergiquement parce que ce sont des concepts métaphysiques *a priori*, qui ne peuvent point servir de fondement à un système politique

⁹⁶⁹ Rousseau met cela en évidence lorsqu'il raille Filmer qui considérait qu'Adam était souverain de la création. Or, pour Rousseau, un souverain sans obligé n'est pas un souverain : « Quoiqu'il en soit, on ne peut disconvenir qu'Adam n'ait été souverain du monde comme Robinson de son île, tant qu'il en fut le seul habitant ; et ce qu'il y avait de commode dans cet empire était que le monarque assuré sur son trône n'avait à craindre ni rebellions ni conspirateurs » (OCIII, p.354). Nous rajoutons qu'un propriétaire sans personnes capables de menacer sa propriété ou d'être dans l'obligation de la respecter n'est pas un propriétaire mais seulement usager des choses.

⁹⁷⁰ Ce rapprochement doit être nuancé. Rousseau ne propose pas un modèle juridique analogue à celui que Duguit propose à partir d'une lecture de Durkheim. Mais leurs jugements sur le droit naturel sont à rapprocher d'une manière à la fois herméneutiquement éclairante et stimulante.

⁹⁷¹ Léon Duguit, *Les Transformations générales du droit privé depuis le code Napoléon*, Paris, Felix Alcan, 1920 (2e ed), p.18. « La liberté est un droit : j'ai le pouvoir d'imposer à autrui le respect de la volonté que j'ai de développer librement mon activité physique, intellectuelle et morale. J'ai le droit de propriété : j'ai le pouvoir d'imposer à autrui le respect de ma volonté, d'user comme je l'entends de la chose que je détiens à titre de propriétaire. J'ai un droit de créance : j'ai le pouvoir d'imposer à mon débiteur le respect de la volonté que j'ai qu'il exécute la prestation. De telle façon que la notion de droit subjectif – et cela est essentiel à noter et à retenir – implique toujours deux volontés en présence : une volonté qui peut s'imposer à une autre volonté; une volonté qui est supérieure à une autre volonté. Cela implique une hiérarchie des volontés en quelque sorte une mesure des volontés, et une affirmation sur la nature et la force de la substance volonté. »

positif⁹⁷². »

De la même manière que Rousseau, Duguit insiste non seulement sur le fait qu'il n'y a pas de sens au fait de prétendre avoir un droit seul, mais aussi sur le fait qu'avoir un droit c'est pouvoir imposer sa personne et sa volonté à autrui :

« La notion de droit subjectif – et cela est essentiel à noter et à retenir – implique toujours deux volontés en présence : une volonté qui peut s'imposer à une autre volonté; une volonté qui est supérieure à une autre volonté. Cela implique une hiérarchie des volontés, en quelque sorte une mesure des volontés, et une affirmation sur la nature et la force de la substance volonté⁹⁷³. »

Vus sous cet angle, les droits sont donc des actes de souveraineté potentiellement despotiques, notamment celui de propriété, s'ils ne résultent pas d'une convention de tous avec la volonté générale et ne sont pas accompagnés des obligations civiques qui en forment le cadre et la condition :

« Ces hommes, individus ou groupes, qui monopolisent la plus grande force, n'ont aucun droit. Mais membres de la société, ils sont soumis à la règle de droit [...] Ils peuvent imposer leur volonté aux autres individus, non pas d'une manière absolue parce qu'elle serait une volonté supérieure, mais d'une manière toute relative, parce qu'elle oblige seulement dans la mesure où elle est conforme à la règle de droit. Le rôle des gouvernants doit forcément diminuer chaque jour et se réduire à la surveillance et au contrôle, parce que toutes les fonctions économiques et sociales vont peu à peu se répartir entre les différentes classes sociales⁹⁷⁴. »

Ainsi, Rousseau en établissant la propriété non comme un rapport à soi et aux autres mais comme une relation d'obligation à l'égard de la puissance institutrice des lois remet en cause toute la tradition « occamio-lockienne » des droits naturels subjectifs fondatrice du libéralisme au profit d'une tradition républicaine faite de devoir civique, de subordination à la loi et dans le rapport aux choses d'un rapport constant à la loi et au bien commun. Il prétend plutôt parvenir au droit non par une limitation du pouvoir de l'État mais par son affirmation sous la forme d'un recours radical et absolu à la souveraineté comme source d'émancipation plus grande. La république, dans la

⁹⁷² Léon Duguit, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris, Felix Alcan, 1922, p.10. « Cette doctrine des droits naturels individuels est fautive. On l'a souvent démontré. Elle est venue à son heure ; elle a rendu d'énormes services. Elle constitue par elle-même un fait historique d'une importance considérable ; elle a été un facteur essentiel de l'évolution historique au XIXe siècle. Nos Codes positifs, et encore le nouveau Code Civil allemand, ont été rédigés sous l'influence de cette conception. Mais cette doctrine n'en est pas moins fautive et contraire aux besoins et aux aspirations des sociétés modernes », Léon Duguit, *L'État, le droit objectif et la loi positive*, Paris, Dalloz, 2003, p.142

⁹⁷³ Léon Duguit, *Les Transformations générales du droit privé depuis le code Napoléon*, Paris, Felix Alcan, 1920 (2e ed), p.12.

⁹⁷⁴ Léon Duguit, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris, Felix Alcan, 1922, p.42.

conception rousseauiste, n'est pas possible sans un bien commun et une communauté d'intérêt ; la loi n'est pas alors pensée comme ce qui garantit des droits individuels, mais comme ce qui les crée en visant l'intérêt commun des membres, le plus grand intérêt de tous. En conséquence, celui qui ne respecte pas le droit de propriété, celui qui se met en marge du bien commun par son action, n'est pas tant coupable à l'égard de la personne qu'il lèse qu'à l'égard de la volonté générale dont il ne respecte pas l'ordre ; il n'est donc plus protégé par rien lorsqu'il s'est excepté de la volonté générale en lui désobéissant.

C'est cette donation originaire qui rend la propriété individuelle possible : obligation de soi vis-à-vis du souverain et du souverain vis-à-vis de soi, et qui fait que, pour Rousseau, les relations réelles sont toujours triadiques puisqu'elles restent articulées à des obligations et que l'on ne peut jamais séparer le « réel » du « personnel » même s'il semble utile pour la technique juridique de le faire. Cela contribue donc à construire un système dans lequel la propriété est liée non tant à une obligation négative des autres individus de ne pas attenter au bien d'autrui qu'à une obligation positive pour le souverain de rendre le don de soi que chacun lui fait. Or de même que le don du citoyen est quelque chose qu'il renouvelle constamment pour la raison simple qu'il ne cesse de s'appartenir (que le don de soi n'implique pas une perte de soi), de la même manière le contre-don du souverain se renouvelle à chaque instant à la condition expresse que le citoyen continue de se donner.

III.3.d Propriété et liberté civique.

- Seule l'obligation civique libère.

La conception rousseauiste du fondement de la propriété nous permet de revenir sur le sens que la liberté revêt chez lui en contexte politique. Rousseau cherche à dégager l'individu de toute dépendance personnelle en le soumettant absolument à l'autorité de la volonté générale⁹⁷⁵ qui émane de lui. Il s'agit donc moins de respecter la propriété d'autrui que de se limiter à la part qui nous a été faite. Autrement dit, en tenant notre place on participe à l'intérêt commun ou du moins l'on ne participe pas au désordre et à l'inégalisation des conditions. Il ne s'agit pas de respecter la propriété d'autrui comme s'il avait sur nous le pouvoir d'exiger qu'on le respecte juridiquement, le respect du principe de la propriété est un respect qui découle du contrat que chacun a fait avec la volonté générale et de la soumission dans laquelle chacun s'est mis à son égard. Le rapport d'appropriation des biens est donc subordonné à un engagement général puisqu'il consiste simplement pour tous à respecter ce qui ne leur appartient pas sans qu'il n'existe aucune dissymétrie du bénéfice et de la charge : chacun pouvant, à son gré, user des terrains qu'il possède

⁹⁷⁵ « Telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle » (CS, I, 7, OCIII, p.364).

pour vivre comme il l'entend. Tel est le contrat social qui est un engagement général envers le souverain qui protège les titres de propriété.

C'est la raison pour laquelle, chez Rousseau, la loi précède la justice, l'engagement général envers la volonté générale précède les droits, et notamment celui de propriété. La convention qui constitue le peuple en peuple est antérieure même à celle qui le constitue comme citoyen ayant des droits et devoirs déterminés⁹⁷⁶ :

« C'est un beau et sublime précepte de faire à autrui comme nous voudrions qu'il nous fut fait ; mais n'est-il pas évident que loin de servir de fondement à la justice, il a besoin de fondement lui-même⁹⁷⁷. »

Rousseau montre très bien, dans ce passage du Manuscrit de Genève, la nécessité de remonter à une première convention pour fonder les obligations. Il applique ce principe au droit de propriété :

« Cet autre axiome, *cuique suum*, qui sert de base à tout le droit de propriété sur quoi se fonde-t-il, que sur le droit de propriété même^{978?} »

Il conclut en montrant que la détermination des principes de justice ne repose pas sur les « relations particulières d'homme à homme » mais sur « la loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous », encore une fois c'est l'instauration d'un supérieur commun par un engagement général de chacun envers tous que se posent les obligations fondamentales de la vie politique. L'obligation de rendre à chacun le sien (*suum cuique*) s'explique « parce que la propriété particulière et la liberté civile sont les fondements de la communauté⁹⁷⁹ ». Encore une fois, c'est l'existence d'un intérêt commun qui détermine chacun à se soumettre à certaines obligations réciproques à l'égard de tous. Ces obligations réciproques sont contenues dans la loi du plus grand bien de tous qui, lui-même, est la règle que suivent les membres du peuple pour donner un contenu à la convention qui les réunit.

Est-ce à dire que le Genevois est défavorable à toutes les relations juridiques qui génèrent des obligations non-générales ?

Rousseau s'en prend, en effet, à de multiples reprises aux contrats qui lient deux ou plusieurs individus entre eux car dès lors qu'il y a un contrat particulier : promesse, vente, emprunt qui lie une personne particulière à une autre, on s'aperçoit qu'une volonté doit se soumettre à une autre pour avoir ce qu'elle souhaite et que l'autre est, dès lors, en mesure de faire sa loi dans une structure

⁹⁷⁶ OCIII, p.339.

⁹⁷⁷ MsG, OCIII, p.329.

⁹⁷⁸ MsG, OCIII, p.329.

⁹⁷⁹ MsG, OCIII, p.330.

où les bénéfiques et les charges sont absolument dissymétriques. Rousseau condamne, en effet, les échanges et le commerce qui nous mettent à la merci d'autrui et qui se construisent par des rapports d'engagement entre des volontés particulières qui peuvent se muer dans des liens de domination. A l'inverse,

« les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels, et leur nature est elle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler aussi pour soi. Pourquoi la volonté générale est-elle toujours droite, et pourquoi tous veulent-ils constamment le bonheur de chacun d'eux, si ce n'est parce qu'il n'y a personne qui ne s'approprie ce mot chacun et qui ne songe à lui-même en votant pour tous⁹⁸⁰ ? »

Aucun engagement particulier ne devrait donc être en mesure de faire loi : dès qu'une obligation pèse plus ou différemment sur l'un que sur l'autre, elle est entachée d'une forme d'inéquité. C'est pourquoi Rousseau privilégie la propriété autarcique sans échange, c'est pourquoi aussi il veut modérer le crédit et les échanges marchands qu'il prend non pas pour une source de civilisation et de paix mais pour la cause de toutes les tromperies et dominations dès lors que les dépendances personnelles existent au lieu d'être des dépendances générales à l'égard d'une volonté qui est la sienne propre⁹⁸¹. Ce sont des conseils qu'il donne aux Corses⁹⁸², favoriser l'agriculture, la propriété indépendante et l'autarcie plutôt que le commerce, l'argent et la dépendance universelle des hommes⁹⁸³ :

⁹⁸⁰ OCIII, p.373.

⁹⁸¹ « Rousseau often rejects market exchange. He again and again expresses his preference for autarchic modes of provision and the immediacy between production and consumption. » ; « To economize for independence was, no doubt, important for the Corsicans, in Rousseau's opinion. It is indicated right in the historical introduction that this might have to be at the cost of "richesse". Everyone's right to live has, secondly, higher priority than some people right to "richesse". The economy must give priority to bread before providing toys for infantile adults » (Bertil Friden, *Rousseau's economic philosophy*, Dordrecht/London/Boston, Kluwer academic publishers, 1998, p.33 et 56). « A la science naissante de l'économie, Rousseau oppose une économie politique à visée sociale – novatrice à bien des égards – qui lui permet de poser les bases d'une démocratie économique. A tous ceux qui entendent limiter le domaine économique à la société civile et font finalement de l'économie une affaire privée, Rousseau rappelle que l'économie n'est pas seulement politique, mais qu'elle est aussi une affaire publique qui concerne tous les citoyens et qu'elle doit tendre au bien commun. Rousseau nous rappelle également que le problème de l'économie est d'abord celui de la gestion et de la distribution des biens dans la société, que l'organisation économique est un choix crucial de société qui doit être fait démocratiquement et qu'à ce titre, entrer dans les relations de marché ne doit pas être une obligation mais un choix », Anne Eyssidieux-Vaissermann, « Rousseau et la science de l'économie politique dans l'Encyclopédie », *Kairos*, n°18, 2001, p.47-73, p.72.

⁹⁸² « Le système rustique qui « tient à la démocratie » et que Rousseau propose au peuple corse vise à rétablir dans la société politique la liberté naturelle des individus. Garantissant l'indépendance extérieure de la société par rapport aux autres États, cette autarcie constitue une des conditions préliminaires à l'institution d'une république. A l'intérieur de l'État, l'autarcie réclame une « égalité du travail », qui seule permet de réaliser non seulement la liberté, mais aussi la vertu en tant qu'attribut humain spécifiquement social [...] Le travail du laboureur est pourtant le travail « patriotique » par excellence, puisqu'il neutralise le désordre et les vices, il attache l'homme au sol et à la communauté, il éduque à la valeur militaire, il conjure surtout le désir du changement », Gabriella Silvestrini, « luxe et richesse dans la pensée de Rousseau », dans *Etre riche au siècle de Voltaire*, Genève, librairie Droz, 1996.

⁹⁸³ « Money presents an obstacle to the civilizing dependence because it is easy to accumulate. Thereby it facilitates a privileged individual in becoming independent of society and potentially abusing the dependence of others », Bertil Friden, *op. cit.*, p.122.

« Il ne faut pas s’imaginer que l’île sera plus riche lorsqu’elle aura beaucoup d’argent [...] Non seulement l’argent est un signe mais c’est un signe relatif qui n’a d’effet véritable que par l’inégalité de sa distribution. Car supposé que dans l’île de Corse chaque particulier n’ait que dix écus ou qu’il ait cent mille écus, l’état respectif de tous est dans ces deux cas absolument le même ; ils n’en sont entre eux ni plus riches ni plus pauvres et la seule différence est que la seconde supposition rend le négoce plus embarrassant. Si la Corse avait besoin des étrangers elle aurait besoin d’argent, mais pouvant se suffire à elle-même elle n’en a pas besoin ; et puisqu’il n’est utile que comme signe d’inégalité, moins il en circulera dans l’île, plus l’abondance réelle y régnera⁹⁸⁴. »

On peut donc dire sans se risquer qu’un des principes du contrat est sinon d’éviter les contrats de personne à personne (commerce, emprunt...) au moins de faire en sorte qu’ils ne fassent pas loi et soient assujettis à la volonté générale qui oblige tout le monde de la même manière et non les uns vis-à-vis des autres avec des charges et des obligations distinctes et variant le plus souvent au gré des occasions et des aubaines. C’est ainsi que Rousseau condamne les échanges avant le contrat dans le *Second discours* puisque ce sont des échanges de personne à personne sans supérieur commun qui menacent toujours l’ordre public, la conservation de la vie et de la liberté :

« Les choses en cet état eussent pu demeurer égales, si les talents eussent été égaux, et que, par exemple, l’emploi du fer et la consommation des denrées eussent toujours fait une balance exacte ; mais la proportion que rien ne maintenait fut bientôt rompue ; le plus fort faisait plus d’ouvrage ; le plus adroit tirait meilleur parti du sien ; le plus ingénieux trouvait des moyens d’abrèger le travail ; le laboureur avait plus besoin de fer, ou le forgeron plus besoin de blé, et en travaillant également, l’un gagnait beaucoup tandis que l’autre avait peine à vivre. C’est ainsi que l’inégalité naturelle se déploie insensiblement avec celle de combinaison et que les différences des hommes, développées par celles des circonstances, se rendent plus sensibles, plus permanentes dans leurs effets, et commencent à influencer dans la même proportion sur le sort des particuliers⁹⁸⁵. »

Rousseau met donc bien en scène l’opposition entre une propriété individuelle opposable à tous sans restriction avant le contrat et le fondement d’une propriété civique, c’est-à-dire

⁹⁸⁴ « *The individualistic character of the most important qualities in Life, in Rousseau’s conceptualization, as well as the importance of non-randomness, make it logical for him to focus on non-market domains of economics* », *ibid.*, p.155. *Projet de constitution pour la Corse*, OCIII, p.921. « Au fond l’argent n’est pas la richesse, il n’en est que le signe ; ce n’est pas le signe qu’il faut multiplier, mais la chose représentée [...] La richesse pécuniaire n’est que relative, et selon les rapports qui peuvent changer par mille causes, on peut se trouver successivement riche et pauvre avec la même somme ; mais non pas avec des biens en nature, car comme immédiatement utiles à l’homme ils ont toujours leur valeur absolue qui ne dépend point d’une opération de commerce [...] Favorisez l’agriculture et les arts utiles, non pas en enrichissant les cultivateurs, ce qui ne serait que les exciter à quitter leur état, mais en le leur rendant honorable et agréable [...] Peu songer à l’étranger, peu vous soucier du commerce ; mais multiplier chez vous autant qu’il est possible et la denrée et les consommateurs. L’effet infaillible et naturel d’un gouvernement libre et juste est la population. Plus donc vous perfectionnez votre gouvernement, plus vous multipliez votre peuple sans même y songer. Vous n’aurez ni mendiants ni millionnaires. Le luxe et l’indigence disparaîtront ensemble insensiblement, et les citoyens, guéris des goûts frivoles que donne l’opulence, et des vices attachés à la misère, mettront leurs soins et leur gloire à bien servir la patrie et trouveront leur bonheur dans leurs devoirs » (OCIII, p.108).

⁹⁸⁵ DI, OCIII, p.174.

enveloppant un certain nombre d'obligations générales et soumise à un supérieur commun, après le contrat. Mieux, ça n'est que dans un contexte civique que la propriété est un vrai droit pérenne et pas seulement une usurpation précaire. Ainsi, la propriété, comme lien privilégié avec la volonté générale et l'ordre public libère du poids des dépendances personnelles :

« Tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire ; mais l'acte positif qui le rend propriétaire de quelque bien l'exclut de tout le reste. Sa part étant faite il doit s'y borner, et n'a plus aucun droit à la communauté [...] On respecte moins dans ce droit ce qui est à autrui que ce qui n'est pas à soi⁹⁸⁶. »

La propriété ainsi comprise comme une relation privilégiée à la volonté générale et comme libération des relations de dépendance personnelle peut donc être le parangon de la liberté au contraire des relations marchandes qui sont des relations d'obligation de personne à personne et qui, au contraire, menacent toujours la liberté individuelle⁹⁸⁷.

- Du faux au vrai contrat : fondation de l'obligation politique.

Il faut également distinguer l'obligation civique qui accompagne l'appropriation de l'obligation, non générale, qui lie, dans un consensus, plusieurs intérêts entre eux. Dans le *Discours sur l'inégalité*, dans le *Discours sur l'économie politique* comme dans *l'Emile*⁹⁸⁸, le contrat n'est que la reconduction consensuelle d'une opposition entre riches et pauvres, puissants et faibles. Le pacte par lequel les riches imposent aux pauvres le respect du principe de propriété qui les avantage contre certaines concessions, ne consiste pas dans l'affirmation générale du pouvoir politique dans la loi au sens du *Contrat social*. Une lecture du *Second Discours* et de *l'Émile* permet de mieux comprendre ce qui fait défaut aux dispositifs qui y sont mis en place concernant la propriété. Dans les deux dispositifs, on s'aperçoit qu'il s'agit de rendre possible un échange qui oblige une ou

⁹⁸⁶ OCIII, p.365-366.

⁹⁸⁷ « L'indépendance économique constitue une condition de l'existence politique. L'homme doit être propriétaire pour être citoyen, parce que la seule possession de la terre lui assure l'indépendance nécessaire pour exercer de manière autonome sa fonction de citoyen, tandis qu'à l'opposé, les relations gouvernées par l'échange le vouent à la dépendance et à la corruption [...] La propriété est donc examinée par Rousseau non seulement comme facteur proprement économique, mais aussi comme condition d'existence de la république, comme fonction politique. », Géraldine Lèpan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Paris, Champion, 2007, p.427-428.

« Empêcher que la volonté générale ne se particularise et ne soit confisquée par une catégorie de citoyens (plus fréquemment, ce sont les riches) correspond au même souci qui était à l'origine de la réflexion sur le droit politique, celui de l'indépendance de chacun dans l'ordre constitué par l'union en corps de tous. Parce que Rousseau ne croit pas aux « lois naturelles » qui régiraient l'économie, il retrouve le sens politique de la loi dans ce domaine aussi. Le seul organe à travers lequel le pauvre puisse encore s'exprimer à égalité avec le riche est en effet l'organe politique. Certaines mesures économiques gouvernementales doivent permettre de maintenir chaque citoyen sous l'empire de la protection des lois : l'action du gouvernement doit aussi garantir le citoyen contre les pactes léonins qui, même formellement libres, sont matériellement conclus sous la contrainte de la nécessité matérielle », Campagnolo, art. cit., p.183.

⁹⁸⁸ C'est une nuance que nous mentionnions dès la deuxième partie de ce chapitre. Si l'historiette entre Emile et Robert offre bien une situation pédagogique visant à instruire l'enfant des premières règles du droit, cela n'efface pas la relation qui existe entre Emile et Robert car c'est finalement Robert qui est propriétaire et a le dernier mot.

plusieurs personnes envers une ou plusieurs autres personnes. Dans le *Second Discours* : les riches donnent quelque chose aux pauvres qui sont, en échange, obligés de reconnaître la propriété des riches. On n'obtient alors rien d'autre qu'une relation de dépendance personnelle entre un groupe et un autre, il ne s'agit en rien d'une obligation générale mais d'un contrat particulier entre deux groupes d'intérêts. Voici le début de l'énoncé du contrat proposé par le riche afin que les pauvres respectent le principe de la propriété : « Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient⁹⁸⁹ ».

Le pacte énoncé dans *l'Economie politique* reprend exactement le schéma du compromis entre les riches et les pauvres mais dans une formulation encore plus nette et plus explicite que celle du *Second discours* :

« Résumons en quatre mots le pacte social des deux états. Vous avez besoin de moi, car je suis riche et vous êtes pauvre; faisons donc un accord entre nous : je permettrai que vous ayez l'honneur de me servir, à condition que vous me donniez le peu qui vous reste pour la peine que Je prendrai de vous commander⁹⁹⁰. »

Dans cette formulation, Rousseau dit explicitement qu'il s'agit d'un contrat entre deux états comme si la divergence économique était toujours la condition sous laquelle pouvait s'établir le consensus politique. Cette perspective de Rousseau est relativement originale par rapport aux théories classiques du contrat qui partent d'une humanité en dehors de tout contexte social. Du point de vue du Genevois, le contrat est rendu nécessaire par un contexte social de tension entre deux classes sociales ou deux états. C'est une idée qu'il n'abandonnera pas réellement dans le *Contrat social* même si elle se fait plus implicite.

En ce sens, on pourrait dire, sans être infidèle à Rousseau, qu'il ne saurait considérer comme équivalente l'obligation générale qui résulte du contrat social et qui dépend d'un accord entre chacun et la volonté générale, et l'obligation particulière qui lie deux personnes (ou deux groupes de personnes) entre elles les rendant dépendantes et redevables l'une de l'autre. Or, le contrat du *Second Discours* reste un contrat particulier entre les riches et les pauvres qui, à ce titre, exprime une forme de domination ; quant au contrat de *l'Emile*, quoiqu'il s'agisse d'une propédeutique à la vie sociale, il reste qu'il s'agit d'un pacte entre le jardinier qui possède les terrains et Emile qui est un « surnuméraire » pour reprendre le terme du *Discours sur l'inégalité*⁹⁹¹. Pour qu'une obligation légitime existe, il faut qu'elle soit de soi envers la volonté générale, chacun étant citoyen à égalité avec les autres et sous le sceau de la généralité.

⁹⁸⁹ DI, OCIII, p.177.

⁹⁹⁰ DEP, OCIII, p.273.

⁹⁹¹ Bachofen, *La condition de la liberté*, ed. cit., p.143 et suivantes : « le surnuméraire, paradigme fondateur du droit naturel rousseauiste. »