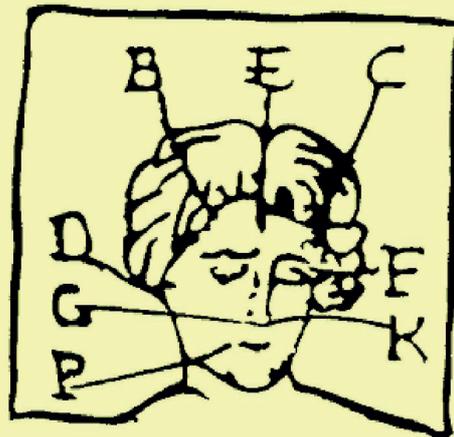


CORPUS

revue de philosophie

n° 66

Les contestations de la propriété (1750-1848)



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

N° ISSN : 0296-8916

CORPUS

revue de philosophie

n° 66

Les contestations de la propriété (1750-1848)

*mis en œuvre par
Pierre Crétois et Stéphanie Roza*

© Revue éditée par l'Association pour la revue Corpus, 2014

N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

Pierre Crétois, Stéphanie Roza	
<i>Introduction</i>	5
I. La propriété et ses alternatives durant la période pré-révolutionnaire	
Arnault Skornicki	
« Liberté, propriété, sûreté. Retour sur une devise physiocratique ».....	17
Pierre Crétois	
« De la propriété de soi à la propriété des biens, itinéraire juridico-politique : Rousseau, Le Mercier, Mably ».....	37
Ariane Revel	
« De la Suisse à la Corse : histoires de la propriété privée dans le Projet de constitution pour la Corse de Jean-Jacques Rousseau ».....	55
Annie Ibrahim	
« Dom Deschamps, la désappropriation radicale ».....	71
II. Défenseurs et opposants à la propriété durant les révolutions	
Thomas Van der Hallen	
« Propriété et communauté : Robespierre contre les disciples de Locke ».....	93
Erwan Sommerer	
« Le nom sacré de la propriété. La figure du propriétaire révolutionnaire chez Sieyès ».....	117

**III. Les contestations de la propriété privée au XIX^e siècle :
entre utopie et institution**

Stéphanie Roza

« *La critique de la propriété, des utopistes du XVIII^e
siècle à Marx : une discussion de la distinction
durkheimienne communisme/ socialisme* » 135

Dimitris Foufoulas

« *Saint-Simon sur la propriété : perspectives
et limites d'une vision utopique* ». 157

Edouard Jourdain

« *Proudhon ou la justification politique de la propriété* ».. 173

Jordi Riba

« *La propriété sociale dans la démocratie
républicaine d'Alfred Fouillée* » 189

Liste des sommaires : voir notre site <http://www.revuecorpus.com>

INTRODUCTION

Il est courant, dans la tradition marxiste, d'insister sur l'importance de l'émergence de la propriété privée comme droit naturel dans la constitution de l'individualisme moderne¹, parallèlement à la montée en puissance progressive du « droit bourgeois » en Europe occidentale. Le droit de propriété représenterait en effet le fondement des rapports de production et de pouvoir capitalistes. De ce point de vue, en tant qu'elle voit l'émergence, puis le triomphe juridique du droit de propriété moderne, la deuxième moitié du XVIII^e siècle français peut être considérée comme une période charnière pour l'histoire des formes économiques. Cependant, pour d'autres, le fait de relier exclusivement l'émergence du droit de propriété, durant cette période, à l'apparition du capitalisme constituerait, au moins partiellement, une reconstruction rétrospective, produit de la simplification abusive d'un processus socio-politique complexe qui, dans son temps, a pu avoir une signification plus ambiguë.

Dans cette perspective, l'interprétation du panorama économico-politique de l'époque a été remise en cause, notamment, par l'historiographie républicaine qui montre que certains auteurs traditionnellement associés à la naissance du libéralisme (comme John Locke), une fois resitués dans leur contexte, doivent être assimilés moins à la promotion d'un individualisme correspondant à la forme capitaliste des rapports de production, qu'avant tout, à des mouvements d'émancipation radicaux contestant, notamment, la féodalité et les excès du pouvoir monarchique².

¹ Voir notamment Crawford B. Macpherson, *La théorie de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, M. Fuchs (trad.), Paris, Gallimard, 2004.

² Voir par exemple John Dunn, *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the 'Two Treatises of Government'*, Cambridge, Cambridge university press, 1982, ou James Tully, *An*

CORPUS, revue de philosophie

On a donc affaire à une réalité historique complexe et ambiguë, et à des débats loin d'être clos, dont nous nous proposons d'interroger la nature à partir de l'étude des contestations du droit de propriété en France dans la période qui s'étend de 1750 à 1848³.

Quelle que soit la complexité de la situation, il n'en demeure pas moins que la deuxième moitié du XVIII^e siècle est très clairement une période d'affirmation progressive d'un nouveau droit de propriété. Celui-ci vient peu à peu se substituer au droit des biens féodal, dans les discours d'abord, puis dans la réalité même. Le *Traité du domaine de propriété* du juriste orléanais Pothier⁴ (1771) est très clair de ce point de vue. Pour lui, la propriété n'appartient pas au seigneur (qui détient le domaine direct) mais au seul titulaire du domaine utile (l'exploitant). Le domaine noble apparaît alors comme une réalité institutionnelle parasitant le véritable droit de propriété. On assiste là réellement à un renversement de l'ancien droit autour de questions portant sur le droit des biens : le domaine seigneurial cesse d'être le modèle fondamental du droit des biens au profit du droit moderne de propriété, de sorte que le pouvoir foncier se décale de la noblesse à la bourgeoisie. Le domaine direct, écrit Pothier :

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 recognitifs de leur seigneurie. Cette

Approach to Political Philosophy, Locke in context, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

³ Nous nous autoriserons une incursion dans le deuxième XIX^e siècle qui fut une période cruciale pour l'élaboration du thème de la « propriété sociale ».

⁴ Robert Joseph Pothier, *Traité du domaine de propriété* (1771), dans Pothier, *Œuvres complètes* (Vol. X), Paris, Chez Chanson, 1821. Sur cette question, il est aussi très instructif de se reporter à l'article « domaine » rédigé par Boucher d'Argis ou l'article « domaine éminent » de Jaucourt pour *L'Encyclopédie* et dont les thèses ne sont pas identiques.

Pierre Crétois, Stéphanie Roza

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 supériorité⁵.

La deuxième moitié du XVIII^e siècle est bien une période d'affirmation inédite de la propriété privée qui s'installe alors définitivement comme une structure fondamentale de l'économie. La propriété était certes bien présente en ce qui concerne les biens mobiliers, notamment dans les Provinces-Unies et dans les républiques commerçantes italiennes. Mais elle s'étend, à ce moment, dans toute l'Europe et devient une règle générale du droit valant également pour les terres qui sortent alors de l'autorité seigneuriale.

Deux phénomènes au moins en attestent : la mise en clôture des champs et la libéralisation du commerce. Si l'Angleterre a connu un mouvement *d'enclosure* au XVII^e siècle, il faut attendre un siècle pour voir le même processus se dérouler en France. La deuxième moitié du XVIII^e siècle est, en effet, celle d'une mise en clôture grandement favorisée par les pouvoirs publics et qui n'est pas sans créer de nombreuses résistances populaires⁶ : des ordonnances ou décrets royaux la promeuvent dès la fin des années 1750. La promotion des clos se fait, certes, au nom de prescriptions agronomiques mais aussi et peut-être surtout au nom du droit du propriétaire sur ses biens, droit sans cesse mis en péril par celui des communes d'un côté, des seigneurs de

⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁶ Sur ce sujet, voir par exemple l'article « clôture », dans Philippe-Antoine Merlin, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence*, T. IV, cinquième édition, Bruxelles, chez H. Tarlier, p. 421 : « 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 manière. » Voir aussi Pierre Crétois, « Le paysage rural français à l'épreuve des clôtures », dans S. Messina et V. Ramacciotti (dir.), *Metamorfosi dei Lumi 5, Il paesaggio*, Torino, Edizioni dell'Orso, 2010 ; il faut surtout se référer aux impressionnants ouvrages de Marc Bloch notamment *La terre et le paysan*, Paris, Armand Colin, 1999.

CORPUS, revue de philosophie

l'autre (pensons notamment au droit de chasse permettant au noble de venir chasser sur toutes les parties de son domaine, y compris celles exploitées).

C'est aussi la période des essais de libéralisation du commerce des grains à l'initiative, notamment, des Physiocrates⁷. Cette politique est directement justifiée par le droit de propriété. De quel droit, en effet, peut-on faire peser des charges sur ce qui appartient à chacun, ces charges ne constituent-elles pas une restriction inique de la liberté du propriétaire dans la disposition des fonds qui lui appartiennent⁸ ?

Dans ce cadre, la lecture macphersonienne, peut-être un peu univoque, a néanmoins l'insigne avantage de souligner le rôle non négligeable de l'émergence du droit de propriété dans les transformations du panorama socio-économique de la fin du XVII^e siècle anglais, même si c'est essentiellement au prisme du reflet de cette émergence dans le discours philosophico-politique anglais de l'époque. Il semble que l'on peut, dans une certaine mesure, reprendre cette analyse à profit pour éclairer la deuxième moitié du XVIII^e siècle français. On sait que Macpherson, s'inspirant

⁷ Arnault Skornicki revient, dans ce volume, sur le rôle des maximes physiocratiques dans l'affirmation du principe de la propriété privée à cette période. « Liberté, propriété, sûreté. Retour sur une devise physiocratique. »

⁸ Sur ce sujet, voir par exemple l'article « accaparement », dans Jean-Nicolas Dêmeunier (1788), *Encyclopédie méthodique, Economie politique et diplomatique* (Vol. III), Paris, Panckoucke, p. 26 : « 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 [sc. les grains], 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 denrées. » Beaucoup de choses ont déjà été écrites. Voir, par exemple, E. P. Thompson, F. Gauthier et G. R. Ikni (dir.), *La guerre du blé au XVIII^e siècle*, Paris, Les éditions de la Passion, 1988. Voir aussi S. Kaplan, *Le pain, le peuple et le roi, la bataille du libéralisme sous Louis XV*, M.-A. Revellat (trad.), Paris, Perrin, 1986.

Pierre Crétois, Stéphanie Roza

de la pensée de Marx, a élaboré le concept d'« individualisme possessif » pour caractériser un mouvement de la pensée politique anglaise au XVII^e siècle. Il s'agirait d'une tradition de pensée politique selon laquelle « l'individu [...] n'est libre que dans la mesure où il est propriétaire de sa personne et de ses capacités⁹ ». Cette croyance semble, en effet, répandue au XVII^e siècle anglais, et se trouve très souvent couplée, comme nous l'avons dit, avec une rhétorique de la vertu et de la liberté civiques.

En France, le motif de la « propriété de soi » n'apparaît véritablement qu'au XVIII^e siècle. Dans la deuxième moitié du siècle, particulièrement, on trouve des formules contenant des références explicites à la propriété de soi sous la plume de Lemer cier de la Rivière ou, plus tard, sous celle de Sieyès, par exemple. Les formulations des auteurs français sont notablement plus explicites et tranchées que ne l'étaient celles de Locke. Lemer cier, en effet, fonde tout son système de l'ordre naturel et essentiel des sociétés sur la propriété personnelle¹⁰. Quant à Sieyès, il considère que la « propriété de soi » est le premier droit de l'homme qu'il fait donc figurer en bonne place dans sa réflexion sur les droits naturels¹¹. Le motif de la « propriété de soi » ou de la « propriété personnelle » prend alors une force et une ampleur nouvelle à cette période en France. Il sort à ce moment-là des traités de philosophie pour inspirer directement une politique et une économie concrètes fondées sur la propriété privée.

⁹ Crawford B. Macpherson, *op. cit.*, p. 19.

¹⁰ Lemer cier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques (1767)*, Paris, *Corpus*, 2001, p. 40 : « La propriété personnelle est le principe de tous les autres droits ».

¹¹ 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. »

CORPUS, revue de philosophie

C'est cette collaboration du principe de propriété privée, de l'individualisme des droits et d'une forme nouvelle d'organisation socio-économique qui fera dire à Marx, quelques décennies plus tard, que le capitalisme est le paradis des droits de l'homme et que la définition de la liberté dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est structurée par le motif de la propriété exclusive, de la clôture¹². Si, comme nous l'avons dit, ces thèses peuvent éventuellement être considérées comme schématiques et simplificatrices, il n'en reste pas moins, à nos yeux, qu'elles disent quelque chose du contexte intellectuel de la période dans lequel la propriété joue un rôle important, sinon de structure, au moins de catalyseur.

Cependant, ce qui nous intéressera plus particulièrement dans ce volume est le développement d'un mouvement plus ou moins radical de contestation de la propriété privée telle qu'elle s'affirme à partir de cette période. Il est en effet, loin d'être anecdotique de constater que la critique de la propriété accompagne inlassablement les progrès idéologiques et juridiques de cette dernière. En tant que tel, ce geste contestataire est divers. Il y a d'abord une récusation qui se situe sur le plan métaphysique ou ontologique, et qui renvoie à la nature de l'appartenance de

¹² Voir dans Karl Marx, *Sur la question juive* (1844), Jean-François Poirier (trad.), Paris, La fabrique, 2006, p. 55-56 : « La liberté est le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir sans préjudices pour autrui sont fixées par la loi, comme les limites de deux champs sont fixées par le piquet d'une clôture. Il s'agit de la liberté de l'homme comme monade isolée et repliée sur elle-même. [...] Le droit de l'homme à la propriété privée, c'est le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré sans se soucier d'autrui, indépendamment de la société : c'est le droit de l'égoïsme. Cette liberté individuelle, tout comme sa mise en pratique constituent la base de la société civile. » ; cf. aussi Karl Marx, *Le capital*, Paris, Éditions Sociales, 1976, I, 6, p. 135 : « La sphère de la circulation des marchandises, où s'accomplissent la vente et l'achat de la force de travail, est en réalité un véritable Eden des droits naturels de l'homme et du citoyen. »

Pierre Crétois, Stéphanie Roza

l'individu au groupe, voire à l'univers¹³. Ainsi, pour certains contestataires, la propriété privée pourrait bien apparaître comme une vision juridico-politique inséparable d'une atomisation sociale contraire à l'ordre naturel des choses et à la vraie nature des rapports entre les hommes. Au-delà de cela, en se fondant sur des considérations avant tout sociales, mais aussi économiques et politiques, de nombreux auteurs se prennent à développer une vision alternative de la gestion des biens soit pour l'articuler à des considérations collectives, soit pour condamner la pauvreté dont la propriété privée serait la cause, soit enfin, pour l'intégrer au paysage idyllique d'une société pacifiée où l'on jouirait de tout en commun¹⁴.

Dans ce cadre, la thèse d'une opposition contestant en bloc l'« individualisme possessif » dans toutes ses dimensions est certes heuristique, mais elle n'est sans doute pas suffisante pour expliquer le mouvement d'opposition à la propriété privée. Cette thèse réduirait, l'affirmation de la propriété des biens et de la propriété de soi à la défense, même implicite, des rapports de production capitalistes alors qu'elle apparaît comme une réalité historique bien plus nuancée. Il est pourtant possible de trouver des usages du motif de la propriété de soi chez des auteurs favorables à la communauté des biens, qui se situent donc aux antipodes de ceux que Marx vise... Quoi qu'il en soit, chez Mably, notamment, on peut trouver une défense de la propriété de soi qui s'articule avec une justification d'un système de communauté des biens¹⁵. Par ailleurs, de la part de Sieyès, l'usage du motif

¹³ Dans ce volume, Annie Ibrahim montre l'articulation d'une perspective métaphysique avec la contestation de la propriété privée chez Dom Deschamps. « Dom Deschamps, la désappropriation radicale ».

¹⁴ Plusieurs contributions portent sur la contestation utopique de la propriété notamment au XIX^e siècle. Ariane Revel se concentre sur le XVIII^e siècle, et revient, dans cette perspective, sur le statut du droit de propriété dans le *Projet de constitution pour la Corse* de Rousseau. « De la Suisse à la Corse : histoires de la propriété privée dans le *Projet de constitution pour la Corse* de Jean-Jacques Rousseau ».

¹⁵ Pierre Crétois, comparant les approches de Rousseau, Lemerrier de la Rivière et Mably montrera la complexité des rapports de ces trois auteurs

CORPUS, revue de philosophie

théorique de la « propriété de soi », ne saurait sans doute être simplement compris comme une promotion pure et simple du capitalisme, même s'il s'articule avec une promotion politique du propriétaire foncier qui, seul, se trouve doté de la citoyenneté active¹⁶. Toute simplification dans ce domaine risquerait de conduire l'historien des idées à des approximations, voire à des erreurs, sur le positionnement de chacun des philosophes, théoriciens ou politiques dans le domaine et le champ polémique qu'il occupe.

Il est avéré en tout état de cause, que si la Révolution française achève de graver dans le marbre le droit de propriété, les plus radicaux ne désarment pas contre elle. Ils estiment qu'au lieu de supprimer les rapports de domination de l'Ancien Régime, le droit de propriété risque de rétablir une nouvelle forme de pouvoir. Ils en veulent pour preuve la fragilité et la vulnérabilité des pauvres à l'égard des riches, qui n'a rien à envier à celle des simples paysans à l'égard de la noblesse. S'élabore alors autour de la remise en cause de la propriété, à la fois la continuation d'un mouvement radical d'émancipation antérieur à la Révolution et une contestation, plus nouvelle, du système bourgeois qui se constituera peu à peu après l'épisode révolutionnaire¹⁷. C'est dans ce sillage que peuvent se comprendre un certain nombre de mouvements contestataires au XVIII^e et XIX^e siècle¹⁸. Dans ce cadre, la constitution de l'État social par

au motif de l'« individualisme possessif ». « De la propriété de soi à la propriété des biens. Itinéraire juridico-politique : Rousseau, Lemercier, Mably ».

¹⁶ Erwan Sommerer s'attache, dans ce volume, à montrer la complexité et les raffinements des idées de Sieyès au sujet de la propriété. « Le nom sacré de la propriété. La figure du propriétaire révolutionnaire chez Sieyès ».

¹⁷ Thomas Van der Hallen insiste sur la reprise des thématiques contestataires rousseauistes dans le discours robespierriste. « Propriété et communauté : Robespierre contre les disciples de Locke ».

¹⁸ Stéphanie Roza montre, dans le volume, la continuité entre les utopistes du XVIII^e siècle et la contestation marxiste, « La critique de la propriété, des utopistes du XVIII^e siècle à Marx : une discussion de la distinction communisme/socialisme chez Durkheim ». Dimitris Foufoulas, quant à

Pierre Crétois, Stéphanie Roza

les radicaux sous l'étiquette solidariste¹⁹, à la fin du XIX^e siècle, peut être considéré comme une tentative de synthèse, elle aussi évidemment discutable, tentant d'inscrire les droits sociaux dans la réalité institutionnelle et à laquelle un certain nombre de socialistes, à l'initiative de Jean Jaurès, notamment, se rallieront partiellement, il est vrai essentiellement pour des raisons stratégiques²⁰. Ce qui n'implique pas, naturellement, que les débats soient clos pour autant, ni les clivages dépassés, tout au contraire ! Mais ceci est une autre histoire.

Pierre CRÉTOIS
Stéphanie ROZA

lui, évoque le statut de la propriété dans le système industriel de Saint-Simon. « Saint-Simon sur la propriété : perspectives et limites d'une vision utopique ». Enfin, Edouard Jourdain aborde la question, très difficile et débattue, des thèses de Proudhon sur la propriété. « Proudhon ou la justification politique de la propriété »

¹⁹ Jordi Riba propose, pour terminer le volume, un rappel de l'importance des thèses de Fouillée sur la propriété sociale dans la pensée républicaine de la fin du XIX^e siècle. « La propriété sociale dans la démocratie républicaine d'Alfred Fouillée »

²⁰ Voir Bruno Antonini, *État et socialisme chez Jean Jaurès*, Paris, L'Harmattan, 2004, et Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995, chap. VI « La propriété sociale ».

**I. LA PROPRIÉTÉ ET SES ALTERNATIVES
DURANT LA PÉRIODE PRÉ-RÉVOLUTIONNAIRE**

LIBERTÉ, PROPRIÉTÉ, SÛRETÉ. RETOUR SUR UNE DEVISE PHYSIOCRATIQUE

Au titre des « droits naturels et imprescriptibles de l'homme », la Déclaration de 1789 mentionne dans son article 2 : « la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ». Si le dernier de ces droits n'a rien de physiocratique, les trois autres susmentionnés ne sont rien d'autre que la reprise d'une formule typique des « Économistes », disciples du Dr. Quesnay, cette école d'économistes français et théoriciens d'une « Science morale et politique » complète. Leur défense intransigeante de la propriété privée ne peut être détachée d'un projet politique global et ambitieux, dont le slogan, « Liberté, Propriété, Sûreté », constitue l'emblème. Pourtant, les physiocrates restent d'éminents candidats au titre de précurseurs de l'utilitarisme, car ils ne séparent jamais la défense irréfragable du droit individuel de propriété (à en disposer absolument et exclusivement) de la maximisation de l'utilité collective, au risque d'une tension entre les deux.

Ainsi l'économie politique « agricole » prétend trouver ce que Rousseau appelait « l'accord admirable de l'intérêt et de la justice », dans l'articulation entre liberté personnelle, propriété des choses et sûreté publique, qui forment un système pleinement intégré¹. À quel point la propriété est-elle définie par la physiocratie comme un droit absolu, exclusif et illimité à disposer de ses biens ? Quel projet politique sous-tend sa théorie de la propriété, sachant que la physiocratie, par sa fixation sur l'agriculture et la propriété terrienne, est difficilement classable (mi-bourgeoise, mi-féodale) ? On avancera que cette théorie ne peut être

¹ Là où Catherine Larrère y voit un échec de la physiocratie, cf. *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle. Du droit naturel à la physiocratie*, Paris, PUF, « Léviathan », 1992, p. 11.

CORPUS, revue de philosophie

convenablement saisie que dans son opposition aux conceptions alors dominantes de la propriété, marquées par les privilèges et la féodalité. Sous l’Ancien Régime, eu égard à la pluralité des régimes d’appropriation des biens, toute contestation de la propriété ne concerne pas exclusivement la propriété privée « bourgeoise », absolue et exclusive. En ce sens, la conception physiocratique apparaît comme une mise en cause globale de l’ordre aristocratique dominant, non pas au nom d’une bourgeoisie à l’existence encore incertaine, mais d’un projet de refondation politique globale en faveur d’un État assumant pleinement le monopole de l’autorité politique, qui s’appuie sur une nouvelle hiérarchie sociale en rupture avec l’ordre féodal, menée par une nouvelle élite éclairée de propriétaires terriens.

La triple détermination du droit naturel

« LIBERTÉ, PROPRIÉTÉ, SÛRETÉ, voilà donc l’ordre social dans tout son entier »². Des trois termes de la devise, le deuxième reste central, car du droit de propriété se déduit « toutes les institutions sociales »³. Chez les physiocrates, le concept juridique et philosophique de propriété a été particulièrement travaillé par Le Mercier de la Rivière, grand juriste de la secte (avec Le Trosne). Instruit par Le Mercier, le marquis de Mirabeau reformula systématiquement, dans ses *Lettres sur l’ordre légal* (1769), le projet physiocratique à l’aune du slogan « liberté-propriété-sûreté ». Il faut cependant repartir de l’article « Droit naturel » (1765) de Quesnay, l’une des pierres angulaires du système⁴.

Quesnay définit le droit naturel non par la *moralité* ou un quelconque devoir de se préserver prescrit par la loi naturelle

² Pierre-Paul Le Mercier de la Rivière, *L’ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Paris, Fayard, 2001 (1767), p. 448.

³ *Ibid.*

⁴ Sur cet article, voir Philippe Steiner, *La « Science nouvelle » de l’économie politique*, Paris, PUF, « Philosophies » 1998, p. 97-100 ; Arnault Skornicki, *L’économiste, la cour et la patrie. L’économie politique dans la France des Lumières*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 188-195.

Arnault Skornicki

(comme chez Locke), mais par l'*utilité*, entendue comme besoin de subsister, le « droit que l'homme a aux choses propres de sa jouissance »⁵. Il n'existe donc, au fondement économique de son anthropologie, nulle contradiction entre le droit et l'intérêt : *le droit est à la mesure de l'utilité*. Mais la connaissance authentique de celle-ci dépend de l'intelligence des lois de l'ordre naturel. Si tout individu est intéressé, seul l'individu qui ne se méprend pas sur la nature véritable de son intérêt peut tendre à la « perfection de la conduite économique »⁶, autrement dit à la maximisation de la jouissance. Reste à savoir comment ce droit défini abstraitement a pu devenir effectif. Dans « l'état de pure nature », cet « état de solitude » et de désolation matérielle (mais non un état de guerre), le droit naturel illimité de tous à tout était en vérité « fort limité » en pratique : il se borne à se disputer les productions spontanées de la nature sans s'occuper de les multiplier pour le plus grand bonheur de tous⁷. Ce n'est donc que lorsque le droit à la jouissance se réifie en propriété que l'homme accède à son humanité propre : *on n'est vraiment propriétaire de soi qu'en se faisant propriétaire des choses*. Les physiocrates font du travail le véritable fondement légitime de la propriété privée, car l'individu en exploitant la nature tire de celle-ci davantage que ce qu'elle donnerait spontanément. Avec Locke donc, et contre Rousseau, ils tiennent la propriété privée pour naturelle et antérieure à l'état civil⁸. À la différence de Locke cependant, ils estiment que

⁵ François Quesnay, « Droit naturel » (1765), dans F. Quesnay, *Physiocratie*, Paris, GF, éd. J. Cartelier, 1991, p. 69.

⁶ F. Quesnay, « Sur les travaux des artisans » (1766), François Quesnay, *Œuvres économiques complètes et autres textes*, Paris, INED, 2005, t. 2, p. 980.

⁷ F. Quesnay, « Droit naturel », *op. cit.*, p. 73-74.

⁸ « Ce n'est pas pour avoir entouré de barrières, & avoir dit : *ceci est à moi*, que le premier propriétaire acquit le droit de propriété ; c'est pour avoir arraché, par son travail, un plus grand nombre de productions à la terre, & avoir forcé cette nourrice commune à fournir des subsistances à un plus grand nombre d'individus. », dans « Réflexions d'un Citoyen sur l'Administration économique des grandes Villes, & particulièrement de la

CORPUS, revue de philosophie

l'homme s'approprié un domaine en lui imprimant sa marque non comme un démiurge avec sa création, mais comme une force productrice *intelligente* qui optimise les forces *naturelles* de la terre, à qui revient dès lors légitimement une parcelle de propriété conformément à l'ordre naturel de la justice distributive voulue par Dieu⁹.

Les premières sociétés humaines, avant l'apparition de l'État, se sont ainsi formées sous l'impulsion de l'intérêt défini comme recherche raisonnée d'avantages matériels particuliers : par un renversement propre à l'économie politique, l'intérêt apparaît non comme le ferment d'un individualisme égoïste, mais comme le germe fécond de la société humaine, car la satisfaction des besoins vitaux implique nécessairement une division du travail et une coopération sociale. Ce type de société villageoise et familiale correspond à l'âge des cabanes et des premiers enclos, et une sorte de second état de nature relativement équilibré mais non égalitaire, car les hiérarchies sociales y reflètent les inégalités de faculté physique. Ce n'est que sous la menace des invasions étrangères et des voleurs de grand chemin que les individus conviennent de se mettre sous « [...] la protection des lois positives et d'une autorité tutélaire »¹⁰. La convention établissant l'état civil ne fait donc que déclarer un *nexus* de droits et de devoirs renfermés dans le principe de propriété, et l'État n'est établi que pour préserver cette dernière : le droit

Ville de Lyon, *Nouvelles Éphémérides économiques*, Paris, Didot, 1776, t. IV, p. 13.

⁹ Catherine Larrère, « Une philosophie de la propriété. Les physiocrates entre droit naturel et économie », *Studi Settecenteschi*, n° 24, 2004, p. 63-65. Sur l'ambivalence de la théorie physiocratique de la valeur-travail/terre, voir Romuald Dupuy, « Du travail de la nature au travail dans la société chez les Physiocrates », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], n° 110, 2009, mis en ligne le 01 octobre 2012, consulté le 17 décembre 2013. URL : <http://chrhc.revues.org/1984>.

¹⁰ Quesnay, « Droit naturel », *op. cit.*, p. 81. Ou encore : Victor R. Mirabeau, *Lettres sur la législation, ou l'ordre légal, dépravé rétabli et perpétué*, Berne, Chez la Société Typographique, 1775 (1^e éd. 1769), p. 538.

Arnault Skornicki

positif s'avère purement déclaratif de l'ordre naturel¹¹. Ainsi que l'a montré Catherine Larrère¹², la physiocratie voit dans l'état civil l'extension du droit naturel, non sa limitation : l'appropriation privée constitue le principe de cette extension-consolidation, car dans l'état civil les hommes « [...] étendent beaucoup leur faculté d'être propriétaires ; et par conséquent étendent beaucoup l'usage de leur droit naturel au lieu de le restreindre »¹³.

Le Mercier de la Rivière confère à l'analyse de Quesnay une rigoureuse formalisation philosophico-juridique. Avec lui, la théorie physiocratique distingue trois « états » de la propriété en fonction de son degré de *détermination* (ou de *territorialisation*) : *propriété personnelle* exclusive, expression directe du droit naturel de l'homme à se conserver, mais qui demeure une capacité indéterminée de l'individu à devenir propriétaire par son travail ou ses « avances » ; *propriété mobilière* – de la propriété de ses actions et du fruit de celles-ci – à savoir la transformation par le travail humain des objets naturels pour assurer sa subsistance ; *propriété foncière*, qui « n'est que le développement de la propriété personnelle, le dernier degré d'extension dont elle est susceptible »¹⁴. *Last but not least*, c'est la propriété terrienne qui donne, comme source perpétuellement renaissante des richesses, une assise pérenne au droit naturel, conformément au dogme physiocratique de la productivité exclusive de l'agriculture. De l'autoconservation au maximum de jouissance, il y a déclinaison logique des trois types de propriétés, étant donné que la conduite humaine est

¹¹ Sur le « contrat social » physiocratique, voir les fines analyses d'Anthony Mergey, *L'État des physiocrates*, Aix-Marseille, PUAM, 2010, p. 37-66.

¹² Catherine Larrère, *L'invention de l'économie au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, chap. 5.

¹³ F. Quesnay, « Droit naturel », *op. cit.*, p. 81.

¹⁴ P.-P. Le Mercier de la Rivière, *op. cit.*, p. 451. Le caractère coextensif de la propriété personnelle et de la propriété foncière semble cependant échapper à Florence Gauthier, « À l'origine de la théorie physiocratique du capitalisme, la plantation esclavagiste. L'expérience de Le Mercier de La Rivière, intendant de Martinique. », *Actuel Marx*, n° 32, 2^e semestre, PUF 2002, p. 58). Il est vrai que Le Mercier n'est pas à une contradiction près, entre sa théorie philosophique et ses pratiques d'administrateur.

CORPUS, revue de philosophie

réglée selon le principe libidinal suivant : « la *plus grande diminution possible de travail pénible avec la plus grande jouissance possible* »¹⁵. La dernière propriété dans l'ordre historique devient logiquement la première dans l'ordre social, car c'est par la terre que s'accomplit la destination du droit naturel ; elle requiert donc plus que toute autre propriété protection et encouragement. La liberté humaine (l'usage rationnel de ses facultés en vue de jouir) ne s'accomplit donc qu'en se faisant chose, le droit *personnel* en droit *réel* : « il n'existe qu'un seul et unique droit de propriété, celui de la propriété personnelle ; mais qui change de nom selon la nature des objets auxquels on en fait l'application »¹⁶. Ainsi le degré de liberté est-elle proportionnée à l'étendue de propriété : « *telle est l'étendue du droit de propriété, telle est aussi l'étendue de la liberté* »¹⁷.

Cet emboîtement logique tripartite des propriétés répond par ailleurs aux trois stades du développement de la société civile (nomade, marchande, agricole)¹⁸, conformément à une *histoire naturelle de la propriété* qui constitue d'ailleurs plus un modèle matérialiste d'analyse socio-historique qu'une grande métaphysique de l'histoire à prétention universelle¹⁹. Il répond aussi à une hiérarchie sociale en fonction d'un double critère : le type de propriété et la productivité. Elle place ainsi les propriétaires

¹⁵ « Sur les travaux des artisans » (1766), dans F. Quesnay, *Œuvres économiques complètes*, op. cit., t. 2, p. 981.

¹⁶ P. P. Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel*, op. cit., p. 451.

¹⁷ *Ibid.*, p. 45. Pour une analyse philosophique approfondie de cette triple propriété chez les physiocrates, voir Pierre Crétois, *Le renversement de l'individualisme possessif, de Hobbes à l'Etat social*, 2^e Partie, à paraître aux Classiques Garnier.

¹⁸ Victor R. Mirabeau, *Philosophie rurale*, Amsterdam, Chez les libraires associés, 1763, p. 159-160.

¹⁹ La physiocratie n'oppose donc pas histoire et nature, et peut donc être comparée aux Lumières écossaises – légère divergence sur ce point avec Céline Spector, « Variations de la propriété : Montesquieu contre l'individualisme possessif », dans *Inventions et critiques du libéralisme. Le pouvoir, la personne, la propriété*, B. Bachofen éd., Lyon, ENS éditions, collection « Theoria », 2008, p. 48-50.

Arnault Skornicki

fonciers au sommet, les fermiers chefs d'exploitation à leurs côtés, puis en dessous d'eux le salariat agricole qui ne possède que sa force de travail, et enfin les classes dites stériles (marchands et artisans). Cependant, insiste Le Mercier, la qualité de *propriétaire* reste universelle : elle vaut pour tous les hommes, non pas au sens *réel* (le contenu des biens appropriés), mais au sens *personnel* de la capacité à être propriétaire (nul n'est exclu par naissance ou par rang de la propriété privée). Manière à la fois de justifier le salariat par la liberté du travail (et de sa vente)²⁰, sans exclure la mobilité sociale par l'accession à la propriété : c'est la promesse physiocratique d'une société capitaliste agricole délivrée des entraves de la féodalité, qui libère les travailleurs des devoirs personnels envers le seigneur.

Il faut défendre la propriété (à quel point ?)

Une fois établi le rapport entre droit naturel, liberté et propriété, reste à en tirer les conséquences politiques et institutionnelles²¹. « Liberté, propriété, sûreté » devint l'une des formules-étendards de la physiocratie à partir de 1767²², année pivot à partir de laquelle la Secte s'avance sur la scène publique comme une « science morale et politique » complète (et non plus seulement une science économique), porteuse d'un projet de refondation d'ensemble du royaume. L'ambition systématique et totalisante de la « Science nouvelle »²³ se lit dans la formule

²⁰ « Quoique moi, agent de la classe industrielle, je ne sois propriétaire que de ma personne [...] je dois donc être pleinement libre d'échanger mes travaux contre la plus grande somme possible de productions », Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel*, *op. cit.*, p. 447.

²¹ Warren J. Samuels, « The physiocratic theory of property and state », *Quarterly Journal of Economics*, 75 (1) February, 1961, p. 96-111.

²² Par exemple : « L'esprit général des loix humaines est la propriété, la liberté, la sûreté. », explique Mirabeau (*Lettres sur l'ordre légal*, *op. cit.*, t. 2, p. 718).

²³ Selon l'expression du physiocrate Pierre-Samuel Dupont de Nemours, *De l'Origine et des progrès d'une Science Nouvelle*, dans Eugène Daire éd., *Physiocrates*, Paris, Guillaumin, 1846 (1768), p. 309-366.

CORPUS, revue de philosophie

concernée, qui marque l'interdépendance du droit privé (personnel et réel) et du droit public (la sûreté).

Si la grande propriété terrienne est le fondement le plus stable de l'État²⁴, l'État, lui, est la clé de voûte du royaume agricole. L'une est la condition de possibilité du second, l'autre la condition de réalisation pleine et entière de la première. Ainsi, une société sans propriété ne ressemble nullement à une utopie communautaire, mais à un rassemblement fortuit de « [...] brigands qui n'ont ni territoire ni patrie, ou des Nations sauvages, qui vivent encore dans l'état de misère »²⁵ : état de nature proche de l'état de guerre. Une société où la propriété marchande et mobilière domine, comme la Hollande, est une république de négociants dont la puissance demeure précaire et variable, car la nature de leurs activités favorise la dispersion des capitaux dans le commerce international, de sorte que les citoyens se soustraient aisément à la vigilance du fisc et de l'autorité souveraine²⁶. Une société où la grande propriété terrienne fertile domine a tout d'un vaste royaume agricole et peut fournir les bases solides d'un État, car la terre fournit la seule richesse à la fois perpétuellement renaissante (au contraire de l'industrie et du commerce, réputés stériles), et sédentaires, c'est-à-dire insusceptible d'échapper à l'impôt. Encore faut-il que l'État assure en retour les conditions d'accomplissement du potentiel productif du royaume : « 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. », résume Quesnay²⁷. La sûreté procure la certitude, c'est-à-dire la confiance et la prévisibilité de l'avenir. L'essor de la prospérité nationale dépend en effet étroitement d'un État capable de faire respecter le droit garantissant l'honnêteté des transactions et la confiance

²⁴ V. R. Mirabeau, *Philosophie Rurale*, *op. cit.* p. 9

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 160-162.

²⁷ « Maximes générales du gouvernement économique d'un royaume agricole » (1767-1768), dans F. Quesnay, *Œuvres économiques*, *op. cit.*, t. 1, p. 567.

Arnault Skornicki

dans l'avenir des investissements, en protégeant ceux-ci des atteintes publiques ou particulières comme le vol, l'abus fiscal ou la fraude. Un tel droit ne peut être assuré que par l'État : « Il n'y a que la puissance souveraine qui assure la propriété des sujets [...] »²⁸.

La triangulation liberté-propriété-sûreté, ces « trois parties d'un même tout »²⁹, forme donc un système juridique complet de droit privé et de droit public, le second conditionnant le plein développement du premier. La liberté (droit personnel) se définit comme libre usage de ses facultés pour se conserver relativement à l'intérêt personnel, et s'oppose terme à terme aux « libertés » d'Ancien Régime comme jouissance des privilèges attachés à l'appartenance à un corps quel qu'il soit (de nobles, de chapeliers, de magistrats, etc.). « L'intérêt personnel de tout homme vivant en société consiste dans la sûreté de ses droits de propriété et dans la liberté de les exercer »³⁰. La propriété (droit réel) est la conséquence de la liberté, « le droit de propriété même mis en action »³¹, et comme droit naturel, personnel et exclusif, s'oppose au régime complexe du droit coutumier, issu de conventions arbitraires forgées au cours hasardeux du temps.

Au sens large, la sûreté (droit public), enfin, signifie le sentiment de sa tranquillité concernant sa vie et ses biens (« Éloignement de tout péril, état de celui qui n'a rien à craindre. », *Dictionnaire de l'Académie française*, 1762). En un sens plus politique, chez Montesquieu en particulier, c'est la double garantie d'être protégé des particuliers par la puissance publique, et des abus de la puissance publique par les pouvoirs intermédiaires. Cette garantie produit la liberté, opinion que l'on a de sa sûreté, dont une condition *sine qua non* est le respect des propriétés des particuliers par le souverain (sans quoi il se transforme en

²⁸ *Ibid.*

²⁹ V. R. Mirabeau, *Lettres sur la législation, op. cit.*, t. 2, p. 754.

³⁰ P. P. Le Mercier de la Rivière, « L'intérêt commun des Polonois... », Archives Nationales, K 1317, n° 15, f. 59.

³¹ *Ibid.*, f. 60.

CORPUS, revue de philosophie

despote, maître des biens comme des volontés de ses sujets)³². Nul doute que les physiocrates visent tout autant ce genre de sûreté ; seulement ils partent de prémisses différentes. D'une part, Montesquieu refuse de considérer la propriété comme un droit naturel, car il la tient pour foncièrement socio-historique³³. D'autre part, les Économistes ont une définition toute bodinienne de la souveraineté : absolue, unique et indivisible, elle est instituée pour préserver les propriétés des sujets conformément à l'ordre naturel, ce qui interdit par principe qu'ils puissent se les accaparer³⁴. C'est pourquoi ils refusent les « contre-forces » de Montesquieu qui leur paraissent fragiliser et même dissoudre la puissance souveraine requise pour accomplir ce pour quoi elle est faite en son essence : protéger la propriété et les individus. Bien sûr, leur solution ne répond pas à la difficulté soulevée par Montesquieu (et Locke avant lui) : qu'est-ce ce qui empêcherait une telle puissance de violer le droit naturel, de détruire ce qu'elle est censée protéger ? Les physiocrates n'ont pas éludé la question. Le « maintien de la liberté et de la propriété », en effet, exige une massive et remarquable organisation des pouvoirs publics, dévouée à la protection des biens, des personnes et de la bonne marche des échanges sur un marché concurrentiel.

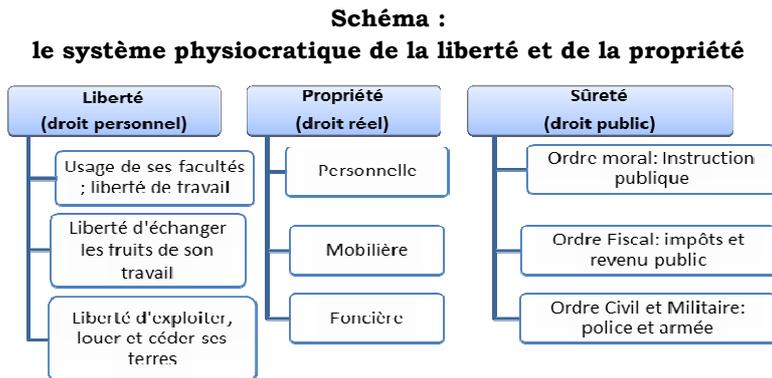
³² Charles Louis de Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Paris, Garnier, VI-1, 1979 (1748), t. 1, XI, 6.

³³ Céline Spector, « Variations de la propriété : Montesquieu contre l'individualisme possessif », *op. cit.*, p. 95-116.

³⁴ F. Quesnay ; *Despotisme de la Chine*, dans F. Quesnay, *Œuvres économiques*, *op. cit.*, t. 2, p. 1009, 1012, 1026.

Arnault Skornicki

Le schéma ci-dessous ramasse la logique de cette construction théorique.



Il existera autant d'ordres de sûreté que de type de propriétés. *L'ordre moral* prescrit de former par l'instruction publique les personnes à devenir des citoyens éclairés, afin qu'ils connaissent et reconnaissent leur place et la nature précise de leur intérêt selon la classe et la position qu'ils occupent dans l'ordre social : les écoliers devront donc apprendre les principes du *Tableau économique* et sa partition entre trois classes (propriétaire, productrice et stérile). *L'ordre fiscal* consiste avant tout à épargner les consommateurs et les investisseurs du poids des impôts, au profit d'un prélèvement direct à la source des richesses, à savoir le « produit net » de l'agriculture que touchent les propriétaires fonciers (*principe de l'impôt unique sur le produit net*). L'impôt est la nécessaire concession de la propriété pour se préserver elle-même, mais doit être calculé de manière à ne pas contrarier la reproduction de l'ordre économique. En particulier, le législateur doit épargner le capital productif des entrepreneurs de culture (les fermiers). C'est la raison pour laquelle la qualification de « copropriétaire » du royaume à propos du Souverain, qui choquait tant Voltaire, ne vient pas contredire la sanctuarisation de la propriété privée, dont le possesseur reste

CORPUS, revue de philosophie

« maître et souverain arbitre »³⁵. Elle ne signifie nullement que le Souverain copartage effectivement les terres de son royaume avec les propriétaires, mais que ces derniers se définissent par le fait de percevoir le produit net : tel est bien le cas du Souverain qui opère un prélèvement fiscal sur leurs revenus pour garantir la sûreté de l'ordre social. *L'ordre civil et militaire*, enfin, est spécialement dévoué à la défense armée de la propriété des biens mobiliers, mais surtout des immeubles fonciers et du territoire national dans son ensemble, contre les invasions étrangères et les prédateurs des vagabonds et autres brigands³⁶.

Les principaux postes de « l'art social » (l'administration) sont donc : l'instruction publique, la police, l'armée, et bien sûr l'administration fiscale, que la plupart des physiocrates préfèrent « décentralisée » et dont ils confient l'exercice à des assemblées locales élues par les propriétaires³⁷. Le projet physiocratique réserve donc une place, grande, pour le domaine public ; et même si l'État doit d'abord protéger la propriété et donc le libre marché, il ne doit pas s'interdire de jouer un rôle spécifique dans l'économie *en tant qu'instituteur du marché*, à savoir les « avances souveraines » ou « sociales » qu'il doit investir non seulement dans la protection, l'instruction et l'administration, mais aussi dans la construction d'un réseau de routes, canaux, ports, édifices publics, indispensable à la fluidité et à la sûreté des échanges marchands³⁸.

Relativement à la propriété privée, la dimension *protectrice* de la sûreté est donc primordiale ; pour autant, la dimension *restrictive* n'est pas exclue. En effet, et il s'agit d'une sérieuse entorse au principe de propriété illimitée et exclusive, il est du

³⁵ Mirabeau, *Lettres sur l'ordre légal*, op. cit., t. 2, p. 598.

³⁶ *Ibid.*, p. 133.

³⁷ Sur cette question d'importance, voir l'analyse complète d'A. Mergey, *L'État des physiocrates*, op. cit., p. 179-320. Et, pour une analyse plus succincte et un peu différente, voir A. Skornicki, *L'économiste, la cour et la patrie*, op. cit., p. 346-361.

³⁸ Nicolas Baudeau, *Première introduction à la Philosophie économique, ou Analyse des États Policés*, Paris, Didot l'aîné, 1771, p. 30-31.

Arnault Skornicki

devoir moral et social des propriétaires de dépenser leur revenu pour assurer la circulation et la reproduction des richesses :

Sans cette distribution l'État ne pourroit pas subsister ; si les propriétaires retenoient ces revenus *il faudroit nécessairement les en dépouiller. Ainsi cette sorte de richesses appartient à l'État autant qu'aux propriétaires mêmes* : ceux-ci n'en ont la jouissance que pour les dépenser. *Les propriétaires ne sont utiles à l'État que par leur consommation* : leurs revenus les dispensent de travailler, ils ne produisent rien, si leurs revenus n'étoient pas distribués aux professions lucratives [...]³⁹.

Il est clairement suggéré ici que l'État peut légitimement se substituer aux acteurs privés défailants dans la mesure où, comme propriétaires fonciers, ils préfèrent thésauriser leur rente ou l'orienter vers des dépenses de luxe somptuaire stériles (dit « de décoration »)⁴⁰. Les propriétaires sont donc sous liberté surveillée, et la liberté ne se confond jamais avec la licence. N'oublions pas que la finalité de l'ordre social consiste à « *procurer au genre humain le plus grand bonheur et la plus grande multiplication possibles* »⁴¹, et de constituer ainsi *l'ordre le plus évidemment avantageux au genre humain*. La formulation pré-benthamienne de ce principe du maximum, inspiré de Helvétius et de Beccaria, indique que non seulement *le critère de l'utilité collective* est premier, mais qu'il s'accorde parfaitement avec la justice : « [...] à relativement au corps social, *le juste & l'utile sont inséparables* [...] chaque intérêt particulier, tel qu'il est réglé, déterminé par cette justice, est toujours ce qu'il y a de plus

³⁹ F. Quesnay, « Impôts » (je souligne), dans Quesnay, *Œuvres économiques complètes*, op. cit., t. 1, p. 218-219.

⁴⁰ « Les lois ne doivent réprimer que la licence de jouir quand elle porte préjudice aux intérêts publics, comme le luxe qui anéantit une partie de la reproduction future » (Nicolas Baudeau, « Du faste public & privé », *Éphémérides du Citoyen*, Paris, Delalain-Lacombe, 1767, t. 3, p. 102).

⁴¹ Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel...*, op. cit., 1767, p. 37.

CORPUS, revue de philosophie

conforme à l'intérêt commun de la société »⁴². Cette identification du juste et de l'utile, marque de la physiocratie, sera rejetée par Turgot dans sa critique de Helvétius au nom de l'universalité du droit naturel⁴³. « Sous la loi de propriété, tout Particulier [est] pleinement libre de disposer à son gré de sa personne et de ses biens [...] », à condition que leurs usages « ne blessent en rien les propriétés des autres citoyens »⁴⁴ : la liberté du propriétaire reste bornée par « l'intérêt commun » tel qu'il est défini par la nation⁴⁵.

Rien n'interdit donc absolument, au nom de la sûreté, la censure publique des mauvais usages des revenus de la propriété foncière, si et seulement s'ils menacent la bonne marche de l'ordre économique naturel, à savoir la distribution du *produit net* entre les différentes classes. Un tel cas de figure constituerait en effet une atteinte aux propriétés (personnelle, mobilière... et foncière même). Des dépenses mal engagées ou empêchées par les propriétaires terriens dressent un obstacle de premier ordre à la réalisation de ce droit de jouissance qui appartient à chacun, et qui définit le droit universel de propriété. Il convient donc de *protéger la propriété contre les abus des propriétaires*. En cela réside la limite du droit de propriété foncière, plus exclusif qu'absolu : limitation non pas de l'*usus* (droit d'user du bien) ni du *fructus* (d'en percevoir les fruits), mais de l'*abusus* (d'en disposer ou de le détruire à sa guise). Heureux oisifs qui consomment sans travailler et ont vocation à diriger la nation, les propriétaires n'ont pas des droits : ils ont aussi des devoirs envers la société, et parmi eux, bien sûr, figure celui de

⁴² P. P. Le Mercier de la Rivière, *L'intérêt général de l'État, ou la liberté du commerce des bleds* Amsterdam, 1770, p. 99.

⁴³ André Hervier, Daniel Leredde, « Turgot contre Helvétius ou une critique rationaliste d'une morale utilitariste », *Économies et Sociétés*, n° 32, 2002, p. 1823-1846.

⁴⁴ P. P. Le Mercier de la Rivière, *Lettre sur les Économistes*, Paris, Chez la Veuve Vallat, 1787, p. 22.

⁴⁵ P. P. Le Mercier de la Rivière, *Essais sur les maximes fondamentales de la monarchie française, ou Canevas d'un Code Constitutionnel*, Paris, Chez Madame Vallay-la-Chapelle, 1789, p. 9.

Arnault Skornicki

supporter l'intégralité de la charge fiscale (en ce sens ils sont à l'opposé des nobles qui bénéficient d'exemptions). Les physiocrates savent bien que les propriétaires fonciers peuvent être avides et aveuglés par la cupidité : c'est aussi au gouvernement économique de les instruire sur leur véritable intérêt, de les illuminer par « l'évidence » de la Science, qui doit demeurer la principale « contre-force » à la tentation de l'abus. L'instruction éclairée des citoyens reste le dernier mot de l'art physiocratique de gouverner.

La propriété critique de la propriété

Il appert donc que les physiocrates vont assez loin dans la redéfinition de la propriété comme droit exclusif de l'individu à disposer librement de sa personne et de ses biens, ce qui paraît correspondre à la définition de *l'individualisme possessif* selon Macpherson (et sans doute bien davantage qu'aux auteurs qu'il étudie)⁴⁶. Cependant, le droit de propriété n'est pas chez eux tout à fait illimité, comme on l'a vu plus haut, pas plus qu'il ne l'est, d'ailleurs, dans la Déclaration des droits de l'homme ou dans le *Code civil*. Il est plus délicat encore d'en faire l'expression théorique d'une société de marché en expansion, ou comme le fait Marx pour expliquer la préférence archaïque des physiocrates pour l'agriculture, d'une phase de « transition » vers le capitalisme (mais transition pour qui, sinon pour nous ?), durant laquelle les nobles se convertiraient en bourgeois⁴⁷. Pour avancer dans l'enquête, l'histoire de la philosophie n'y suffit pas : il faut l'élargir aux débats juridico-politiques dans le second XVIII^e siècle, qui constituent la vraie matrice de perception de l'ordre social chez les contemporains (et non des catégories faites pour décrire des réalités postérieures : « bourgeoisie », « capitalisme », etc.). Le

⁴⁶ Conception selon laquelle « [...] l'individu n'est nullement redevable à la société de sa propre personne ou de ses capacités, dont il est au contraire, par essence, le propriétaire exclusif. », Crawford B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Folio, « Essais », trad. M. Fuchs, 2004 (1973), p. 18.

⁴⁷ Karl Marx, *Théories sur la plus-value* (livre IV du *Capital*), Paris, Éditions Sociales, éd. G. Badia, 1974, p. 37.

CORPUS, revue de philosophie

projet d'institutionnalisation du marché concurrentiel et de promotion de l'entrepreneur agricole procède de l'Ancien Régime et doit être compris à partir de lui, de ses forces sociales et de ses contradictions internes, non d'une bourgeoisie qui attendrait son heure dans l'ombre.

Ainsi, Philippe Steiner⁴⁸ estime que la physiocratie porte un projet politique de refondation du lien social autour des propriétés agricoles dans leur diversité, c'est-à-dire les propriétés foncières *et* mobilières, celles du propriétaire terrien et du fermier. Il s'agit clairement d'encourager les grands propriétaires (souvent nobles, mais pas exclusivement) à affermer leurs terres, c'est-à-dire à faire les efforts d'investissements nécessaires pour les mettre en état d'être cultivées, et de permettre la constitution d'un groupe d'agriculteurs-exploitants issus de la roture fortunée et de la pauvre noblesse provinciale, afin de jeter les bases d'une accumulation vertueuse de capitaux. C'est complètement pertinent, mais le sens de ce projet doit être précisé en le rapportant aux conceptions et pratiques concurrentes de la propriété privée, sachant que les Physiocrates ne visent pas seulement, ni même principalement, la réalité des communaux ou l'utopie des projets de communauté des biens (mentionnée à titre de repoussoir dans la polémique avec Mably). Ce qu'ils visent, c'est le pluralisme juridique de la propriété sous l'Ancien Régime. « La différence de rangs, d'origine, de condition, qui est établie dans le gouvernement monarchique, entraîne souvent des distinctions dans la nature des biens », notait Montesquieu⁴⁹ : il existe autant de formes de propriété que de corps et d'états. Les Économistes font donc jouer la *propriété comme droit naturel* des individus à jouir librement de leur personne et de leurs biens (y compris les céder et les vendre), contre la *propriété « féodale »*, relative car assortie

⁴⁸ « Le projet physiocratique : théorie de la propriété et lien social », *Revue Économique*, n° 6, nov., 1987, p. 1111-1128 ; et « Les propriétaires dans la philosophie économique », *Studi Settecenteschi*, n° 24, 2004, p. 23-47. Du même, *La "Science nouvelle" de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 106-110.

⁴⁹ *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, t. 1, p. 199.

Arnault Skornicki

d'obligations personnelles découlant de règles communautaires ou de la domination d'un seigneur⁵⁰.

Au XVIII^e siècle en effet, on observe un mouvement de « réaction féodale » concernant le droit de propriété, en dépit de l'évolution de la « doctrine » juridique éclairée, qui tend à prendre parti pour le tenancier-exploitant contre le seigneur-rentier. De nombreux propriétaires réclament des arriérés et recrutent des « feudistes » pour établir les droits seigneuriaux sur les terres. Les nombreux procès qui en résultent sont souvent tranchés dans le sens des seigneurs par les parlementaires, devenus eux-mêmes propriétaires de fiefs⁵¹. Ce type d'abus fera l'objet de violentes attaques dans le débat public⁵². Le projet physiocratique s'inscrit directement contre ce phénomène et fait écho à l'évolution de la doctrine juridique, comme chez Le Trosne (un élève du célèbre juriste Pothier) dans son étude sur la féodalité. L'un des principaux arguments pour préserver les droits féodaux contre les projets d'abolition, fait-il remarquer, est la « loi de la propriété »⁵³ : il faut donc opposer à cette propriété féodale, « factice », injuste et arbitraire, « très-contraire à la plénitude de la propriété & au bien de la culture »⁵⁴, une autre propriété, légitime, pleine et avantageuse. Ainsi, la thèse de provenance

⁵⁰ William Sewell, *Gens de métiers et révolutions. Le langage du travail de l'Ancien Régime à 1848*, Paris, Aubier, « Collection historique », trad. J.-M. Denis, 1983, p. 163-169.

⁵¹ Jean-Philippe Lévy, *Histoire de la propriété*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1972, p. 65. Sur l'évolution du droit privé à la veille de et pendant la Révolution, voir le classique Marcel Garaud, *Histoire générale du droit privé français : de 1789 à 1804 (La Révolution et la propriété foncière)*, Paris, Sirey, 1958.[]

⁵² Typiquement, le célèbre pamphlet de François Boncerf, commandé par Turgot et condamné par le Parlement de Paris (*Les inconvénients des droits féodaux*, Paris, chez Valade Libraire, 1776).

⁵³ Guillaume-François Le Trosne, *Dissertation sur la Féodalité, dans laquelle on discute son origine, son état actuel, ses inconvénients, & les moyens de la supprimer*, dans G.-F. Le Trosne *De l'administration provinciale et de la réforme de l'impôt*, Basle, 1779, p. 618.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 617.

CORPUS, revue de philosophie

lockéenne selon laquelle la propriété privée est fondée dans le travail, sert-elle à neutraliser le prétendu droit du premier occupant ou droit de conquête propre à la conception féodale⁵⁵.

Le gouvernement féodal, rappelle Quesnay, est celui « [...] où les paysans sont cerfs [*sic*] des grands propriétaires et assujettis à ne travailler qu'au profit de leur seigneur, qui les réduit au nécessaire le plus étroit [...] »⁵⁶. Les droits féodaux constituent une atteinte majeure au droit naturel à disposer librement de son corps. Si la servitude personnelle a été abolie par la monarchie, la « servitude foncière » demeure⁵⁷, à travers la distinction entre *domaine utile* et *domaine direct* (ou éminent), issue du démembrement de la propriété « complète » du droit romain (*usus, fructus, abusus*). Le premier correspond à celui du vassal, qui exploite le fond et recueille les fruits ; le second à celui du seigneur, qui possède le droit de propriété sans l'exploiter, assorti d'un droit de lever un cens ou de bénéficier de l'aide du vassal⁵⁸. Pour les physiocrates, seul un remembrement de la propriété peut rendre justice aux vrais producteurs, attirer les riches fermiers et motiver les paysans, inciter la classe des propriétaires à prendre soin de leurs terres – bref, impulser un puissant développement économique. C'est pourquoi ils donnent une interprétation strictement économique du rapport entre propriétaire et exploitant, sur la base d'un *contrat entre égaux* (le fermage), qui élimine le principe même de la tenure féodale « [...] en rendant la propriété pleine, entière & absolument exclusive »⁵⁹. Un tel rapport librement contractuel dégage le droit de propriété

⁵⁵ C. Larrère, « Une philosophie de la propriété. Les physiocrates entre droit naturel et économie », *Studi Settecenteschi*, n° 24, 2004, p. 63-65.

⁵⁶ F. Quesnay, « Hommes » (1757-1758), dans F. Quesnay, *Œuvres économiques complètes et autres textes*, Paris, INED, t. 1, p. 313-314.

⁵⁷ G.-F. Le Trosne, *Dissertation sur la Féodalité*, *op. cit.*, p. 625.

⁵⁸ Jean Gallet, « Domaine direct, domaine utile », dans L. Bély (dir.), *Dictionnaire de l'Ancien Régime*, p. 417. Et Édith Géraud-Llorca, « La doctrine et la propriété à la fin de l'Ancien Régime, 1750-1789 », dans *La Doctrine juridique*, Paris, PUF, 1993, p. 54-61.

⁵⁹ Le Trosne, *op. cit.*, p. 634.

Arnault Skornicki

de toute forme de dépendance et obligation (fief, censive, tenure servile). Propriétaire terrien et fermier sont tous deux des propriétaires agricoles, l'un de biens immobiliers, l'autre de mobiliers, égaux en dignité économique et sociale : la condition de fermier « [...] éloigne de la servitude des salaires, & qui par la voye des profits, le rapproche de la liberté des Propriétaires. »⁶⁰. Le fermier est le véritable héros de Quesnay⁶¹ : si le propriétaire prend soin de fournir les *avances foncières* (pour les travaux de défrichement), le fermier est ce riche « entrepreneur » qui dirige son exploitation agricole, prend les risques, fournit les *avances primitives* (biens d'équipement : cheptel, instruments aratoires...) et *annuelles* (semences, salaires...), cette « propriété productive »⁶² indispensable à la reproduction du circuit économique. Unis, égaux de condition et solidaires par intérêt, propriétaire et fermier se partagent donc les investissements.

Si les physiocrates maintiennent malgré tout la distinction entre propriétaires et fermiers, ce n'est pas seulement en vertu d'une division réputée efficace du travail économique (les premiers s'appuyant sur les compétences de gestionnaire des seconds pour déléguer la direction des travaux au quotidien)⁶³, mais aussi d'une division du travail *politique*. Ils ont en effet besoin de ce qu'ils nomment une « classe disponible » pour le service de l'État, une élite administrative qui ne soit pas entièrement absorbée par les tâches très prenantes de direction d'exploitation agricole. Seuls les propriétaires-rentiers disposent d'une telle liberté, quelle que soit leur naissance ou condition d'origine. On voit ici la *puissance critique du principe propriétaire* à l'égard de l'ordre nobiliaire établi : c'est à partir d'un capitalisme agricole dégagé des privilèges et de la mosaïque des droits

⁶⁰ Victor-Riqueti Mirabeau, *Supplément à la Théorie de l'Impôt*, La Haye, P. F. Gosse, 1776, p. 224.

⁶¹ Voir le célèbre article « Fermiers » (1756), dans Quesnay, *Œuvres économiques*, *op. cit.*, t. 1, p. 127-159.

⁶² Victor-Riqueti Mirabeau, *Philosophie rurale*, *op. cit.*, p. 11.

⁶³ R. Dupuy, « Du travail de la nature au travail dans la société chez les Physiocrates », *Cahiers d'histoire*, *op. cit.*

CORPUS, revue de philosophie

féodaux, que les physiocrates entendent dégager une nouvelle élite de citoyens actifs et éclairés, qualifiés non par leur rang mais par leur puissance sociale, fondée sur le titre de propriétaires, entièrement comptables de l'impôt, au service d'un État garant des droits pour tous. Le projet physiocratique marque purement et simplement la fin des privilèges et de la société de cour, au profit d'une forme de gouvernement des notables, sélectionnés par des assemblées locales élues au suffrage censitaire. Forme de gouvernement représentatif qui annonce moins Guizot qu'elle ne sera reprise et accommodée sous la Révolution française.

Liberté, propriété, sûreté : la grande devise de « l'économie politique agricole » marque donc *l'une des origines culturelles de la redéfinition révolutionnaire de la citoyenneté en termes de propriété*⁶⁴. On laissera ainsi le dernier mot à Sieyès, le grand théoricien du gouvernement représentatif en 1789, dont on sait qu'il fut aussi un grand lecteur de la physiocratie : « La liberté, la propriété & la sécurité des Citoyens doivent reposer sous une garantie sociale, supérieure à toutes les atteintes. »⁶⁵.

Arnault SKORNICKI
Paris Ouest Nanterre (ISP)

⁶⁴ Keith M. Baker, « Representation », dans K.M. Baker (ed.) *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol.1, *The Political Culture of the Old Regime* (Oxford, Pergamon Press, 1987), p. 469-492.

⁶⁵ « Second projet de déclaration des droits » (1789), Article XI, dans *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, GF, éd. S. Rials, 1989, p. 617.

**DE LA PROPRIÉTÉ DE SOI
À LA PROPRIÉTÉ DES BIENS,
ITINÉRAIRE JURIDICO-POLITIQUE :
ROUSSEAU, LE MERCIER, MABLY**

Rousseau entame la deuxième partie de son *Second Discours* (1755) en condamnant les enclos. Au même moment, des décrets visant à promouvoir la mise en clôture des champs sont publiés en France dans les années 1750-1760¹. De ce point de vue, la propriété privée apparaît bien comme un des enjeux décisifs des débats politiques de la période. Le premier *Traité du domaine de propriété*, écrit par un juriste, Pothier, est publié en 1771². En outre, des politiques d'inspiration physiocratique visant à libéraliser le commerce s'appuient elles-mêmes sur la protection absolue du droit de propriété³. On a donc de 1755 à 1770 un panorama particulièrement intéressant en ce qui concerne les nouvelles configurations du droit des biens.

¹ Voir par exemple : *Édit 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*, Donné à Versailles au mois de mai 1771, « préambule ». Marc Bloch fait l'histoire de cette mise en clôture, notamment dans Marc Bloch, *La terre et le paysan*, Paris, Armand Colin, 1999.

² Voir Pothier, *Traité du domaine de propriété*, dans Pothier, *Œuvres complètes*, 10, Paris, chez Chanson, 1821. Pour un éclairage d'histoire du droit, voir Anne-Marie Patault, *Introduction historique au droit des biens*, Paris, PUF, 1989.

³ Entre 1754 et 1787, cinq grandes lois nationales établissent cette libéralisation. cf. 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 XVIII^e siècle*, Paris, Les éditions de la passion, 1988, p.113

CORPUS, revue de philosophie

S'opère, par le droit et l'économie, un processus, que l'on pourrait caractériser comme une autonomisation de la propriété à l'égard des anciens cadres politiques et civiques. De surcroît, l'autonomisation du droit de propriété s'accompagne, surtout dans des textes plus philosophiques, de celle du propriétaire et, plus généralement, du sujet de droit qui est considéré comme détenteur d'une propriété sur lui-même, au moins à l'état de nature⁴. Dans ce cadre, le passage à l'état social détermine le rapport du sujet aux droits dont il est investi. Si Rousseau considère que l'homme doit se livrer à la « suprême direction de la volonté générale » pour être revêtu de ses droits (à la fois civils et civiques), abandonnant ainsi la possession sauvage qu'il avait sur lui-même, la plupart des penseurs estime que l'homme dispose, par nature, de droits sur sa propre personne auxquels il n'a pas à renoncer dans l'état civil. Ainsi, Mably, en répondant à Le Mercier de la Rivière, considère que ce qu'il appelle la « propriété personnelle » est un droit naturel non-négociable. Mais, Le Mercier et Mably, « adversaires inséparables de l'Ancien Régime »⁵, tout s'appuyant l'un et l'autre sur l'existence naturelle

⁴ Ces discours font écho, d'une certaine façon, aux considérations lockiennes qui enveloppent la liberté, l'existence et les biens dans une même catégorie du droit naturel : les propriétés. Locke écrit, par exemple, au chapitre 9 du *Second traité du gouvernement civil* que la principale fin que les hommes assignent au gouvernement c'est « la préservation mutuelle de leur vie, de leur liberté et de leur bien ; ce que j'appelle, du nom générique de propriété » (John Locke, *Second traité du gouvernement civil*, trad. J.-F. Spitz, Paris, Vrin, 1994, §123, p. 90). Nous nous inspirons de l'hypothèse historiographique de Macpherson portant sur l'existence d'une théorie de l'individualisme possessif, autrement dit « la tendance à considérer que l'individu n'est nullement redevable à la société de sa propre personne ou de ses capacités, dont il est, au contraire, par essence, le propriétaire exclusif », C.B. Macpherson, *L'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 2004, p. 18. Nous n'ignorons pas les contestations dont elle fait l'objet notamment chez James Tully, *Locke, Droit naturel et propriété*, Paris, Puf, 1992.

⁵ Thomas Nieding, « Mably et les physiocrates : deux approches « éclairées » de la critique de l'ordre établi », dans P. Friedemann, F. Gauthier, J.-L. Malvache, F. Mazzanti-Pepe (dir.), *Colloque Mably, la politique comme*

d'une propriété de soi, ne défendent pas, pour autant, une même conception du droit de propriété des biens : Le Mercier soutient la propriété privée, Mably, au contraire, la communauté des biens⁶. Comment expliquer cette divergence ?

Rousseau : le renversement de l'individualisme possessif et la subordination de la propriété privée⁷

Dans le premier livre de son ouvrage de 1762, *Du contrat social*, Rousseau met en scène la formation de la volonté générale. Celle-ci s'appuie sur un mécanisme de donation de soi par lequel l'homme naturel devient citoyen. Par le contrat social, l'individu se déprend de la possession qu'il avait sur lui-même et sur ses biens à l'état de nature au profit du souverain : c'est le prix de la vie civique. Les clauses du contrat social « se réduisent toutes à une seule – savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté [...]. 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 »⁸.

Au lieu de partir des droits naturels inaliénables comme c'est le cas chez Locke, Rousseau part, comme c'est le cas chez

science morale, Bari, Palomar, 1995-1997, vol. 2, p. 212. On peut aussi citer le travail de comparaison de Teyssandier de la Serve, *Mably et les physiocrates*, Société française d'imprimerie, Poitiers, 1911.

⁶ Art. cit.

⁷ Qu'il nous soit permis de renvoyer à l'article de Thomas Van Der Hallen qui défend des thèses proches des nôtres dans ce volume.

⁸ Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chapitre 6, dans Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, III, Paris, Gallimard, 1964 (désormais CS et OCIII), p. 361 ; « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté » (CS I, 6, OC III, 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, OC III, 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, OC III, p. 365)

CORPUS, revue de philosophie

Hobbes⁹, d'une aliénation parfaite. Mais, là où, chez Hobbes, cette aliénation ne doit pas être comprise sur le mode d'une donation de soi au souverain mais sur le mode d'une théorie de la représentation entre un auteur et un acteur, c'est-à-dire comme une manière de considérer que les paroles et les décisions d'un autre nous engagent, pour Rousseau, l'aliénation de soi est totale, engage toute la personne et ne saurait donc être pensée sur le mode de la représentation politique. C'est la raison pour laquelle É. Balibar, dans le sillage de C. B. Macpherson, considère que la théorie de Rousseau est un renversement de l'« individualisme possessif »¹⁰. Nous traduirions cette thèse d'É. Balibar de la manière suivante : chez Rousseau, la possession de soi devient, à travers le contrat, maîtrise de soi par soi. Cette maîtrise de soi *passse par* une dépossession radicale, dépossession qui est, essentiellement, un décentrement¹¹. Dans un premier temps, Rousseau estime que l'homme doit donner ce qu'il a et ce qu'il est à la souveraineté politique pour y gagner le fondement de sa personnalité civile dans un second temps¹². Autrement dit, il laisse définir ce qu'il est et ce qu'il a par l'autorité politique.

Nous pourrions néanmoins nuancer ce point de vue car Rousseau semble se contredire au sujet de l'aliénation totale. Il affirme tantôt qu'en se donnant on gagne tout ce que l'on a

⁹ Hobbes, *Le Léviathan*, chap. 16, trad. G. Mairet, Paris, Gallimard, 2000, p. 276-277. à ce sujet voir Yves Charles Zarka, *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1995, p. 191.

¹⁰ Étienne Balibar, « Le renversement de l'individualisme possessif », exposé présenté à la Décade de Cerisy sur *La propriété*, 9-19 juillet 1999 et « Apories rousseauistes : subjectivité, communauté, propriété », *Les cahiers philosophiques de Strasbourg*, t. 13, Printemps 2002.

¹¹ cf. Blaise Bachofen, « Rousseau, une anthropologie du 'moi relatif' », dans *Penser l'homme, treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, C. Habib et P. Manent ed., Paris, Classiques Garnier, 2013, et Vincent Descombes, « Transporter le moi », dans *Penser l'homme, treize études sur JJR*, éd. cit.

¹² cf. Maurizio Viroli, *Jean-Jacques Rousseau and the well-ordered society*, Cambridge University Press, 1988, p. 152 et p. 190).

Pierre Crétois

donné (donc on n'a rien donné)¹³ tantôt que l'on ne se donne pas totalement mais que l'on ne donne qu'une partie de nous-mêmes¹⁴. Pourtant, sans entrer dans le détail, nous pouvons réduire la difficulté en expliquant que l'aliénation totale peut s'opérer même si le citoyen se réserve la jouissance de certaines utilités ou fonctionnalités sur sa personne et sur ses biens moyennant leur subordination à l'intérêt commun¹⁵. Chacun est donc dépossédé de la maîtrise totale sur lui-même et sur ses biens sans pour autant tout perdre, et se retrouve, ce faisant, dans une situation bien plus avantageuse comme s'il avait acquis de manière bien plus ferme ce qu'il avait préalablement donné.

Tant la propriété des biens que la liberté civile supposent donc que l'homme passe par un moment de dépossession de soi, cet acte contractuel par lequel l'homme devient un citoyen et accepte de se mettre dans les mains de la volonté générale. Dès lors, on comprend que la thèse de Rousseau sur le droit de propriété relève moins d'une abolition de la propriété que de sa subordination à la volonté générale, sur le mode d'un partage des droits sur les mêmes fonds :

Le droit que chaque particulier a sur son propre fond est toujours subordonné au droit que la communauté a sur tous, sans quoi il n'y aurait ni solidité dans le lien social, ni force réelle dans l'exercice de la souveraineté¹⁶.

¹³ « 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. » ; « ils ont, pour ainsi dire, acquis tout ce qu'ils ont donné » (CS I, 9 ; OCIII, p. 367).

¹⁴ « 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 convenir aussi que le souverain seul est juge de cette importance. » (CS II, 4 ; OCIII, p. 373).

¹⁵ C'est d'ailleurs ce que dit Rousseau lui-même : « paradoxe qui s'explique aisément par la distinction des droits que le souverain et le propriétaire ont sur le même fonds » (CS I, 9 ; OCIII, p. 367).

¹⁶ CS I, 9, OC III, p. 367.

CORPUS, revue de philosophie

Le Mercier de la Rivière : l'individualisme possessif sans contrat social

L'ouvrage de Le Mercier de la Rivière de 1767, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés*, sera envoyé à Rousseau accompagné de *L'ami des hommes* de Mirabeau père, par Mirabeau lui-même à l'été 1767. Ces ouvrages représentent la théorie de cette nouvelle école d'économie fondée par Quesnay en 1756 sous le nom de physiocratie avec *Le tableau économique*. Le Genevois trouvera beaucoup de choses à redire de la notion de « despotisme légal » agitée par Le Mercier¹⁷. Et pour cause. Les institutions politiques de Rousseau et celles économique-politiques des physiocrates n'usent pas du même lexique : le lexique du droit (du contrat notamment) d'un côté, celui de l'utilité de l'autre – cela ne signifiant pas que le propos de Le Mercier soit étranger aux considérations juridiques, ni celui de Rousseau à celles de l'intérêt.

Les deux premiers chapitres du premier livre de son ouvrage portent, le premier sur la nature sociable de l'homme qui est fondée sur l'utilité : ses besoins disposent l'individu à dépendre des échanges avec ses semblables. Le deuxième porte sur ses droits, fondés également sur l'utilité : la « propriété personnelle » doit être garantie dans la mesure où l'homme, rejoignant la société pour satisfaire ses besoins, attend de la société qu'elle protège le droit de se conserver en lui garantissant la propriété sur soi-même¹⁸.

¹⁷ Le Mercier de la Rivière, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés* (1767), Paris, Fayard, 2001, deuxième partie, chapitre XIV, p. 188 et suivantes (désormais ON). On trouve la réaction de Rousseau dans une lettre du 27 juillet 1767, il dit, notamment, ne pas entendre grand-chose à la notion de « despotisme légal ».

¹⁸ Cette insistance sur l'importance du droit de propriété dans l'ordre social est directement empruntée à Quesnay : « 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

Pierre Crétois

Cela conduit Le Mercier, pour des raisons un peu différentes de celles de Locke, à élever le droit de propriété au rang d'élément juridique essentiel¹⁹. Si l'on comprend aisément qu'il faille protéger l'individu grâce à un droit de propriété sur soi-même (« propriété personnelle »), qui permette d'éloigner tous les périls qui s'imposeraient à lui contre son gré, il est plus difficile de saisir le passage de la propriété de soi à la propriété des biens extérieurs mobiliers ou fonciers qui sont, par nature, dissociables de sa personne. C'est pourtant ce que propose Le Mercier en suivant la démarche conséquentialiste imposée par le lexique de l'utilité qu'il emploie :

Je ne crois pas qu'on veuille refuser à un homme le droit naturel de pourvoir à sa conservation [...]. 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 [...].

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 propriété²⁰.

En outre, un type de propriété exige l'autre : c'est 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

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

¹⁹ Voir Arnault Skornicki, *L'Économiste, la cour et la patrie*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 240.

²⁰ ON, Première partie, chapitre 2, p. 24.

CORPUS, revue de philosophie

qu'une manière de jouir de la propriété personnelle [...].
La propriété foncière est établie sur la nécessité dont elle est pour les deux premières propriétés, qui sans elles deviendraient nulles²¹.

C'est donc, par extension, pour la conservation et la prospérité de tous qu'il est nécessaire de garantir, de la manière la plus stricte, le droit de propriété en général. Contrairement à ce que dit Foucault, les deux formes de discours, le discours « juridico-déductif » et le discours économique, ne sont pas indépendantes l'une de l'autre et ont très bien pu cohabiter notamment sous la plume des physiocrates pour former un des discours économique-politique les plus influents en France dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle²².

L'articulation du lexique des droits avec celui de l'utilité permet à Le Mercier de se passer d'un assentiment des hommes à l'autorité (c'est-à-dire d'une théorie du contrat social) dans la mesure où l'autorité, étant basée sur la garantie d'un ordre naturellement avantageux à tous, aucun accord n'est requis pour la justifier (ou du moins est-il présumé acquis d'avance). L'originalité de Le Mercier est de lier dans un même discours un « individualisme possessif » et une conception non-contractualiste (autrement dit naturaliste) de l'ordre social. Dans ce cadre, l'« individualisme possessif » n'est pas une réalité anthropologique permettant de donner un fondement au contrat social. L'« individualisme possessif », aussitôt constaté comme une constante anthropologique trop souvent négligée, est considéré, par Le Mercier, comme une règle infrangible et indiscutable et comme une réalité d'emblée normative : une règle d'organisation de la société.

La doctrine de la propriété de soi se retourne donc en un despotisme légal : les hommes, sont soumis aux faiblesses de

²¹ ON, première partie, chapitre 4, p. 40-41.

²² Foucault présente le paradigme juridico-déductif et celui de l'intérêt comme hétérogènes (Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France, 1978-1979*, éd. cit., p. 40-41) alors que les physiocrates construisent l'un par l'autre.

Pierre Crétois

leur volonté : ils peuvent ne pas voir l'ordre naturel de la société qu'ils devraient pourtant souhaiter. L'ignorance et les diverses faiblesses de volonté font donc que la coordination des individus n'est pas spontanée, d'où l'intervention d'une puissance publique capable de faire connaître et respecter l'ordre naturel des choses pour le plus grand bien de tous²³. Il faut « une autorité tutélaire [...] pour répandre et perpétuer dans la société la connaissance évidente de son ordre »²⁴.

Dans un cadre physiocratique, l'État monarchique doit assumer, contre l'ignorance populaire²⁵, l'affirmation d'une rationalité sociale dont un des premiers principes est la « propriété personnelle ». L'État a donc à la fois un rôle de coordinateur et d'éducateur (notamment, il est justifié à donner des conseils agronomiques pour parfaire l'usage que chacun fait de ce qui est à lui) : il doit faire respecter de manière rigide les propriétés quand bien même le peuple y résisterait²⁶. Il doit garantir la propriété privée et la liberté d'en disposer et, par conséquent, libérer le commerce pour laisser se faire moins la coordination des intérêts que l'équilibre

²³ C'est d'ailleurs un point sur lequel il subira des critiques car si l'ordre est évident et naturel, on comprend mal pourquoi il a besoin de la coercition de l'État pour exister.

²⁴ ON, p. 80, Partie II, chapitre 10.

²⁵ C'est une thématique récurrente y compris chez certains agronomes acquis à la physiocratie de souligner l'ignorance du peuple. L'article « Enclos » de Grivel disciple des physiocrates, dans *L'Encyclopédie méthodique*, est révélateur : « 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 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 parcours. », Henri-Alexandre Tessier, et André Thouin, *Encyclopédie méthodique, Agriculture*. Paris: chez Panckoucke, 1796, p. 277.

²⁶ Avant d'user de la force Grivel suggère la pédagogie pour ramener le vulgaire à la raison (économique) : « 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 » (*ibid.*, p. 315).

CORPUS, revue de philosophie

objectif entre ce qui est produit et consommé. Ce faisant, Le Mercier se démarque très clairement et de l'humanisme marchand et de la doctrine des philosophes de Lumières écossaises. Pour ces derniers, les intérêts des agents se coordonnent spontanément ou sont coordonnés par les nécessités de leurs pratiques économiques : chacun poursuivant son bien propre participe à réaliser sans le savoir l'intérêt commun.

C'est, en outre, sur la nécessité rationnelle de préserver l'ordre naturel d'une société basée sur la préservation de soi que Le Mercier justifie les inégalités sociales qui sont, pour lui, l'expression de réalités normatives rigides :

Ceux qui [se] plaignent [de l'inégalité entre les hommes] ne voient pas qu'elle est dans l'ordre de la justice par essence : une fois que j'ai acquis la propriété exclusive d'une chose, un autre ne peut pas en être propriétaire comme moi et en même temps [...]. Chacun acquiert en raison de ses facultés qui lui donnent les moyens d'acquérir ; or la mesure de ces facultés n'est pas la même chez tous les hommes²⁷.

Les inégalités ne sont pas récusables car elles proviennent de principes eux-mêmes indiscutables dont on a montré l'utilité pour la préservation des hommes – individuellement et collectivement.

Le risque ne serait-il pas celui d'un despotisme économique ? C'est précisément ce que Le Mercier prétend proposer, mais il s'agit d'un despotisme éclairé par la raison, que Le Mercier appelle « despotisme légal ». La loi n'est pas l'expression d'un pouvoir quelconque (aristocratique, démocratique ou monarchique) mais exprime une règle d'évidence dictée par la raison – disant cela, il ne fait que pousser à son paroxysme la conception de Grotius, Pufendorf ou Burlamaqui pour qui le droit naturel est accessible à la seule raison et aux seuls êtres rationnels. Ce « despotisme légal » est un despotisme éclairé qui propose une libération paradoxale des personnes et des biens en tant qu'elle

²⁷ ON, première partie, chapitre 2, p. 28.

Pierre Crétois

est fondée sur une autorité non-démocratique donc, apparemment incompatible avec la liberté.

Mably : l'individualisme possessif sans propriété privée

C'est notamment sur la question des inégalités sociales et de la propriété privée que Mably attaquera Le Mercier. Mably considère, en effet, qu'admettre la naturalité de la propriété foncière, c'est admettre les inégalités sociales et la misère tant matérielle que morale qui en résultent. Il fait donc une réponse à Le Mercier en 1768, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*.

Commentant le début de *l'Ordre naturel et essentiel des sociétés*, dans les deux premières lettres des *Doutes*, Mably fait référence à l'expression « propriété personnelle ». Celle-ci ne vient pas de lui mais de Le Mercier, nous l'avons vu²⁸. En outre, Mably s'appuie aussi sur le couplage du lexique des droits et de celui de l'utilité. Ainsi, la deuxième lettre des *Droits et devoirs du citoyen* (1758), qui est un texte antérieur aux *Doutes*, porte précisément sur le droit du citoyen à jouir d'un « gouvernement le plus propre à assurer le bonheur public ». Certes, chez Mably, certains droits doivent être recherchés pour eux-mêmes, en tant qu'ils conditionnent l'épanouissement et la dignité de la personne, mais ils sont toujours pris en même temps dans des questions portant sur l'organisation sociale la mieux à même d'en assurer la jouissance, c'est-à-dire dans un prisme moins déontologique que conséquentialiste. La réflexion sur le droit est d'emblée liée à celle portant sur l'utilité. Ce que Mably met en doute, c'est que la propriété foncière soit un moyen adapté à cette fin : la réalisation la plus parfaite du bonheur public²⁹. Ainsi, dans les *Doutes*, dès

²⁸ Thomas Nieding compare Le Mercier à Mably sous cet angle dans son article « Mably et les physiocrates... » (art. cit.), p. 207-208 : « bien que pour [Mably] la « propriété personnelle » restât toujours un droit intangible, il ne [...] suivra pas [les physiocrates] pour ce qui est de la 'propriété foncière'. »

²⁹ Sur la critique tant de la propriété privée que de l'économie politique chez Mably voir Simone Meyssonier, « La relation entre le politique et

CORPUS, revue de philosophie

le début de la première lettre, il accuse Le Mercier de ne pas livrer de vérités utiles au bonheur public et c'est à ce titre, c'est-à-dire au nom d'un principe d'utilité, que Mably conteste à la propriété son statut de droit naturel. Mably argumente en reprenant les avantages que Le Mercier croit pouvoir légitimement attendre du respect absolu de la propriété foncière pour montrer, par l'absurde, qu'ils sont illusoire.

En outre, dans cette réflexion sur les avantages et les inconvénients de la propriété foncière, Mably ne se limite pas aux considérations matérielles comme le suggérait Le Mercier. Quand bien même il serait vrai que la propriété foncière favoriserait la production agricole, elle devrait être rejetée pour les maux moraux et les désordres (les vices comme l'avarice, la convoitise, la rivalité des hommes entre eux, bref les effets de dissolution du lien social) dont elle est l'origine. Ainsi Mably récuse-t-il Le Mercier sur son terrain, celui du prétendu avantage social de la propriété foncière, tout en se libérant du préjugé physiocratique selon lequel la liberté humaine se limiterait à la propriété matérielle : pour Mably, la liberté est avant tout une qualité spirituelle nécessaire à l'épanouissement non seulement matériel mais aussi moral de l'humanité.

Mably concède néanmoins à Le Mercier que chacun a bien une propriété naturelle sur lui-même tant il est vrai que cette propriété est nécessaire à la préservation et à la jouissance de sa propre existence. Comment, en effet, récuser les interférences arbitraires d'autrui sur ma personne, si je n'ai pas sur elle le privilège du propriétaire sur son bien. Il reconduit donc une forme d'« individualisme possessif » normatif, pour, *in fine*, contester le système économique-politique de Le Mercier. Le droit

l'économique chez Mably », dans P. Friedemann, F. Gauthier, J.-L. Malvache, F. Mazzanti-Pepe (dir.), *Colloque Mably, la politique comme science morale*, Bari, Palomar, 1995-1997, vol. 2. Voir aussi Florence Gauthier, « De Mably à Robespierre, de la critique de l'économie à la critique du politique (1775-1793). », dans *La guerre du blé au XVIII^e siècle*, E. P. Thompson (*et al.*), de E. P. Thompson. Montreuil, Paris, Éditions de la passion, 1988.

Pierre Crétois

de propriété des biens (notamment fonciers) n'est pas, en effet, à mettre sur le même plan de naturalité que le droit de disposer de soi-même :

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 autres³⁰.

D'ailleurs, Mably le souligne dans les *Droits et devoirs du citoyen*, s'opposant, sur ce point, à Locke : « je ne possède pas ma dignité d'homme et ma liberté au même titre que ma maison »³¹. Ainsi, la propriété doit être jugée à l'aune de sa capacité à préserver la propriété de chacun sur soi-même, c'est-à-dire sur la maîtrise des conditions de son bonheur. Dans ces conditions, Mably récuse que la propriété du foncier soit nécessaire à la préservation de la « propriété personnelle » :

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 foncière. Cet argument ne me paraît pas dans les règles, à moins que cette propriété foncière ne soit pour moi un moyen unique et indispensable pour subsister. Si je me mets à la place d'un de ces premiers hommes qui se réunirent en société, et que je tâche d'analyser ce qui se passe alors en moi, il me semble que je ne découvre rien qui doive me donner l'idée des propriétés foncières. J'étais

³⁰ Gabriel Bonnot de Mably, *Doutes sur l'ordre naturel des sociétés politiques*, chez Nyon et la veuve Durand, La Haye, 1768, p. 5.

³¹ Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen*, ed. J.-L. Lecercle, Paris, Librairie Marcel Didier, 1972, p. 86 (désormais DCC).

CORPUS, revue de philosophie

accoutumé à regarder la terre entière comme le patrimoine de chaque homme³².

En outre, l'avantage ou le désavantage que l'on peut tirer du droit de propriété foncière variant en fonction du contexte, les droits peuvent aussi varier en conséquence : « L'homme ne perd jamais ses droits mais la raison ne lui ordonne pas toujours de les poursuivre ; elle consulte les temps, les circonstances, et ne permet jamais de courir après une chimère »³³. Il y a une tension, chez Mably, entre des droits dont la jouissance représente en elle-même un avantage nécessaire à l'épanouissement matériel et moral de l'homme (selon ce principe, « l'homme ne perd jamais ses droits »), et des droits dont l'existence et le périmètre ne se justifient et ne s'ajustent qu'en fonction du contexte. Dans cette deuxième hypothèse, Mably donne au lexique des droits une dimension instrumentale.

En vérité, Mably s'oppose assez frontalement, sur ce point précis, à la thèse lockienne. Locke, en effet, considérait que l'accumulation du capital, suite à l'invention de l'argent, ne remettait pas en cause le droit de propriété. Il estimait donc que le droit de propriété conservait sa constance et sa validité malgré la transformation des conditions de son acquisition et de son accumulation. Mably montre, au contraire, se fondant sur le principe de l'avantage commun, que les méfaits actuels de la propriété (notamment marchande) témoignent du fait qu'elle n'est pas de droit naturel. Ne pouvant être justifiée par son utilité que dans les premiers temps de l'humanité, elle doit être récusée dès que ses conséquences deviennent nuisibles à la préservation de la « propriété personnelle ». Il s'oppose donc au topos médiéval repris par beaucoup de jusnaturalistes, topos selon lequel c'est pour préserver les hommes de l'expression de leurs vices mutuels (avarice, envie...) que le droit de propriété a été institué. Cette idée, que l'on trouve notamment chez Burlamaqui, veut que le

³² Mably, *Doutes proposés aux économistes*, ed. E. Martin-Haag, Paris, Presses universitaires du Mirail, 2012, p. 110 (désormais, *Doutes*).

³³ DCC, p. 37.

Pierre Crétois

droit de propriété devienne raisonnable et utile du moment que les hommes commencent à vivre en société et à échanger³⁴.

Or, Mably cherche à prouver que si la « propriété personnelle », qui permet à chacun de se préserver est utile, l'utilité de la propriété foncière n'est pas définitivement établie pour autant. La propriété foncière est, en effet, aux yeux de Mably, la cause des inégalités, de la misère et des dominations de l'homme sur l'homme³⁵. La vie sociale et les échanges rendent, en réalité, la propriété foncière plus nuisible qu'avantageuse. Il faudrait donc conclure à son abolition. C'est ce qu'il note dans un passage considéré par beaucoup comme paradoxal³⁶ dans les *Droits et devoirs du citoyen* :

Les premières sociétés ont pu [...] établir avec justice [la propriété des biens] ; on la trouve toute établie dans l'état de nature : car personne ne peut nier que l'homme alors n'eût droit de regarder comme son propre bien la cabane qu'il avait élevée et les fruits de l'arbre qu'il avait cultivé [...]. Et faute d'expérience pour prévoir les inconvénients qui résulteraient de ce partage, il dût paraître avantageux d'établir la propriété des biens entre les nouveaux citoyens. Mais nous qui voyons les maux infinis qui sont sortis de cette boîte funeste de Pandore, si le moindre rayon d'espérance frappait notre raison, ne devrions nous pas aspirer à cette heureuse communauté de biens [...]³⁷.

Ce qui est juste est, ici, subordonné à l'utilité : le caractère juste ou injuste du droit de propriété varie en fonction de

³⁴ Burlamaqui, *Éléments du droit naturel*, Paris, Chez Janet et Cotelie, Libraires, 1820, p. 136.

³⁵ DCC, p. 108 : « Savez-vous [...] quelle est la principale source de tous les malheurs qui affligent l'humanité ? C'est la propriété des biens. » ; à ce sujet voir l'article de Simone Meyssonnier, art. cit.

³⁶ La note de l'éditeur Lecerle (DCC, p. 108) va dans le sens d'une contradiction doctrinale ainsi que l'article de Wolfgang Asholt : « Mably et le travail », dans P. Friedemann, F. Gauthier, J.-L. Malvache, F. Mazzanti-Pepe (dir.), *Colloque Mably, la politique comme science morale*, Bari, éd. cit.

³⁷ DCC, p. 108-109.

CORPUS, revue de philosophie

l'avantage propre aux circonstances. En reconnaissant que le droit de propriété ait pu être utile et donc conforme au droit naturel, dans les premiers temps, Mably ne naturalise pas le droit de propriété foncière mais l'historicise. Ceux qui généralisent ce qui était utile aux premiers temps de l'humanité, comme le fait Locke cautionnent des principes aux conséquences, hier utiles, aujourd'hui néfastes. Mably, comme Linguet plus tard, critique, pour les mêmes raisons, les toutes nouvelles doctrines physiocratiques et leurs conséquences sociales qui, selon lui, sous prétexte de protéger la « propriété personnelle », cautionnent un système qui met en péril la préservation du plus grand nombre et le bonheur public au profit d'accapareurs qui maintiennent les laboureurs dans la pauvreté.

Mably conclut donc, à front renversé par rapport aux physiocrates, de la nécessité de préserver la « propriété personnelle » à l'obligation d'abolir la propriété foncière. Seule la communauté des biens peut garantir préservation de soi, justice et convergence des intérêts, c'est-à-dire rendre compatible l'intérêt de tous et de chacun :

Dans mon système de la communauté des biens et de l'égalité des conditions [...] tous les citoyens n'auraient qu'un intérêt, et ce serait le bien public auquel le bien particulier ne ferait jamais obstacle³⁸.

Reprenant pour lui un argument platonicien, Mably remet en doute la possibilité que dans le système de la propriété foncière, qui flatte intérêts particuliers et dissensions, il puisse y avoir de communauté humaine véritable :

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

³⁸ *Doutes*, p. 182.

Pierre Crétois

qui est inégalement avantageuse à ceux mêmes qu'elle favorise le plus et qui est préjudiciable à tout le reste³⁹.

Droits des particuliers articulés et subordonnés à ceux du souverain, droit de propriété privé exclusif ou abolition pure et simple de la propriété sur le foncier, ce parcours de Rousseau à Mably en passant par Le Mercier donne un éclairage sur l'état du débat portant sur la propriété des biens dans les années 1750-1760 qui furent, nous l'avons rappelé, d'une grande importance dans les transformations des structures juridiques et économiques de la France. Si la position de Rousseau est, finalement, assez classique puisqu'il se borne, à travers un lexique plutôt juridique, à penser le contrat social comme un « renversement de l'individualisme possessif », la position des physiocrates comme celle de Mably sont, en revanche, plus singulières. Elles attestent, semble-t-il, d'une pensée politique originale qui n'est sans doute pas isolée à cette période. On se serait attendu à lire, classiquement, des thèses contractualistes sous la plume de penseurs professant la naturalité de la « propriété personnelle ». Mais s'il est vrai que la thèse de l'« individualisme possessif » est une condition du contractualisme (car pour se donner à une autorité politique, même en partie, il faut se posséder soi-même), en revanche, il n'est pas vrai que la thèse de la propriété de soi conduise forcément au contractualisme : la lecture de Le Mercier et de Mably nous l'a montré. Ni Le Mercier, ni Mably, ne professent de théorie du contrat mais plutôt une théorie du bonheur et du bon ordre social articulant le lexique des droits avec celui de l'utilité. Pourtant, partant d'un prisme théorique finalement relativement proche, l'un conclut à la nécessaire protection des propriétés et l'autre à la communauté des biens. Nous avons tenté de dégager certains des arguments expliquant ce désaccord⁴⁰, pourtant, la réalité de leur opposition semble

³⁹ *Doutes*, p. 225.

⁴⁰ Thomas Nieding, « Mably et les physiocrates... », art. cit., p. 208-209 estime que la différence entre Mably et les physiocrates porte sur une question anthropologique.

CORPUS, revue de philosophie

plus profonde : elle prend racine dans deux engagements politiques inconciliables dont la notion d'utilité cristallise sans doute l'essentiel. Est-il plus utile d'enrichir un peuple ou de le rendre plus humain ? À cette question, Mably adopte, de manière assumée, la voie du perfectionnisme moral⁴¹ : il s'agit de perfectionner l'humanité de l'homme dans et par la vie sociale quand Le Mercier adopte la voie, plus comptable et quantitative, de l'économie politique.

Pierre CRÉTOIS

⁴¹ Dans l'article de Stéphanie Roza, précédemment cité, il est fait référence et à l'absence de réel contractualisme chez Mably et au perfectionnisme moral de l'auteur. Ces considérations nous semblent très justes et nous les reprenons à notre compte.

**DE LA SUISSE À LA CORSE :
HISTOIRES DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE
DANS LE PROJET DE CONSTITUTION
POUR LA CORSE DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU**

On a longtemps accordé une place marginale au *Projet de constitution pour la Corse* dans l'œuvre politique de Rousseau¹. Publié tardivement, presque quatre-vingts ans après l'édition générale des œuvres de 1782, il a longtemps suscité un intérêt plus historique que proprement philosophique, et les jugements philosophiques dont il a fait l'objet ont été généralement peu amènes : ce premier essai de Rousseau à la législation, sur la demande de Matthieu Buttafoco, avait ce caractère de bizarrerie d'une œuvre trop imprégnée des principes philosophiques pour être d'une réelle utilité pratique, et trop appliquée pour ne pas affadir la puissance philosophique de ces principes. Trop utopique, et pas assez philosophique, le *Projet de constitution pour la Corse* n'a donc fait que tardivement l'objet d'un commentaire cherchant à prendre en compte sa spécificité au sein des œuvres politiques, et notamment la façon dont il mettait en scène la conceptualité rousseauiste dans un autre rapport entre prescription normative et description historique, ainsi que la manière dont on pouvait comprendre l'articulation de cette mise en œuvre singulière avec les thèses du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, du *Discours sur l'économie politique*, ou encore du *Contrat social*². Destiné en

¹ Signalons toutefois qu'une nouvelle édition de ce texte par le Groupe Jean-Jacques Rousseau est en cours.

² L'interprétation livrée par Antoine Hatzenberger dans *Rousseau et l'utopie. De l'État insulaire aux cosmotopies*, Paris, Honoré Champion, 2012, est sans doute la tentative la plus complète et la plus rigoureuse de comprendre le projet corse, en montrant la façon dont il est tributaire

CORPUS, revue de philosophie

première instance aux « rebelles » corses, en vue d'orienter leur action réformatrice, il est pour Rousseau l'occasion d'une reprise du thème de l'institution légitime, mais moins selon l'ordre des principes qui caractérisait le *Contrat social* que selon l'ordre de l'institution réelle, ordre subordonné à la bonne marche de la réforme de l'île.

L'état – inachevé – dans lequel le texte nous est parvenu fait la part belle aux questions économiques : ce sont elles qui sont au centre de la réforme et du réagencement des rapports entre les Corses, et entre la Corse et les puissances qui l'entourent. L'économie n'est pas seulement un domaine d'administration parmi d'autres : au même titre que l'éducation publique ou que la participation à la défense de la patrie, elle est une condition de possibilité de l'établissement politique. Un bon système économique n'est pas seulement la conséquence d'un bon établissement politique, mais est nécessaire à la constitution même du corps politique, en tant qu'il règle les rapports entre individus et certaines des passions dont ils sont l'occasion. Francine Markovits insisté sur les liens unissant dans *La Nouvelle Héloïse* relations économiques et relations éthiques³ ; dans le cas de la Corse, cette valeur éthique des rapports économiques est « politisée » : elle sort de la sphère du privé pour irriguer la totalité de la sphère publique.

On aimerait ici s'intéresser à un point qui est au croisement de la question du type de style discursif qui caractérise le *Projet de constitution pour la Corse* et de la place capitale qu'y tient l'économie, et plus particulièrement la catégorie de la propriété. On lit en effet dans le *Projet* une double

d'une sorte de « manière utopique » rousseauiste, caractérisée par des traits constants, et destinée à produire des effets particuliers sur le lecteur.

³ Francine Markovits, « Rousseau et l'éthique de Clarens : une économie des relations humaines », in *Stanford French Review*, 15-3, 1991, p. 323-348, ainsi que *L'ordre des échanges*, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 57-95 ; voir aussi Céline Spector, « Rousseau : éthique et économie. Le modèle de Clarens dans *La Nouvelle Héloïse* », in *Cahiers d'économie politique*, 2007/2, n° 53, p. 27-53.

Ariane Revel

évoquant historiquement la Corse et la Suisse anciennes, où la question de la propriété primitive reçoit un traitement différent de celui qui apparaissait dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. En modifiant l'histoire de la propriété qu'il avait lui-même restituée dans le second *Discours*, quel est le but de Rousseau ? Quelles sont les conséquences, économiques et politiques, de cette modification ? Nous nous attacherons à la valeur politique de cette histoire exposée au milieu des prescriptions de réforme, de cet enracinement de la réforme dans les pratiques du passé.

Trois histoires des rapports entre amour-propre et propriété

Nous avons jusqu'ici égalisé le sol national autant qu'il nous a été possible ; tâchons maintenant d'y tracer le plan de l'édifice qu'il faut élever. La première règle que nous avons à suivre est celle du caractère national, et s'il en manquait, il faudrait commencer par le lui donner⁴.

Ainsi commence le passage dans lequel viennent prendre place une citation de Diodore de Sicile sur la Corse antique, puis une longue évocation de l'histoire de la Suisse, dont Rousseau souligne les ressemblances structurelles avec la Corse, tant par la forme de son territoire – montagneux et enclavé – que par les habitudes premières de son peuple – dépendante de la forme du territoire et du type de peuplement qu'il impose. Le passage sur la Corse emprunté à l'*Histoire universelle* de Diodore de Sicile⁵ par Rousseau est le suivant :

L'Isle de Corse, dit Diodore, est montagneuse, pleine de bois et arrosée de grands fleuves. Ses habitants se nourrissent de lait, de miel et de viande que le pays leur fournit largement. Ils observent entre eux les règles de la

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, *Œuvres complètes* t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 913 (désormais cité *Corse*).

⁵ La traduction est celle de l'abbé Terrasson, t. II, Paris, 1737, p. 210-211, recopiée presque mot pour mot.

CORPUS, revue de philosophie

justice et de l'humanité avec plus d'exactitude que les autres barbares ; celui qui le premier trouve du miel sur les montagnes et dans le creux des arbres est assuré que personne ne le lui disputera. Ils sont toujours certains de retrouver leur brebis sur lesquelles chacun met sa marque et qu'ils laissent ensuite paître dans les campagnes sans que personne ne les garde : le même esprit d'équité paraît les conduire dans toutes les rencontres de la vie⁶.

Rousseau commente la description de Diodore :

La propriété ne peut s'établir ou se conserver que sous la foi publique [dans une société pastorale] et il faut bien que tout le monde soit juste sans quoi personne n'aurait rien et la nation périrait⁷.

L'exemple de la Suisse est plus développé, et surtout couvre une période de temps plus étendue. La première partie fait écho à la description de la Corse. Les Suisses partagent initialement le « même caractère que Diodore donne aux Corses : l'équité, l'humanité, la bonne foi », mais à cause du climat plus rude de leur pays ils sont « plus laborieux ». Les familles sont autonomes, et ne traitent entre elles que des mariages, dont Rousseau nie l'usage économique :

Les intérêts, les besoins ne se croisant point et nul ne dépendant d'un autre tous n'avaient entre eux que des liaisons de bienveillance et d'amitié ; la concorde et la paix régnaient sans effort dans leur nombreuses familles, ils n'avaient presque autre chose à traiter entre eux que des mariages où l'inclination seule était consultée, que l'ambition ne formait point, que l'intérêt et l'inégalité n'arrêtaient jamais⁸.

Les Suisses sont justes, d'une justice naturelle, ne sachant pas ce que c'est que l'injustice, et vivent dans l'égalité, « presque

⁶ *Corse*, p. 913.

⁷ *Ibid.*, p. 914.

⁸ *Ibid.*

Ariane Revel

sans lois » : « l'uniformité de leur vie leur tenait lieu de loi »⁹. À ce tableau d'un passé primitif – au sens d'un premier état du peuplement de la Suisse – succède un second tableau décrivant la décadence de cette société, causée par l'irruption d'un élément extérieur : l'argent, apporté de l'étranger pour s'attacher la valeur des Suisses au combat – qui était pourtant directement issue de leur amour de la patrie.

Arrêtons-nous un moment sur ces deux passages, qui ne sont pas exactement symétriques, non seulement parce que l'histoire de Suisse est scindée en une partie qui doit servir de modèle aux Corses (contemporains) et une partie qui doit leur servir de repoussoir, tandis que l'histoire de Corse ne présente qu'un versant positif, mais dans la conception même de la propriété qu'ils exposent : si tous deux diffèrent de la genèse de la propriété telle qu'elle est décrite dans la seconde partie du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, ce n'est pas exactement de la même manière.

Le *Discours sur l'origine de l'inégalité* présente en effet l'avènement de la propriété comme le corrélat de l'inégalité naissante ; elle est dans le texte liée à la fois à l'amour-propre, au fait accompli de la répartition de la terre, qui sanctionne le travail d'une parcelle par un individu ou une famille, et à l'échange. Il n'est en effet question de propriété qu'à partir du moment où le mien et le tien sont à la fois différenciés et mis en relation. C'est ainsi qu'elle apparaît d'abord, par anticipation, à travers un « axiome de Locke » qui suit le développement sur la naissance de la notion d'offense et vengeance (« il ne saurait y avoir d'injure, là où il n'y a point de propriété »)¹⁰, puis à l'occasion de la culture des terres et de la spécialisation des tâches.

En effet, précisément dans ces moments, le second *Discours* connaît une sorte d'hésitation, ou peut-être plus exactement de dédoublement, souvent remarqué. Rousseau explique d'abord la

⁹ *Ibid.*, p. 916.

¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 170.

CORPUS, revue de philosophie

naissance du couple offense/vengeance par l'amour-propre, et en montre les développements violents, puis il ajoute que cet état a en fait constitué un « juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de l'amour-propre », état équilibré et bienheureux de l'humanité. La violence a en effet fait irruption dans les communautés humaines, mais elle n'a pas encore de support économique. Ce n'est que quand la dimension économique advient que la violence sociale devient intolérable – et ce moment est celui de l'émergence de l'échange, et, de façon concomitante, de la propriété privée :

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 ils continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant : mais dès qu'un homme eut besoin du secours d'un autre ; dès qu'on s'aperçut qu'il était possible à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire [...].¹¹

La possession des biens devient une occasion de soumission d'autrui : la propriété suppose non seulement qu'on ait une chose, mais qu'on la fasse valoir comme sienne devant les autres. Elle met fin au « commerce indépendant » qui était le fait d'une société d'égaux.

Il y a donc dans le second *Discours* une intrication de la propriété et du développement de l'amour-propre : comme lui, elle nécessite de se rapporter à autrui sur le mode d'une dépendance, favorable ou défavorable.

Les deux états heureux de la société passée que Rousseau produit dans le *Projet de constitution pour la Corse* diffèrent du récit du second *Discours* dans la manière dont ils articulent amour-propre et propriété. Le tableau de la Suisse ancienne est le plus proche : il s'agit d'un état d'équilibre, où le commerce

¹¹ *Ibid.*, p. 171.

Ariane Revel

affectif existe, mais non le commerce marchand, puisque chacun peut tirer sa subsistance de l'agriculture et d'un petit nombre d'arts peu élaborés. Rousseau précise même que les notions de justice et de vertu n'y ont pas de sens, puisque, si les hommes sont bons et justes, ils le sont sans le savoir : cette remarque fait écho, ici encore, au propos du *Discours sur l'origine de l'inégalité* sur l'origine sociale des conventions de bien et de mal. Mais la bonté des Suisses n'est pas seulement liée à un amour-propre peu développé encore, en raison d'un temps encore trop bref de vie en société ; elle est liée à l'économie de leur population, au double sens du mode de production qui est le leur et des relations humaines que ce mode de vie occasionne : les deux éléments sont corrélés. Par rapport à ce juste milieu entre l'état de nature et la spirale de l'inégalité qui était décrit dans le second *Discours*, le modèle suisse présente en effet deux éléments remarquables : sa stabilité, et le patriotisme dont témoignent les Suisses. Or ces deux éléments sont corrélés au rapport à la terre qui est celui de ce peuple.

La stabilité, nous disait le second *Discours*, ne peut perdurer que tant que les hommes n'ont pas ou presque de commerce entre eux, ou que le commerce se fait de façon complètement équilibrée¹². Le *Projet de constitution pour la Corse* fait pour sa part le tableau d'une société autarcique durable où l'absence de négoce n'empêche pas le développement des relations humaines. La dureté du pays est la cause de ce phénomène : le travail qu'elle occasionne « ôt[e] le temps de connaître les passions », et les hivers forcent chacun à pouvoir vivre pendant de longs mois sans le secours de ses concitoyens ; quand les habitants se côtoient, leurs rapports sont donc dépouillés de tout enjeu d'intérêt, qu'il soit d'amour-propre ou économique, puisqu'ils n'ont pas perdu leur indépendance naturelle, du moins sur le plan matériel. Mais le travail de la terre et des ressources

¹² Cf. sur cette question les analyses de Florent Guénard sur la stabilité de la société pastorale dans *Rousseau et le travail de la convenance*, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 385-388.

CORPUS, revue de philosophie

naturelles fournies par le pays a une seconde répercussion : l'attachement à la terre pousse les Suisses à défendre avec ardeur leur patrie. Il n'y a en Suisse ni lois, et ni gouvernement, mais il y a bien une patrie. Le lien qui unit les habitants du pays à la terre joue un rôle analogue à celle du pacte social : il fournit une médiation entre les individus, qui est en même temps un lien qui les unit ; il empêche le développement des passions sociales délétères en évitant toute rivalité entre les membres du peuple, et en préservant leur liberté au sein même de la société¹³.

Dans l'exemple suisse, que Rousseau érige en modèle pour les Corses de 1765¹⁴, la propriété de la terre par le travail, réglée par la nécessité, est à la racine de l'ensemble de l'ordre social ; on serait tenté de dire de l'ordre politique, bien qu'il n'y ait ni contrat ni lois, dans la mesure où la Suisse est définie comme une patrie commune à tous ceux qui y vivent, qui les unit. Contrairement au récit du stade intermédiaire entre état de nature et état civil, il est dépeint comme non-violent, car objet d'une régulation interne par le rapport à la terre et au travail.

L'exemple de la Corse antique est plus éloigné encore de second *Discours*. En effet, cette fois, le contenu même de la propriété change. Il y est bien question, et de façon beaucoup plus explicite que dans le passage sur la Suisse, de propriété. Le premier à trouver du miel se l'approprie ; les brebis sont marquées

¹³ On peut ici se référer aux développements que Blaise Bachofen consacre à l'économie politique comme éducation négative dans *La condition de la liberté. Rousseau critique des raisons politiques*, Paris, Payot, 2002, p. 283-302, et tout particulièrement à la place que prend la question économique dans cette éducation négative. Il s'agit en effet pour le bon législateur de préserver les citoyens des « passions asservissantes », et au premier chef de l'amour de l'argent qui pervertit les rapports entre personnes, et de développer les bonnes passions sociales en les dirigeant vers des objets bien choisis, ayant comme répercussion des rapports vertueux entre les individus. Le modèle suisse permet à notre sens de contempler une « image » de cette économie politique vertueuse où les rapports interindividuels sont libérés des passions asservissantes.

¹⁴ « Corses, voilà le modèle que vous devez suivre pour revenir à votre état primitif », *Corse*, p. 915.

Ariane Revel

par leurs propriétaires. Rousseau avance la garantie de la « foi publique » pour ces propriétés difficiles à enclore. Qu'est-ce que cette foi publique, et quel est son ressort ? Il semble qu'il s'agisse là d'une sorte de calcul spontané : « il faut bien que tout le monde soit juste sans quoi personne n'aurait rien et la nation périrait »¹⁵. Le mode de vie pastoral, à laquelle la topographie de la Corse est favorable, permet apparemment un raisonnement que la possession de la terre ne permet pas : celui d'une garantie de la propriété par le respect de celle d'autrui. Cette logique prévient en quelque sorte la nécessité du passage à l'état civil à proprement parler : ce dernier était rendu nécessaire dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* pour protéger une propriété privée devenue facteur d'inégalités trop grandes, et fragilisée. La cueillette et l'élevage, au rebours de l'agriculture et de l'industrie, ne semblent pas avoir besoin d'être réglés, soit de l'intérieur par leur propre exercice – comme dans le cas suisse – soit de l'extérieur par des lois. La vision idyllique de la société corse dans son état pastoral, qui reprend des traits du mythe de l'âge d'or¹⁶, se caractérise par une communauté des pâturages, et la propriété de ce qu'on y marque le premier comme sien : les brebis et les abeilles peuvent y croître en nombre indéfini. Cette société fondée sur la foi publique – le terme n'est pas coutumier chez Rousseau –, société où la confiance mutuelle, selon un intérêt bien compris, permet le maintien de la vie en commun, et promeut une notion de propriété complètement opposée à la notion de propriété terrienne.

Chez les Suisses comme chez les Corses, la propriété n'est pas l'auxiliaire de l'amour-propre, mais au contraire de l'équité : le droit sur la terre ou sur les choses qui s'attache à l'individu forge des mœurs droites. Le rapport aux autres, médiatisé par le rapport à ces types de propriétés bien particuliers, n'est pas délétaire.

¹⁵ *Ibid.*, p. 914.

¹⁶ Sur ce point, voir les analyses toujours pertinentes de Judith Shklar dans *Men and Citizen*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 1969, ainsi que Antoine Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie*, *op. cit.*, p. 359-360.

CORPUS, revue de philosophie

Passés et possibles

À quoi servent ces deux récits historiques de propriété heureuse ? Rousseau en suggère un usage dans le commentaire qu'il fait à propos de Diodore de Sicile : « Les grands historiens savent dans les plus simples narrations et sans raisonner eux-mêmes rendre sensible au lecteur la raison de chaque fait qu'ils rapportent »¹⁷. La valeur de l'histoire est de donner à penser sous une forme sensible, qui sollicite l'imagination : plus qu'un développement argumentatif serré, elle permet au lecteur – et ici au lecteur réformateur – de saisir la logique de l'institution. Bronislaw Baczeko, dans les pages qu'il a consacrées aux *Considérations sur le gouvernement de Pologne* dans *Lumières de l'utopie* a notamment montré le rôle que joue la convocation des législateurs anciens dans la manière dont Rousseau cherche à travailler l'imaginaire des Confédérés de Bar¹⁸ : il s'agit bien, à travers ces exemples passés, de montrer la possibilité de ces « routes inconnues aux modernes par lesquelles les anciens menaient les hommes à cette vigueur d'âme, à ce zèle patriotique » que Rousseau cherche à remettre en usage : celle d'une institution publique qui donne forme à l'imaginaire et aux mœurs des citoyens¹⁹. Sur la question plus spécifique de la propriété, Céline Spector a montré que Rousseau n'admettait pas « la sacralisation de l'idée de propriété ou du droit de propriété », et ce notamment en établissant, « dans le sillage de Montesquieu, différents modes de subsistance nomades antérieurs à la sédentarisation liée à l'agriculture et à la naissance de la

¹⁷ *Corse*, p. 913.

¹⁸ Bronislaw Baczeko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978, p. 71-74.

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 969. On remarquera que dans le cas qui nous occupe, Rousseau répond à la question du caractère national non pas par une description statique, mais par une histoire : cette dernière, plus que tout trait supposé constant et préexistant, est au cœur de l'ouvrage politique.

Ariane Revel

propriété foncière »²⁰ : elle donne alors en exemple la genèse de la société retracée par le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, mais on peut aussi penser à la société pastorale corse – qu'elle mentionne du reste quelques lignes plus loin au sujet de la question de la limitation de la propriété par l'État. L'exemple historique montre une possibilité de l'histoire humaine, alternative aux réalisations du présent : il donne à imaginer une autre logique sociale, éprouvée. Mieux que les principes, abstraits, difficilement intelligibles à ses lecteurs – qui plus est ici à des lecteurs dont les idées sociales sont bien plus conservatrices que celles de Rousseau –, l'exemple représente un devenir historique avéré, dont les principes peuvent être compris à travers leur réalisation même.

Mais quel doit être le statut de ce possible historique, et est-il réitérable ? Le *Projet* corse, là encore, semble jouer sur plusieurs niveaux. On avait dit que l'insertion de ces deux exemples historiques prenait place dans un développement sur le caractère national, condition du bon établissement politique. Les Corses, de par leur insularité, dit Rousseau, « en ont un naturellement très sensible », et il ajoute : « et si défiguré par l'esclavage et la Tyrannie il est devenu difficile à connaître, en revanche il est aussi par leur position isolée facile à rétablir et conserver »²¹. L'enjeu est donc celui d'un rétablissement. Nous savons cependant depuis le *Discours sur l'origine de l'inégalité* que les événements historiques, dans leur contingence, font advenir des agencements humains nouveaux, et irréversibles. Il ne saurait donc être à proprement parler question de « retourner » à l'état pastoral de la Corse, où le genre de vie engendrait des mœurs équitables. Quant au cas suisse, il n'est pas à proprement parler imitable : il résulte non seulement d'un temps passé, mais d'une configuration géographique particulière, celle d'un État montagneux et enclavé. Ainsi, quand Rousseau conclut la première partie du récit par l'injonction « Corses, voilà le

²⁰ Céline Spector, « Rousseau et la critique de l'économie politique », *Rousseau et les sciences*, sous la direction de Bernadette Bensaude-Vincent et Bruno Bernardi, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 246.

²¹ *Corse*, p. 913.

CORPUS, revue de philosophie

modèle que vous devez suivre pour revenir à votre état primitif »²², on peut se demander à deux titres quel est le statut du modèle : de quel type d'exemplarité s'agit-il, et de quel retour peut-il être question ?

Blaise Bachofen, a insisté, dans *La condition de la liberté*, sur la dimension négative de l'économie politique de Rousseau. À l'instar de l'éducation négative d'Émile, qui consiste à éviter que des vices apparaissent plus qu'à forcer le développement de l'enfant, l'économie politique de Rousseau consiste à empêcher ce qui empêcherait la liberté : ce qui ne demande pas moins d'art de la part du législateur que ce que l'éducation particulière exigeait du gouverneur. Dans cette économie politique négative, B. Bachofen reconnaît le rôle que joue les « chimères », les représentations « irréalistes » qui peuvent favoriser, ou non, l'émancipation d'un peuple : « pour qui "raisonne en politique", la question à résoudre est celle de savoir quelles chimères conduisent un peuple à devenir son propre tyran, et quelles son propre maître »²³. Cette question de la représentation de soi est en effet décisive dans le *Projet de constitution pour la Corse* : les modèles historiques, s'ils ne peuvent pas fournir la substance d'un rétablissement au sens strict d'un retour, permettent de mettre en avant un type de vie bonne, à partir duquel il est possible de penser un nouvel établissement qui mettent en son centre ces traits du « caractère national » perdus²⁴. Il s'agit moins de les exhumer que de les

²² *Ibid.*, p. 915.

²³ Blaise Bachofen, *La condition de la liberté*, *op. cit.*, p. 311. Sur la question de l'usage des « chimères » chez Rousseau, rattaché à la question de l'utopie, voir aussi Antoine Hatzenberger, *Rousseau et l'utopie*, *op. cit.*, p. 319-333.

²⁴ Blaise Bachofen a ainsi montré la manière dont Rousseau développe la thématique d'une relativité positive du moi. Les affects que sont l'amour ou l'amitié contrebalancent le développement social de l'amour-propre car ils subordonnent l'estime de soi à un objet qu'on estime plus digne d'être aimé que soi-même. Mais ces affects relatifs peuvent aussi se développer à l'égard de certaines valeurs ou de certaines représentations. Le citoyen apprend à s'estimer en comparaison avec les images de la vertu patriotique qu'il juge bonnes : Rousseau fait l'éloge d'un amour-propre

Ariane Revel

rendre aimables, « de nouveau », car ils favorisent la liberté. Dans cette perspective, la double mise en scène d'une propriété privée qui soit le moteur d'une organisation politique et sociale heureuse a bien le rôle décisif de permettre la représentation des principes qui sont au fondement de l'établissement proposé – le refus du commerce, la répartition de la production sur tout le territoire, le lien entre propriété et travail, la limitation de la propriété terrienne. Ces modèles historiques travaillent à détruire les « préjugés » de la nation corse – et avant tout des commanditaires de Rousseau – pointés dès le début du *Projet* – en proposant la représentation d'un passé présenté comme la preuve de la possibilité d'une transformation politique et sociale, à délester la nation corse de son mauvais imaginaire pour favoriser sa liberté. En cela, la seconde partie de l'exemple suisse, histoire de la perte de la liberté d'un peuple séduit par la liquidité de l'argent, éloigné du travail de la terre qui faisait sa vertu, a autant de valeur que la première. Son enseignement est double : il ne faut pas préférer le signe de la richesse à la prospérité réelle ; et la condition de cette prospérité est l'autonomie d'une nation par rapport aux autres.

Du privé au public : l'enracinement politique de la propriété

Pour « retrouver » leur caractère national, libre et indépendant, il faut donc que les Corses établissent, en pensant rétablir, un autre rapport à la propriété : cette fois il ne sera plus le résultat de la nature du terrain et des activités les plus propices qu'il occasionne, mais d'une organisation volontaire favorisant la liberté des citoyens. Rousseau pointe le vol comme l'un des principaux maux de la société corse²⁵ ; il est le corrélat de cette autre sorte de vol, légal, qui consiste à acheter des terres, à les faire

national qui est « plus naturel que la vanité puisqu'il consiste à s'estimer par des biens véritablement estimables ». Blaise Bachofen, « Rousseau, une anthropologie du "moi relatif" », *Penser l'homme. Treize études sur Jean-Jacques Rousseau*, sous la direction de Claude Habib et Pierre Manent, Paris, Garnier, 2013, p. 25-41.

²⁵ *Corse*, p. 917-918.

CORPUS, revue de philosophie

travailler par d'autres et à jouir de la richesse qu'elles produisent. La solution proposée par Rousseau consiste au contraire à rétablir l'égalité que la vie pastorale ou la Suisse agricole favorisaient naturellement : il prône la suppression de toute vocation marchande, l'agriculture, l'établissement de magasins publics dans les communes, d'un domaine public et des corvées ; enfin il lie le travail de la terre, la fécondité et les honneurs civiques. S'il n'est pas question d'une régression à un état antérieur, Rousseau lie très clairement cependant la construction de l'égalité politique et l'établissement d'un système économique en Corse. Florent Guénard a très justement remarqué que, contre les physiocrates, Rousseau plaçait l'unité du peuple non pas « dans l'échange, mais dans la vie commune » : c'est cette vie commune que la juste administration de la propriété favorise²⁶.

Il doit en effet bien y avoir propriété en Corse, mais une propriété réglée par l'appartenance du propriétaire à la nation. Le droit de propriété ne sera pas régi de façon identique à la Corse ancienne ou à la Suisse mais de façon analogue : de façon à empêcher, cette fois volontairement, qu'il favorise le développement des mauvaises passions sociales et à renforcer le rôle qu'il peut jouer dans la cohésion du corps politique. Suivons l'ordre du raisonnement de Rousseau. Le premier enjeu est celui de la prospérité réelle de l'île, fondée sur l'agriculture, et qui assurera son autonomie ; il a dans le même temps trait à la discipline des passions violentes des Corses. « Que les Corses ramenés à une vie laborieuse perdent l'habitude d'errer dans l'île comme des bandits, que leurs occupations égales et simples les tenant concentrés dans leur famille leur laissent peu d'intérêts à démêler entre eux ! »²⁷ On retrouve dans cette injonction les grandes caractéristiques de l'exemple suisse : l'apaisement des passions par le travail, d'abord agricole, l'autonomie des familles, l'uniformité de la vie et par conséquent des mœurs et l'exclusion dans les relations humaines des échanges marchands. Mais cet ordre

²⁶ Florent Guénard, *Rousseau et le travail de la convenance*, op. cit., p. 488.

²⁷ *Corse*, p. 918.

Ariane Revel

n'est pas laissé au hasard : alors qu'en Suisse il semblait le résultat d'une configuration naturelle, dans la Corse moderne il devra être rendu aimable :

Il s'agit de faire adopter au peuple la pratique de ce système, de lui faire aimer l'occupation que nous voulons lui donner, d'y fixer ses plaisirs, ses désirs, ses goûts, d'en faire généralement le bonheur de la vie, et d'y borner les projets de l'ambition²⁸.

Il s'agira donc de lier à ce mode de vie « rustique » les distinctions civiques, puisque le passage d'une classe de citoyens à une autre sera conditionné à la culture par le citoyen d'un fonds de terre possédé en propre, qui permette par la suite à sa famille de subsister. Les surplus sont échangés entre les différentes parties de l'île, et doivent s'équilibrer pour éviter tout profit sur la surproduction : à l'autonomie des familles répond la parfaite autonomie de l'île par rapport aux autres puissances²⁹. Enfin, Rousseau préconise la création d'un domaine public permettant de subvenir aux besoins de l'état, et dans lequel sont reversées toutes les propriétés sans héritier direct, l'impôt – en nature – et l'usage des corvées. Ces dernières nous intéressent tout particulièrement dans la mesure où Rousseau souligne l'importance d'une participation des citoyens au bien public : en plus de la propriété privée, dont on a vu qu'elle était conçue pour ordonner les relations humaines, il existe des biens – au double sens de ce qu'on possède et de ce qui est bon – qui appartiennent à tous ; les corvées unissent le peuple en introduisant l'idée d'une propriété collective. Là encore l'inspiration est suisse³⁰.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ On a en effet un jeu de superposition de structures similaires : « Ce que les magistrats particuliers et les pères de famille doivent faire dans chaque juridiction, dans chaque piève, dans chaque héritage pour n'avoir pas besoin des autres, le gouvernement général de l'île doit le faire pour n'avoir pas besoin des peuples voisins. » *Ibid.*, p. 926.

³⁰ *Ibid.*, p. 932. Notons que Gabriella Silvestrini a développé une analyse très poussée du rôle du modèle genevois, tout à la fois dans *Alle radici del*

CORPUS, revue de philosophie

Le traitement de la propriété en Corse paraît ainsi tout dérivé du modèle suisse, dont les vertus sont reproduites par l'artifice législatif. Qu'en est-il alors de l'exemple corse ?

On se souvient que le tableau de la Corse ancienne correspondait à la reprise d'un âge d'or pastoral, où la propriété était garantie par la confiance réciproque. Contrairement au modèle suisse, Rousseau ne poursuit pas l'histoire de cet âge pastoral par le récit de la décadence : l'histoire reste en suspens, ne donne pas d'autre leçon que la possibilité, sur le territoire même où il est question de légiférer, d'un autre rapport aux biens que ceux de l'économie marchande. L'expression de « foi publique » que Rousseau utilise nous paraît cependant des plus importantes : elle introduit au cœur de la propriété privée la question de son insertion dans une communauté. Dès avant les lois, dès avant l'institution d'un droit formel de propriété, il est possible de penser un équilibre social fondé sur la confiance. C'est peut-être cette priorité d'une garantie qui relève du public sur toute possession privée qu'enseigne cette histoire alternative : la nécessité de penser toujours la propriété sur le fond d'une communauté éthique et politique.

Ariane REVEL

pensiero di Rousseau. Istituzioni e dibattito politico a Ginevra nella prima metà del Settecento, Milan, Angeli, 1993, et dans le commentaire qu'elle a fait des *Lettres écrites de la Montagne* dans *La religion, la liberté, la justice : un commentaire des « Lettres écrites de la montagne » de Jean-Jacques Rousseau*, sous la direction de Bruno Bernardi, Florent Guénard et Gabriella Silvestrini, Paris, Vrin, 2005. Ici néanmoins il semble que le modèle soit moins genevois que lié aux figures des Montagnons décrits dans la *Lettre à d'Alembert*, ou encore aux habitants du Valais dont il est question dans *La nouvelle Héloïse*.

DOM DESCHAMPS, LA DÉSAPPROPRIATION RADICALE

« Il faut entièrement nettoyer la place »¹

Mal connu, Dom Deschamps n'est plus un inconnu dans son propre pays depuis que l'édition française s'est inspirée de l'exemple russe du début du XX^e siècle, puis, plus récemment, des exégètes italiens. Nous savons ce que nous devons depuis quelque quarante ans, entre autres mais surtout à Jacques d'Hondt, Bernard Delhaume et André Robinet pour accéder à l'œuvre du « plus grand métaphysicien français du XVIII^e siècle » selon le mot de ce dernier².

¹ Dom Deschamps, *Observations morales, Œuvres philosophiques*, éditées, introduites et annotées par Bernard Delhaume, Paris, Vrin, 1993, deux volumes, tome I, p. 299.

² L'ouvrage et les articles déjà anciens d'André Robinet restent précieux pour la compréhension de cet étonnant philosophe : *Dom Deschamps, le maître des maîtres du soupçon*, Paris, Seghers, « Philosophie », 1974 ; seconde édition, enrichie, Paris, Vrin, 1994 ; « La polémique Maupertuis-Diderot et le concept de tout chez Deschamps », *Colloque Maupertuis*, Créteil, 1/12/1973, Paris, Vrin, 1975, p. 33-45 ; « L'utopie métaphysique de Deschamps contre l'éloquence de Rousseau », *Etudes du XVIII^e siècle*, éditions Université de Bruxelles, 1974, tome I, p. 85-95 ; « Modèles et moyens dans l'utopie métaphysique de Dom Deschamps », *Actes du Colloque de Lille*, Paris, PUF, 1973 ; « Le concept de « demi-lumière » : Deschamps, Diderot et Hegel » dans « Dom Deschamps et sa métaphysique », *Religion et contestation au XVIII^e siècle*, Jacques d'Hondt dir. (Centre de recherche et de Documentation Hegel-Marx de Poitiers), Paris, PUF, 1974, p. 207-248 ; « De l'utopie chez Meslier et Deschamps », *Raison présente*, n° 38, Paris, avril 1976, p. 99-108 ; « Le visage sans figure de Deschamps et les figures sans visage de l'Histoire », *Thèmes et figures du siècle des Lumières, Mélanges offerts à Roland Mortier*, édités par R. Trousson, Genève, Droz,

CORPUS, revue de philosophie

Ce bénédictin athée et matérialiste a fréquenté Rousseau, Helvétius, Diderot, d'Alembert, d'Holbach, Voltaire, l'abbé Yvon et Jean-Baptiste Robinet et a entretenu une correspondance³ avec la plupart d'entre eux. Dès l'âge de dix-sept ans, en 1733, il entre dans les ordres bénédictins à Rennes. Après avoir été chargé de travaux d'historiographie sur l'histoire de Touraine, il devient secrétaire du chapitre de Saint-Pierre de Montreuil-Bellay puis s'introduit en 1760 dans la société des Ormes fréquentée par les philosophes et prend connaissance de la polémique entre Diderot et Maupertuis sur l'idée de Tout qui engage les notions de parties, de propre et de propriété⁴. En 1766, il rédige la *Réfutation simple et courte du système de Spinoza* ; en 1769, il publie les *Lettres sur l'esprit du siècle* et rencontre Diderot durant l'été ; en 1770, d'Holbach publie son *Système de la Nature* que Deschamps fait suivre d'une sorte de « réponse » : *La Voix de la raison contre la raison du temps et particulièrement contre celle de l'auteur du Système de la Nature*. Outre les manuscrits conservés à la Bibliothèque de Poitiers et aux Ormes, *La Vérité ou le Vrai Système qui contient Le Mot de l'énigme métaphysique et morale et le même appliqué à la philosophie et à la théologie du temps par demandes et réponses* est éditée après sa mort⁵.

1980, p. 215-228 ; « Les Lettres sur l'esprit du siècle de Deschamps », Diderot, *Œuvres Complètes*, Paris, Hermann, tome XVIII, 1984, p. 324-332 ; « Avant-Propos », Léger-Marie Deschamps, *Œuvres philosophiques*, éditées par Bernard Delhaume, édition citée, tome I, p. 7-10.

³ *La Correspondance générale établie à partir des Archives d'Argenson, avec les Lettres sur l'esprit du siècle* (1769) et *La voix de la Raison contre la raison du temps* (1770), est éditée par Bernard Delhaume chez Honoré Champion dans la « Bibliothèque des Correspondances », 2006, avec une préface de Jacques d'Hondt et une introduction de Bernard Delhaume.

⁴ Dans les Pensées L et LI des *Pensées sur l'interprétation de la Nature*, Diderot apostrophe Maupertuis à propos du prétendu « risque » spinoziste encouru par sa conception du Tout ; Maupertuis publie ses *Réponses aux objections de M. Diderot* en appendice à son *Système de la Nature* de 1756.

⁵ Grâce à l'édition critique introduite et annotée par Bernard Delhaume, déjà citée, *Œuvres philosophiques de Léger-Marie Deschamps*, Paris, Vrin, 1993, deux volumes, on dispose d'un excellent outil de travail. Cet ouvrage contient en effet les textes fondamentaux de Deschamps, en attendant

Annie Ibrahim

Le recours à la métaphysique pour fonder la politique n'est pas chose courante. *A fortiori* lorsqu'il s'agit d'envisager une communauté humaine régie par la désappropriation radicale. Tel est pourtant le propos de Dom Deschamps.

Pour éclairer le « vrai système » de Dom Deschamps, je réfléchirai dans un premier temps à ce qu'il entend par ce principe métaphysique qu'il nomme *Tout* par différence avec *le Tout* et avec *tout*. Cela suppose d'établir la teneur et la signification de son intervention dans le débat entre Diderot et Maupertuis sur la nature du tout d'un organisme et du rapport à ses parties dans le cadre de leurs théories sur la génération et l'organisation d'un vivant. D'une certaine manière, le *Tout* politique de « l'état de mœurs » dérive de l'exigence de penser le *Tout* de l'organisme lui-même dépendant du principe métaphysique de *Tout*, ce qui revient à ne pas s'en tenir au stade des demi-Lumières, à ne pas s'en tenir à un principe *physique* du *Tout*⁶. Je me demanderai comment cette réflexion physique et métaphysique engage l'idée de désappropriation en renouvelant l'usage de la métaphore de l'organisme pour penser la société. Dans un second temps, je chercherai à comprendre en quoi elle fonde l'état de mœurs, de décrire autant que faire se peut cet état d'union sans désunion. Est-il possible, et comment, d'envisager le passage de notre état inégalitaire de lois, état

l'œuvre complète. Emmanuel Chubilleau rend compte des liens entre la vie et l'œuvre dans son article « Léger-Marie Deschamps, éléments biographiques », p. 15-32, dans l'ouvrage collectif dirigé par Eric Puisais, *Léger-Marie Deschamps, Un philosophe entre lumières et oubli*, Paris, L'Harmattan, 2001. Dans le même ouvrage, p. 135-155, Jacques d'Hondt fait une passionnante et très précieuse mise au point sur les péripéties de la découverte des manuscrits de Deschamps et sur l'importance de la découverte et de la reconnaissance de l'importance de notre auteur successivement par des historiens de la philosophie russes, allemands et anglais, sans oublier la découverte en 1863 du manuscrit de Deschamps par Beaussire, malheureusement hostile à l'idéologie des textes qu'il exhume !

⁶ Sur cette question, voir l'article de Bernard Delhaume, « La métaphysique de Dom Deschamps : l'Existence, « Tout » et « le Tout » dans *Dom Deschamps et sa métaphysique*, *op. cit.* p. 185-206 et l'article d'André Robinet, « La critique métaphysique du siècle » dans *Un philosophe entre Lumières et oubli*, *op. cit.* p. 43-58.

CORPUS, revue de philosophie

d'union dans l'extrême désunion, à cette société idéale où les hommes auraient la seule connaissance de leur être métaphysique, de ce qu'ils ont tous de *commun* et non *en propre*, ce qui les conduirait à établir de vrais rapports comme individus physiques selon l'exigence d'une désappropriation radicale ?

C'est comprendre du même coup ce qui avait si fortement frappé ses contemporains, par exemple Diderot, lors de sa rencontre avec le « moine » pendant l'été 1769 :

Un moine, appelé Dom Deschamps, m'a fait lire un des ouvrages les plus violents et les plus originaux que je connaisse. C'est l'idée d'un état social où l'on arriverait en partant de l'état sauvage en passant par l'état policé au sortir duquel l'on conçoit enfin que l'espèce humaine sera malheureuse tant qu'il y aura des rois, des prêtres, des magistrats, des lois, un tien, un mien, les mots de vices et de vertus. Jugez combien cet ouvrage [...] a dû me faire plaisir ; puisque je me suis retrouvé tout à coup dans le monde pour lequel j'étais né !⁷

Dans cette même lettre où il annonce la rédaction du premier Entretien du *Rêve de d'Alembert*, Diderot ajoute :

Ce qui m'amusa beaucoup, ce furent les efforts de notre apôtre du matérialisme pour trouver dans l'ordre de la nature une sanction aux lois. Mais ce qui vous amusera bien davantage, c'est la bonhomie avec laquelle cet apôtre prétendait que son système, qui attaquait tout ce qu'il y a au monde de plus révérend était innocent et ne l'exposait à aucune suite désagréable ; tandis qu'il n'y avait pas une phrase qui ne lui valût un fagot⁸.

La question philosophique du Tout et ses ambiguïtés avaient été radicalement mises en évidence par Diderot. De la onzième pensée des *Pensées sur l'interprétation de la nature*

⁷ Diderot, *Œuvres*, édition Laurent Versini, Paris, Robert Laffont, 1994-1997, cinq volumes, *Correspondance*, tome V, p. 969-970.

⁸ *Idem.*

Annie Ibrahim

— « L'indépendance absolue d'un seul fait est incompatible avec l'idée de tout ; et sans l'idée de tout plus de philosophie »⁹ — aux formulations du *Rêve de d'Alembert*, la notion de tout est plus que problématique. On lit, en effet, dans le deuxième entretien du *Rêve* : « Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste [...]. Si tout est en flux général [...]. Le tout change sans cesse [...]. Tout est en un flux perpétuel [...]. Il n'y a qu'un seul grand individu, c'est le tout »¹⁰ ; et, justement, à propos du tout de l'individu : « Qu'est-ce qu'un être ?...La somme d'un certain nombre de tendances...Est-ce que je puis être autre chose qu'une tendance ?... »¹¹. Déjà, l'article « Éclectisme »¹² de l'*Encyclopédie* proposait en lieu et place d'un *système* de la Nature une libre *enquête* ouverte et inachevée sur l'idée de matière, menée selon une aventure de la pensée par l'image et la métaphore.

Or, face à ce « scepticisme » de Diderot quant à la possibilité de penser le tout sur le mode d'une totalité fermée et achevée, Maupertuis avait fait preuve d'audace en conjecturant une « solution » au double problème auquel se confrontaient les philosophes du vivant à cette période : problème de la genèse, de la formation d'une forme et problème de la structure de cette forme, du type d'organisation d'un organisme ou du rapport des parties au tout. L'argumentation de Maupertuis s'ouvre sur le refus du préformationnisme qui n'exclut pas l'aveu d'une aporie :

Il est vrai qu'on ne comprend point comment, à chaque génération, un corps organisé, un animal, peut se former : mais comprend-on mieux comment cette suite infinie d'animaux contenus les uns dans les autres, aurait été formée tout à la fois ?¹³.

⁹ Diderot, *Œuvres*, éd. citée, tome I, p. 564.

¹⁰ *Le Rêve*, *ibid.*, p. 631, 635, 636, 637.

¹¹ *Ibid.* p. 637.

¹² *Encyclopédie*, tome V, p. 270 et suivantes.

¹³ Maupertuis, *Vénus Physique*, Paris, Aubier Montaigne, 1980, chap. XII, p. 109.

CORPUS, revue de philosophie

Dans le système leibnizien, la Vie se confond avec l'architectonique d'un système où tout conspire dès lors qu'il est de l'essence de toute monade d'être expression de la Vie sous toutes ses modalités. Pour Leibniz, il est raisonnable qu'il y ait des substances capables de perceptions au-dessous de nous, comme il y en a au-dessus ; et que notre âme, bien loin d'être la dernière de toutes, se trouve dans un milieu dont on puisse descendre ou monter ; autrement, ce serait introduire une solution de continuité dans la chaîne des êtres. C'est ce que dit Théophile à Philalèthe dans les *Nouveaux Essais* : « J'ai du penchant à croire qu'il y a quelque perception et appétition encore dans les plantes à cause de la grande analogie qu'il y a entre les plantes et les animaux ; et s'il y a une âme végétale, comme c'est l'opinion commune, il faut qu'elle ait de la perception »¹⁴. Pour fonder cette hiérarchie des perceptions, Leibniz a pris soin de faire une double distinction : distinction entre la notion d'aperception réservée à la conscience de soi, et la simple perception réservée aux autres monades ; d'autre part, il distingue deux définitions de la perception dont il montre qu'elles s'engendrent réciproquement : la perception comme conscience plus ou moins claire d'un objet et la perception comme expression projective de la diversité dans l'unité. Ce qui en effet signifie la même chose, puisque l'hétérogénéité du divers ne peut être perçue qu'unifiée. Un célèbre paragraphe de la *Monadologie* y insiste :

C'est ce qui fait aussi qu'il n'y a jamais ni génération entière, ni mort parfaite prise à la rigueur, consistant dans la séparation de l'âme. Et ce que nous appelons *génération*s sont des développements et des accroissements ; comme ce que nous appelons *morts* sont des Enveloppements et des Diminutions¹⁵.

¹⁴ Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Flammarion, 1990, II, IX, § 11, p. 109.

¹⁵ *Monadologie*, Folio essais, Gallimard, 2004, § 73, p. 239.

Annie Ibrahim

On peut y voir la proximité apparente du texte de Maupertuis et de la position de Leibniz, puisque cette activité de la perception sera désignée dans le vocabulaire de la dynamique par le terme de « force » et, en psychologie par la spontanéité de l'« appétit », de la tendance, de la volonté. La filiation leibnizienne paraît claire dans le *Système de la Nature*, en 1754 : « L'intelligence que nous éprouvons en nous-mêmes indique nécessairement une source d'où émane, dans le degré qui convient à chacun, l'intelligence de l'homme, des animaux et de tous les êtres jusqu'aux derniers éléments »¹⁶. Les croyants n'ont pas besoin de s'alarmer ni de dire que « tout est perdu si l'on admet la pensée dans la matière »¹⁷ puisqu'à partir du moment où l'on peut tolérer la présence d'une âme dans l'animal, il n'y a pas d'inconvénient à l'étendre jusqu'aux plantes, et, par elles, jusqu'aux minéraux. Et Maupertuis de s'emparer de la célèbre métaphore de l'essaim d'abeilles :

Dans l'état de fluidité où était la matière, chaque élément aura été se placer de la manière convenable pour former les corps dans lesquels on ne reconnaît plus les vestiges de leur formation ; c'est ainsi qu'une armée, vue d'une certaine distance, pourrait ne paraître à nos yeux que comme un grand animal ; c'est ainsi qu'un essaim d'abeilles lorsqu'elles se sont assemblées et unies autour de la branche de quelque arbre, n'offre plus à nos yeux qu'un corps qui n'a aucune ressemblance avec les individus qui l'ont formé¹⁸.

Ainsi est réglée la question de la détermination de l'unité organique sur le fond d'un malentendu et d'une trahison de l'héritage leibnizien, dans le sens d'une monadologie physique qui a levé l'interdit théorique leibnizien, celui du mélange des ordres du réel. Les parties ne sont pas extérieures au Tout

¹⁶ Maupertuis, *Système de la Nature*, Paris, Vrin reprise, 1984, § LXV, p. 183.

¹⁷ *Ibid.*, § XV, p. 147.

¹⁸ *Ibid.*, § LI, p. 170-171.

CORPUS, revue de philosophie

comme autant de possessions ou de propriétés ; elles émanent du Tout sur le mode de l'expressivité.

Alors que Maupertuis se voit ainsi protégé de l'« épicurisme impie », Diderot le fait trembler en le menaçant du risque spinoziste. Et Diderot ne s'y trompe pas : en employant à propos de la perception élémentaire le terme de « point vivant » qu'il va utiliser à son propre compte dans *Le Rêve de d'Alembert*, il montre qu'on tient là l'élément précurseur de la thèse de la sensibilité universelle de la matière.

Ce sont les pensées L et LI *des Pensées sur l'interprétation de la nature* qui font état de l'horreur feinte de Diderot face à l'hypothèse « biologique » de Baumann-Maupertuis :

C'est ici que nous sommes surpris que l'auteur ou n'ait pas aperçu les terribles conséquences de son hypothèse¹⁹, ou que, s'il a aperçu les conséquences, il n'ait pas abandonné l'hypothèse. C'est maintenant qu'il faut appliquer notre méthode à l'examen de ses principes. Je lui demanderai donc si l'univers ou la collection générale des molécules sensibles et pensantes forme un tout, ou non²⁰.

Dans le cadre d'une double recherche — faire l'hypothèse de la génération d'un organisme et concevoir la nature du tout d'un vivant — l'apostrophe de Diderot et les *Réponses* de Maupertuis constituent un débat physique au risque d'une métaphysique et plus précisément d'une métaphysique dans laquelle on ne saurait tomber sans danger, c'est-à-dire une

¹⁹ C'est-à-dire l'athéisme !

²⁰ *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Pensée L, *Œuvres*, éd. citée, I, p. 589-590. Sur l'analyse détaillée de ce débat et son écho dans l'œuvre de Dom Deschamps, voir l'article d'André Robinet dans les *Actes de la journée Maupertuis*, Paris, Vrin, 1975, p. 33-45. Je me permets de renvoyer aussi à deux de mes articles : « Maupertuis et le nègre blanc » dans la *Revue de l'enseignement philosophique*, 38^e année, n° 1, septembre - octobre 1987, p. 3-16 et « Maupertuis dans *Le Rêve de d'Alembert* : l'essaim d'abeilles et le polype », *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, n° 34, avril 2003, p. 71-83.

Annie Ibrahim

métaphysique spinoziste. La prise en compte par Maupertuis de l'échec des préformationnismes et des épigénèses mécanistes inscrit sa riposte au cœur de la complexité de plusieurs réseaux théoriques — surtout leibnizien et spinoziste — et lui permet de poser trois sens possibles du mot « tout » : 1) ce qui ne laisse rien au-delà ; 2) un édifice régulier, un assemblage de parties proportionnées et ordonnées, chacune à leur place ; 3) un ensemble continu. Il s'agit bien d'une physique au risque d'une métaphysique, de l'alternative entre une physique du vivant et une métaphysique de la Vie.

L'horreur feinte de Diderot est convertie en hommage à Maupertuis par Dom Deschamps qui a eu vent de ce débat et y réagit dans une note, souvent commentée, au chapitre VIII de la première partie de ses *Observations métaphysiques* : « *Le Tout* a été entrevu par le docteur Baumann comme prototype des êtres, c'est-à-dire pour ce qu'il est en effet, puisqu'il est leur premier objet de rapport »²¹. Sur l'horizon des trois sens possibles du mot « tout », que faut-il pour aller de l'entrevoir au voir, pour passer du « demi-jour » au « grand jour » ? L'avertissement de Dom Deschamps à ses contemporains philosophes dans *Le mot de l'énigme métaphysique et morale* en donne quelque idée :

C'est à ces conditions que nos philosophes pourraient être fondés à détruire, et c'est là que je les attends. Je les mène loin sans doute et très certainement au-delà de ce qu'ils peuvent ; mais il faut nécessairement qu'ils en viennent là, ou que leur philosophie plie sous la religion, en convenant qu'elle est bien autrement en force qu'ils ne l'imaginaient²².

Toute rigueur vient de la métaphysique. Le moral comme le physique ont leur base dans le métaphysique :

Il suffit, pour juger que le créateur et les créatures ne sont que *Le Tout* et ses parties, de cesser d'envisager Dieu

²¹ *Observations métaphysiques*, *Œuvres*, éd. citée, tome 2, p. 347.

²² *Le mot de l'énigme métaphysique et morale*, Réponse à la Demande XXX, *Œuvres*, éd. citée, tome 1, p. 240.

CORPUS, revue de philosophie

comme un être physique qui a bâti et qui a une antériorité d'existence sur sa bâtisse, ainsi qu'un architecte sur sa maison, et un père sur son fils. C'est ce qui ne doit pas coûter à notre raison, car quelle foule d'absurdités et, conséquemment, de contrariétés ne s'ensuivent-elles pas d'envisager le créateur sous ce point de vue ? C'est un mystère, nous dit-on, où notre raison ne peut rien comprendre : elle y comprend ce qu'il y a de vrai et le sépare de l'absurde²³.

L'égalité réelle apparaît comme le reflet et l'effet de l'égalité pensée dans la perspective métaphysique qui prend les parties dans leur rapport à la perfection de *Tout* qui, lui, est sans rapport. En effet, selon ce qu'enseigne le « rienisme » deschampsien, *Tout* désigne le néant de l'indistinction, de l'infini, du rien, où les différences se résorbent et s'annulent, là où les hommes se connaissent pour ce qu'ils sont *quant au fond*. Du point de vue métaphysique, du point de vue de *Tout*, l'humanité est mise en perspective sur l'égalité et la désappropriation. Mais comment rendre effective cette heureuse révolution dans la pensée et dans les mœurs, la parousie de l'Être sans rapports et l'avènement d'un état de mœurs sans tien ni mien ? Est-ce une utopie ?

Contre *l'Encyclopédie*, emblème de l'âge des Lumières, Dom Deschamps propose une société future qui n'aura besoin ni de savants, ni de poètes, ni d'ingénieurs et qui se passera de toute économie concertée. Il s'agira, en s'opposant aux encyclopédistes et aux philosophes du XVIII^e siècle français, de sortir de ce « siècle des demi-Lumières » selon le jugement sévère du bénédictin. Il recueille pourtant fidèlement l'aliénation dénoncée par Rousseau : dénonciation de l'inégalité, origine du mal dans l'appropriation, vices engendrés par les sciences et les arts, appui des religions instituées aux États et aux pouvoirs. Mais cela va être utilisé par Dom Deschamps à l'inverse de tout contrat social. Dans sa *Critique du Contrat Social* de Rousseau, il propose le remède :

²³ *Observations métaphysiques, Œuvres*, éd. citée, tome 2, p. 334.

Annie Ibrahim

Il fallait considérer cet état comme établi sur le seul fondement solide, sur les vrais principes métaphysiques, et en bannir toute propriété particulière, c'est-à-dire la chose du monde la plus capable de corrompre un pareil état, et de le faire dégénérer en démocratie imparfaite, en aristocratie, monarchie ou despotisme, espèces très vicieuses d'états sociaux, sur lesquelles un homme sage doit gémir, et se taire quand le seul moyen qu'il ait de les saper par les fondements ne lui est pas connu²⁴.

Dans une note à l'article V des *Additions* à son *Précis en quatre thèses* Deschamps reprend à son compte la critique que Bayle et Boulainvilliers avaient formulée contre Spinoza :

Spinoza en qualifiant sa substance de substance *unique* et en ne la distinguant pas de la substance *une*, a tombé dans la même absurdité que les théistes qui ont fait de ces deux substances, ou points de vue contraires de l'*Existence*, un seul être qu'ils appellent *Dieu*²⁵.

Aux yeux de Deschamps, Spinoza comme les théistes font l'erreur d'attribuer des modifications à l'unique et à l'infini alors qu'il convient de ne lui attribuer que des « nuances ». C'est pourquoi la fin du *Précis* suggère de retrancher le mot *Dieu* de nos langues « à cause de l'idée de moralité et de celle d'intelligence qu'on lui a attachées, et de l'idée *du Tout* et de celle de *Tout* que l'on a confondues dans lui, en le disant infini et parfait, ce qui ne peut pas se dire du même être »²⁶. Théologie et athéisme sont ainsi renvoyés dos à dos, confondant de manière fallacieuse en une seule et même unité Dieu et la nature. La *Réfutation simple et courte du système de Spinoza* souligne que Spinoza n'a pas su distinguer l'*Un* positif de l'unique négatif :

²⁴ *Critique du contrat social*, *Œuvres*, éd. citée, tome 2, p. 601.

²⁵ *Additions à l'appui de ce qui précède*, article V, *Œuvres*, éd. citée, tome 1, p. 159.

²⁶ *Précis en quatre thèses*, *ibid.*, p. 141.

CORPUS, revue de philosophie

Un être qui est la négation du sensible en général et en particulier, c'est-à-dire *du Tout* et des parties ; cet être, dis-je, est le Rien, le néant même. Mais qu'il serait absurde d'en inférer qu'il n'existe point, car c'est l'*Existence*, c'est la vérité métaphysique même ; c'est Dieu simplement dit²⁷.

Or, comme le précise la Réponse à la Demande XXVI du *Mot de l'énigme métaphysique et morale*, « *Le Tout* n'a ni ne peut avoir d'antériorité d'existence sur ses parties, puisqu'il n'est que leur tout, qu'il est nécessairement elles collectivement prises »²⁸. Il faut soigneusement distinguer Dieu en lui-même ou *Tout* — qui ne dit point de parties, selon l'expression récurrente de Deschamps — de Dieu relativement à nous ou *Le Tout* — qui dit des parties ; dans ce second cas, il est *notre* tout. D'où la confusion. La limite de la pertinence de l'analogie avec la Trinité chrétienne est du même coup soulignée : alors que le père existe comme homme antérieurement à son statut de père, le créateur ne peut avoir d'antériorité sur ses parties puisqu'il est elles-mêmes collectivement prises. Par son existence relative, Dieu est autant effet que cause et il ne faut pas se le représenter par l'image absurde d'un architecte distinct de la maison qu'il a bâtie. C'est aussi pour cela qu'il convient de le considérer en vérité en lui-même comme non créateur, comme sans rapport avec quoi que ce soit. C'est ainsi que la raison peut aller jusqu'à la preuve d'une existence négative : *Tout* et *Rien* sont la même chose, ou encore *Tout* nie et affirme tout à la fois *Le Tout* et ses parties. La nature exprime l'espace et le temps, le monde matériel ; *Tout* est l'éternité et l'infini, sans aucun point physique de comparaison, niant et affirmant à la fois l'univers matériel. C'est pourquoi le mot *Dieu* est impropre et qu'il faut lui préférer l'*Existence*. Ses trois façons d'être, en soi, métaphysique et physique ne brisent pas son unité car on ne peut pas les concevoir les unes sans les autres. En disant l'*Existence*, notre

²⁷ *Réfutation simple et courte du système de Spinoza, Œuvres*, éd. citée, tome 2, p. 615.

²⁸ *Le mot de l'énigme métaphysique et morale*, Demande XXVI, *ibid.*, p. 231.

Annie Ibrahim

langage dit *Tout* qui se décline en trois niveaux de la réalité : *Tout (omne)*, le *Tout (totum)* et les parties du tout (*pars totius*). Tel est l'athéisme éclairé ou « rienisme » qui saisit le fond dont les êtres sensibles sont les nuances comme une armée qui ne se réduit pas tout à fait à la somme de ses soldats. Les yeux du corps nous donnent à voir l'illusoire solution de continuité dans la nature. Ce sont nos yeux qui découpent des individus dans l'univers comme l'atomisme découpe la réalité et croit au vide. Si *Tout* et *Rien* sont la même chose c'est qu'on ne peut ni les voir ni se les figurer.

Concert et *accord* — concert des sens — sont des mots qui reviennent souvent sous la plume de Dom Deschamps. Cet accord est l'intelligence qu'il nomme *entendement*. La preuve que *Tout* est d'une autre nature que ses parties c'est qu'il tombe sous l'entendement. Il y a une sorte d'identité entre l'entendement et la totalité universelle. Chacun des sens nous donne des faussetés mais le concert nous donne une vérité métaphysique car qui dit « les sens de concert et d'accord » dit « tout », dit l'idée même de l'existence. Tel est le « fin fond » que révèle l'athéisme éclairé du bénédictin :

Tout devient *Le Tout* et *Le Tout* devient *Tout*, selon que l'Existence est envisagée par rapport ou sans rapport, deux aspects contraires sous lesquels le cri de la vérité nous les a toujours fait envisager, quoique presque toujours louchement²⁹.

L'existence négative affirme l'existence positive nécessairement par là même qu'elle la nie : c'est l'infini qui affirme le fini par là même qu'il le nie, c'est le *non* qui nie et affirme le *oui*. On comprend que Beaussire ait publié Dom Deschamps en y dénonçant un danger hégélien ! *Tout* ou l'Existence peut être aussi appelé le *Rien* ou le *Néant*, de même que le *Tout* peut être nommé l'univers, le monde, la nature ou la matière. Autrement dit, on peut exprimer trois nuances de l'Existence : l'existence

²⁹ *Le mot de l'énigme métaphysique et morale*, Œuvres, éd. citée, tome 1, note, p. 234.

CORPUS, revue de philosophie

négative, celle de Tout ou Rien, le contradictoire absolu ; l'existence positive, celle *du* Tout, *le* Tout qui n'inclut que la négation déterminée ; l'existence physique où la négation n'intervient à aucun degré parce que tout y est massivement positif, les éléments composants étant en continuité les uns avec les autres. Il y a là un effort rigoureux pour séparer l'ontologique du théologique : Dieu non créateur — l'Être sans rapport, *Tout* ou Rien — ne peut se rapporter au Dieu créateur — l'Être par rapport. *Tout* échappe *au* *Tout* et ne lui est pas assimilable.

La Réponse à la Demande XXIV rend raison de cette remarque surprenante :

La totalité universelle n'a aucun point physique de comparaison hors d'elle, comme en ont les totalités particulières et leurs parties, comme la terre et une montagne, par exemple, et c'est par là qu'elle n'est rien de sensible : car ce sont les points de comparaison, les moyens de rapport qu'elles ont hors d'elles qui rendent sensibles les totalités particulières et leurs parties ; c'est-à-dire qui font qu'on les distingue les unes des autres dans leur masse commune, qui n'est distincte que d'elles physiquement prises, et de l'être sans parties, de l'immatérialité³⁰.

Cependant, si l'on suit l'analyse de la Demande XXX, Dom Deschamps s'accorde avec ses contemporains matérialistes lorsqu'il affirme que le moral est réellement du physique, n'est que du physique, c'est-à-dire ici que du social : « Toutes nos vertus et nos vices ne sont que des effets de la façon dont notre faux état social monte les ressorts de notre machine »³¹.

C'est alors que l'idée inédite d'une « utopie » communiste fondée en métaphysique se constitue :

Un *athéisme éclairé*, loin d'être dangereux, est tout ce que les hommes peuvent désirer de plus avantageux ; car, en vainquant leur ignorance sur le fond des choses et en

³⁰ Demande XXIV, *ibid.*, p. 226-227.

³¹ Demande XXX, *ibid.*, p. 240.

Annie Ibrahim

leur démontrant la vérité morale et la possibilité de la pratiquer, il les rendrait à jamais aussi heureux qu'ils ont été malheureux. Le bonheur, qui est la jouissance continue, ne peut exister sur la terre que par l'état de mœurs fondé en principe, et c'est l'athéisme éclairé qui seul peut amener à cet état. Mais quoi, dira-t-on, c'est un athée qui combat les athées ?³²

Le théisme a aussi son fondement métaphysique : transcendance, créationnisme, intention, finalité. C'est en le démontrant et en le démystifiant qu'on fait apparaître le vrai moral et la source du mal moral est ainsi anéantie. Rien de plus simple, aux yeux du bénédictin, que cette vérité, purement « grammaticale » et donc accessible à tous, une fois arrachés à l'ignorance et à la folie dans lesquels nous plonge l'état de lois.

Il faut s'efforcer de comprendre cette analyse difficile selon laquelle la manifestation de l'évidence métaphysique et morale changerait l'état de lois dans l'état de mœurs. Or, la vérité de l'Existence ou du Dieu non créateur est l'idée de la radicale désappropriation : l'être sans rapports est le néant de toute propriété. « Mais quels charlatans que nos philosophes ! » s'indigne insolemment Dom Deschamps³³. C'est qu'ils n'ont pas fondé leur réflexion morale et politique dans la vérité métaphysique, ce qui les a empêchés de nier la propriété. Ainsi en va-t-il de Rousseau dans son œuvre maîtresse, car « un état de société est nécessairement vicieux, et très vicieux, dès que l'inégalité y règne ; et elle y règne nécessairement, dès que le tien et le mien y ont lieu, que les biens n'y sont pas communs »³⁴. Ce qui rapproche Dom Deschamps de Meslier, Morelly, Rousseau, Diderot, c'est l'idée d'une transformation de la société. Mais le « passage » à un nouvel état n'est en rien concerné par l'orientation empirico-matérialiste des philosophes de son temps ni par la recherche

³² *Ibid.*, note X, p. 241.

³³ Dans la note d de la *Critique du Contrat social dans La Vérité tirée du fond du puits*, *Œuvres*, éd. citée, tome 2, p. 600.

³⁴ *Ibid.*, note e, p. 601.

CORPUS, revue de philosophie

d'une forme d'association à partir d'un pacte. À ses yeux, cette transformation doit être une conséquence d'une transformation de la pensée dans ses rapports avec elle-même et avec le monde. Ce qu'elle appelle et prépare ne peut résulter d'une action sur les choses ou sur les événements. Cette mutation interne et irréversible de la société procède d'une révolution interne de l'humanité : il s'agit d'une révolution de l'esprit. L'éternelle évidence de la vérité n'a d'ailleurs jamais été perdue ; elle a seulement été trahie par les princes et les prêtres, faussée par les préjugés que se transmettent les générations. Quand elle sera retrouvée, les hommes vivront dans une société libérée de la violence et de l'oppression. Il ne faut donc pas s'occuper de la complexité phénoménale des lois de la nature et des lois sociales mais faire retour à l'intelligibilité du simple dans lequel il s'agit de comprendre le rôle dominant de ces deux concepts inlassablement confrontés par Dom Deschamps : *Tout et le Tout*. Pour y parvenir, chacun d'entre nous dispose du *bon sens* qui nous révèle ce qui *est*, à la différence du *sens commun* qui ne nous montre que ce qui *paraît* :

Les grandes vérités du sens commun sont les vérités géométriques, et autres vérités physiques, auxquelles nous sommes généralement d'accord à adhérer. Les vérités du bon sens sont les vérités métaphysiques et les vérités morales qui en sont conséquentes³⁵.

La perfection consiste à se tenir au niveau de *Tout* et par conséquent à jouir de tout le possible, à faire concentrer en soi tout le bien qu'on peut trouver dans l'univers. Or, le principal empêchement à atteindre le seul but digne d'être poursuivi — le bonheur dans l'existence — est l'état de lois.

Quel état serait-ce si les hommes, d'aujourd'hui à demain, étaient sans lois ? Ce serait l'état de mœurs, l'état d'égalité morale, car il est impossible, comme je l'ai dit, que les hommes repassent de l'état social à l'état sauvage, et il n'y

³⁵ *Ibid.*, note i, p. 603.

Annie Ibrahim

a pour les hommes hors de l'état sauvage que l'état de lois et l'état de mœurs³⁶.

Mais en matière de description de l'« utopie » de cet état de mœurs, Dom Deschamps est bien avare ; il ne nous donne qu'un seul exemple des habituels *topoi* du récit utopique, à la fin de la Réponse à la Demande XXX du *Vrai Système* :

Qu'un homme pénétré des vrais principes enrôle dix mille garnements, en hommes et en femmes, pour passer les mers et venir avec lui fonder une nouvelle colonie dans une terre inhabitée et qui n'aurait point de maître : qu'aussitôt débarqués il établisse l'égalité morale et la communauté des biens quelconques, et qu'il commence lui-même par donner l'exemple aux autres, en se réservant le seul droit d'aider, dans ses commencements, la colonie de ses avis et l'éclairer de ses lumières ; je réponds que dans peu ces dix mille transplantés vivront au gré de ses désirs, sans qu'il soit dans lui, dans eux, ni dans leur postérité, de dégénérer. S'il se trouvait des réfractaires, ils seraient à coup sûr aliénés d'esprit, et on les traiterait, d'un commun accord, comme nos fous que l'on renferme³⁷.

Outre cette concession au discours utopique traditionnel, Dom Deschamps décrit la maison-village où sous ses longs toits vivrait dans un état de totale égalité la communauté des hommes et des femmes qu'un vocabulaire de la négation et de la privation peint immobile et identitaire. Aucun changement, aucune innovation. Tous se ressemblent. Pas de pluralité des langues et des nations, pas d'heure, pas de date, même la mort ne marquerait aucune rupture ; tous se ressemblent, jusqu'à l'identique. L'étonnement se mêle à notre inquiétude face à cet éternel présent. Avec cet « état de mœurs », il s'agit d'imaginer une société aussi éloignée que possible de la société existante, un état social sans lois. La question du « passage » à cet état idéal

³⁶ *Observations morales, Œuvres*, éd. citée, tome 1, p. 270-271.

³⁷ *Le Mot de l'énigme, Réponse à la Demande XXXIV, Œuvres*, tome 1, p. 254.

CORPUS, revue de philosophie

semble fort difficile à trancher bien que Deschamps donne à son lecteur deux possibles médiations : l'idée de révolution et celle des trois états.

L'« heureuse révolution », celle qui peut faire rempart à la révolution historique dont nous sommes menacés, « ne peut pas arriver tout d'un coup : mais la vérité, manifestée et avouée de proche en proche, y porterait les esprits et les détournerait d'en désirer une autre »³⁸. Ne nous y trompons pas : il faut tenir à la fois la volonté d'un message pour l'avenir et l'affirmation que l'état de mœurs doit se réaliser ici : « Cette spéculation [...] nous ouvre la seule voie qu'il y ait pour nous déférer notre paradis dans l'unique endroit où nous puissions le faire : je veux dire dans ce monde »³⁹. L'histoire semble donc « orientée », non pas au sens où elle permettrait de relier l'homme à la tournure nouvelle d'un futur, mais où elle est capable de révéler à l'homme que *dans* l'histoire, il peut devenir lui-même *autre*, différent. Quant à l'histoire passée, c'est une histoire abstraite, sans exemples ni événements, l'histoire de l'appropriation et de la désunion. Quand on sait à quel destin Dom Deschamps confiait le livre ultime, son propre livre — à l'utilité de chauffer nos fours ! — on est tenté de se demander à quelle temporalité historique il nous renvoie ici.

Pourtant, il dit et redit tout au long de son œuvre que l'humanité traverse trois états :

L'état sauvage est l'état de désunion sans union, sans société ; l'état de lois, et surtout de police, est l'état de l'extrême désunion dans l'union ; et l'état de mœurs est l'état d'union sans désunion. Ce dernier état, le seul où les hommes puissent être contents de leur état et de leur sort, n'est pas possible, dira-t-on encore : mais qu'on se persuade donc bien que notre état de lois est si faux que plus les apparences sont pour lui et plus elles sont fausses⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, Réponse à la Demande XXX, p. 243.

³⁹ *Précis en quatre thèses, Additions*, article X, *Œuvres*, tome 1, p. 164-165.

⁴⁰ *Ibid.*, article II, note i, p. 153.

Annie Ibrahim

Ces trois états révèlent trois « natures » dont seule la dernière est véritablement humaine. Ce « siècle des Lumières » dans lequel nous vivons n'est qu'un siècle mi-éclairé. L'histoire qu'y décrivent les historiens est le récit sempiternel des crimes et des malheurs. Lutter contre la religion, comme font les Lumières, ne suffit pas. Elles ne font que détruire à demi et détruire sans construire alors qu'il faut une destruction *totale*. Il ne s'agit pas alors de confier l'« heureuse révolution » au peuple mais à la « secte » de ceux qui ont accès à la vérité métaphysique, ceux qui, de la méditation sur l'Un à la reconnaissance du pouvoir du négatif, acceptent, à mi-chemin entre Spinoza et Hegel, d'entrer dans ce matérialisme inédit. Cette secte est empiriquement imaginée comme un ordre des *Voyants* dont le secret serait le développement d'un sixième sens dans l'homme⁴¹...

Dans son *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paul Vernière consacre quelques pages à Dom Deschamps. Il rend hommage à celui qu'il dit plus philosophe que tous les philosophes des Lumières, si la philosophie n'est pas seulement la construction d'un système mais une vie tout entière consacrée à la recherche et conquête des esprits⁴². Si Dom Deschamps nous conquiert aujourd'hui et nous donne à espérer, non sans une forte inquiétude, c'est par la pointe aiguë de son extrémisme social et par la conviction inactuelle qu'en matière de désappropriation il n'y a de véritable efficace que le métaphysique.

ANNIE IBRAHIM

⁴¹ *Observations métaphysiques*, Conclusion, *Œuvres*, éd. cit., tome 2, note i, p. 404.

⁴² Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, p. 653.

**II. DÉFENSEURS ET OPPOSANTS
À LA PROPRIÉTÉ DURANT LES RÉVOLUTIONS**

PROPRIÉTÉ ET COMMUNAUTÉ : ROBESPIERRE CONTRE LES DISCIPLES DE LOCKE

Le thème de cet article n'est pas neuf. L'interprétation des idées de Robespierre sur la propriété a fait couler beaucoup d'encre, surtout à partir du XIX^e siècle, quand le développement du capitalisme industriel en Europe a commencé à soulever la « question sociale » dans toute son acuité. L'Incorruptible était-il l'un des pires ennemis de la propriété ou en était-il au contraire le plus hypocrite défenseur ? Un récent ouvrage d'historiographie coécrit par M. Belissa et Y. Bosc¹ présente un aperçu intéressant de ce vieux débat, bien que la solution qu'il tente d'y apporter soit peu convaincante. Reprenant les thèses de F. Gauthier sans la moindre distance critique, les deux auteurs inscrivent Robespierre dans la filiation d'un mystérieux « libéralisme égalitaire »² où prédominerait l'influence supposée de Locke aux dépens de la référence (pourtant constante) à Rousseau³. Malheureusement, comme le constatait déjà C. B. Macpherson :

Il est un point sur lequel tout s'accorde : au cœur de la théorie de la société et du gouvernement civil élaborée par

¹ Marc Belissa et Yann Bosc, *Robespierre : La Fabrication d'un mythe*, Paris, ellipses, 2013.

² *Ibid.*, p. 438.

³ L'influence de Locke sur la pensée du XVIII^e siècle — y compris celle de Rousseau — est certes incontestable. En ce sens, très approximatif, les thèses de Gauthier ne sont pas fausses. Mais peut-on se contenter d'en rester à un tel niveau de généralité ?

CORPUS, revue de philosophie

Locke se trouvent l'affirmation et la justification d'un droit naturel à la propriété individuelle.⁴

Or il n'est même pas nécessaire de faire de Robespierre un « niveleur » ou un communiste pour voir que sa critique de la propriété porte précisément sur ce point. Toutefois, comme la lecture que proposent Marc Belissa et Yannick Bosc se veut « plus conforme à la lettre du discours robespierriste »⁵, nous la prendrons au mot et ne lui refuserons pas la faveur de la confronter aux textes. Beaucoup de choses ayant déjà été dites sur la propriété chez Robespierre, nous tenterons d'aborder la question par un biais inattendu, en partant de la motion que le député d'Arras dépose en 1790 « pour la restitution des biens communaux »⁶ dans plusieurs provinces du nord de la France. Le texte de cette motion a été peu cité et rarement commenté. Pourtant, il concerne de près des problèmes liés à l'affirmation de la propriété privée moderne. Afin d'en dégager correctement les implications théoriques, une mise au point s'impose au sujet des biens communaux et des enjeux que constitue leur partage à la fin du XVIII^e siècle.

L'existence des communaux est attestée dès l'époque médiévale. Au sein du domaine seigneurial, il s'agissait de biens fonciers que le droit coutumier laissait à la disposition des communautés d'habitants. Ces biens consistaient le plus souvent en terrains en friche, forêts, prairies, landes et marais. Divers droits d'usage y étaient attachés : les paysans, même les plus pauvres, pouvaient y envoyer leur bétail en vaine pâture, se ravitailler en bois de chauffage (droit d'affouage) ou extraire de la tourbe dans les marais, s'il n'y avait pas assez d'espaces forestiers. Pour bien comprendre l'importance des communaux, il

⁴ Crawford Brough Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, trad. M. Fuchs, Paris, Gallimard, 2004, p. 327.

⁵ Belissa/Bosc, *op. cit.*, p. 457.

⁶ Maximilien Robespierre, *Œuvres*, Paris, Phénix Éditions, 2000, p. 217-226.

Thomas Van der Hallen

faut les replacer dans le type d'économie rurale qui a longtemps été le plus répandu dans une grande moitié nord de l'Europe, à savoir l'*openfield*. Par cet anglicisme, on ne désigne pas seulement le paysage agraire caractérisé par de vastes étendues de champs sans haies ni clôtures : « *the vasty fields of France* »⁷, pour reprendre le mot de Shakespeare dans le prologue d'*Henry V*. Mais on entend aussi la forme d'organisation socioéconomique qui, du Moyen Âge jusque tard à l'époque moderne, a façonné ce type de paysage. La pratique généralisée de l'assolement triennal sur l'ensemble d'un finage villageois supposait dans les faits la mise en commun des terres et leur exploitation communautaire⁸. Dans le cadre de l'*openfield*, le communisme n'avait rien d'une brumeuse utopie : c'était plutôt la propriété privée qui n'allait pas de soi. En revanche, les biens communaux étaient tenus pour d'authentiques propriétés collectives. Cela, même une « œuvre bourgeoise » (A. Pons) comme l'*Encyclopédie* ne le conteste pas : « La propriété des communes appartient à toute la communauté ensemble, de manière que chaque habitant en particulier ne peut disposer seul du droit qu'il a dans la propriété. »⁹ Toutefois, cette « propriété » était traditionnellement l'enjeu d'antagonismes sociaux entre les paysans et la seigneurie. En effet, non seulement le

⁷ « Mais pardonnez, gentils auditeurs, — au plat et impuissant esprit qui a osé — sur cet indigne tréteau produire — un si grand sujet ! Ce trou à coqs peut-il contenir — les vastes champs de la France ? » in William Shakespeare, *Œuvres complètes*, trad. F.-V. Hugo, Pagnerre, 1873, t. XII, p. 65. Rappelons que la pièce évoque la bataille d'Azincourt en 1415 dans l'actuel Pas-de-Calais.

⁸ Pour plus de précision, il convient de distinguer les biens communaux proprement dits des servitudes collectives qui pèsent sur les parcelles de chaque paysan. Ainsi la vaine pâture obligatoire sur les terres en jachère ou après les récoltes. Néanmoins ces deux éléments sont en relation étroite au sein du même système d'exploitation.

⁹ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, reprint Stuttgart/Bad-Cannstatt, Friedrich Frommann, Verlag, 1988, t. IV, article « Commune ».

CORPUS, revue de philosophie

seigneur était l'usufruitier¹⁰ prioritaire des biens communaux de son domaine en qualité de « premier habitant », mais il prétendait encore avoir des droits sur le fonds en tant que « propriétaire éminent »¹¹. Les droits d'usage dont les paysans disaient avoir la jouissance depuis des temps « immémoriaux » n'étaient, pour lui, que des concessions faites à titre gratuit ou à titre onéreux (c'est-à-dire en contrepartie de rentes, de redevances ou de servitudes quelconques). En 1669, la fameuse ordonnance de Colbert sur les Eaux et Forêts donne raison aux seigneurs dans ce conflit entre la propriété *éminente* et la propriété *utile*. Sous le nom de « droit de triage », la monarchie louis-quatorzienne autorise ceux-ci à prendre un tiers des biens communaux provenant de concessions gratuites.

Ce droit de triage ne doit pas être assimilé en tant que tel aux *Enclosures Acts* du parlement d'Angleterre. Les clôtures, qui, à partir du xv^e siècle, remettent en cause l'*openfield* comme mode d'exploitation communautaire dans certains comtés anglais, sont amorcées par la désagrégation précoce du système féodal. En France, au contraire, le droit de triage n'est qu'un arbitrage royal (tout à l'avantage des seigneurs) dans un conflit de propriété de type ancien. S'il peut se comprendre à l'aune de l'intérêt stratégique pour l'État de mieux gérer l'espace forestier, il ne jette

¹⁰ Le terme peut paraître impropre et conceptuellement anachronique. La notion d'« usufruit » définie par le *Code civil* français (ou « Code Napoléon ») associe deux des membres de la propriété selon le droit romain : l'*usus* et le *fructus*. Or ces catégories ne sont pas celles du droit féodal qui distingue entre propriété « utile » et propriété « éminente ». Toutefois, si cette dernière ne correspondait ni à l'*abusus* en droit romain ni à la « nue-propriété » en droit français (puisque, en théorie, un seigneur ne pouvait aliéner son domaine), la propriété « utile » était bien une sorte d'usufruit. En ce qui concerne les biens communaux, c'est essentiellement par commodité de langage que nous employons ce terme qui a au moins le mérite de parler à nos oreilles modernes. D'autres — et non des moindres — l'ont fait avant nous, à commencer par Marx (cf., par exemple, *Le Capital*, livre I, chap. xxiv, 2).

¹¹ Cf. Pierre Goubert, *Les paysans français au xvii^e siècle*, Paris, Hachette, 1982, le chapitre « Les paysans français et la terre au xvii^e siècle : posséder et "tenir" », p. 37 et suivantes.

Thomas Van der Hallen

nullement les bases d'une agriculture de type capitaliste¹². Pour que s'esquisse un mouvement comparable à celui des enclosures, il faut attendre la seconde moitié du XVIII^e siècle. C'est alors que le partage des communaux devient l'un des axes d'une réforme agronomique promue par les élites « éclairées »¹³. Le modèle anglais est mis en avant pour montrer les bienfaits de l'individualisme agraire. En témoignent, par exemple, les *Recherches sur les principaux abus qui s'opposent aux progrès de l'agriculture* de Rougier de La Bergerie à la veille de la Révolution :

Si les avantages qui résulteraient des clôtures pouvaient faire la matière d'un doute, il n'y aurait peut-être autre chose à dire : parcourez l'Angleterre, les cantons les mieux cultivés de la France, surtout ceux qui avoisinent les villes ; vous verrez que partout où les possessions sont closes, la culture des terres est plus soignée et plus productive ; vous verrez que les plus petites fermes dont les champs sont renfermés, sont infiniment mieux cultivées que les vastes métairies : c'est un fait notoire et constant.¹⁴

La hausse des rendements agricoles n'est pas le seul argument avancé. Rougier invoque aussi une raison de principe. De fait, le fonctionnement de l'*openfield* impliquait des contraintes. Individuellement, le paysan n'était pas libre de faire ce qu'il voulait de sa parcelle. Si après la moisson ou la fauchaison, elle était mise en vaine pâture, il ne pouvait empêcher ses voisins d'y mener leurs bestiaux. Quant à la rotation des soles et à la répartition des cultures, elles étaient du ressort des communautés d'habitants. Or Rougier voit dans ces diverses contraintes

¹² Pour une histoire comparée de l'économie agraire en Angleterre et en France, on consultera l'esquisse de Marc Bloch, *Seigneurie française et manoir anglais*, Paris, Armand Colin, 1967.

¹³ Nous renvoyons ici encore à Marc Bloch, *L'individualisme agraire dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1930.

¹⁴ Jean-Baptiste Rougier de la Bergerie, *Recherches sur les principaux abus qui s'opposent aux progrès de l'agriculture*, Paris, Impr. de Monsieur, et chez Buisson, 1788, p. 80-81.

CORPUS, revue de philosophie

communautaires une « atteinte aux droits sacrés de la propriété »¹⁵. Aussi est-ce au nom de la liberté indéfinie de la propriété individuelle qu'il plaide pour la suppression des « droits de commune » hérités, selon lui, de la féodalité :

[...] enfin, il faut toujours en venir au mot si chéri, chacun d'eux *jouirait en liberté de sa propre chose*. Tous les usages et les articles des coutumes qui tendent à conserver ces droits doivent être abolis ; c'est encore un reste de l'ancienne féodalité, où les plus forts faisaient la loi et créaient des servitudes locales. L'agriculture était oubliée, et en quelque sorte livrée aux seuls soins de paysans serfs, que ni motif d'honneur ni d'intérêt n'engageait à l'industrie, ni au désir de la propriété, puisqu'ils ne pouvaient pas même disposer de leur personne.¹⁶

La relation établie dans la dernière phrase entre l'absence de « désir de propriété » chez les « paysans serfs » et l'impossibilité pour eux de « disposer de leur personne » mérite d'être soulignée, car elle montre parfaitement à quelle théorie de la propriété le discours agronomique du XVIII^e siècle s'adosse.

Cette théorie est d'inspiration lockéenne : elle consiste à fonder en droit naturel l'appropriation privée des choses sur la propriété que chaque individu aurait de sa propre personne. Le court paragraphe 27, au chapitre V du *Second traité du gouvernement civil*, la résume :

Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chaque homme est cependant *propriétaire* de sa propre *personne*. Aucun autre que lui-même ne possède de droit sur elle. Le *travail* de son corps et *l'ouvrage* de ses mains, pouvons-nous dire, lui appartiennent en propre. Il mêle son *travail* à tout ce qu'il fait sortir de l'état dans lequel la nature l'a fourni et l'a laissé, et il y joint quelque chose qui est sien ; par là il en fait sa propriété. Cette chose étant extraite par

¹⁵ *Ibid.*, p. 76.

¹⁶ *Ibid.*, p. 86-87.

Thomas Van der Hallen

lui de l'état commun où la nature l'avait mise, son *travail* lui ajoute quelque chose qui exclut le droit commun des autres hommes. Car ce *travail* étant indiscutablement la propriété de celui qui travaille, aucun autre homme que lui ne peut posséder de droit sur ce à quoi il est joint, du moins là où ce qui est laissé en commun pour les autres en quantité suffisante et d'aussi bonne qualité.¹⁷

La pensée économique du XVIII^e siècle, à commencer par l'école physiocratique, n'a fait que pousser cette théorie de l'appropriation privée à ses dernières conséquences. Ainsi, dans la préface d'un recueil de textes de Quesnay paru en 1768, l'éditeur Du Pont de Nemours¹⁸ semble paraphraser Locke : « 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 [...]. »¹⁹

De la notion de « propriété personnelle » tenue pour une évidence empirique, Du Pont de Nemours fait d'abord dériver la « propriété mobilière », puis la « propriété foncière » de la combinaison des deux autres, selon un ordre déductif prétendument conforme à celui de la nature :

[...] c'est l'ordre naturel qui a constitué [les hommes] propriétaires, d'abord de leurs personnes, puis de leurs

¹⁷ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, trad. J.-F. Spitz, Paris, PUF, 1994, p. 22.

¹⁸ Pierre Samuel Du Pont de Nemours (1739-1817), économiste, disciple de Quesnay et ami de Turgot. Nommé commissaire général du commerce sous Calonne, il est élu député aux États généraux en 1789 et siège à la Constituante. Sous le Directoire, il est membre du Conseil des Cinq-Cents, mais émigre aux États-Unis après le coup d'État du 18 fructidor an V. C'est là que son fils Éleuthère Irénée fonde, en 1802, une usine de fabrication de poudre à canon qui deviendra le plus gros fournisseur de l'armée américaine pendant la guerre de Sécession. Encore aujourd'hui, la « E. I. du Pont de Nemours and Company » fait partie des dix plus grosses entreprises mondiales du secteur de la chimie, avec un chiffre d'affaire annuel de près de 40 milliards de dollars US.

¹⁹ Pierre-Samuel Du Pont de Nemours, *Œuvres politiques et économiques*, Nendeln, KTO, 1979, t. I, p. 449.

CORPUS, revue de philosophie

richesses mobilières, enfin des terres mises en valeur par le concours et l'emploi de ces propriétés primitives [...]»²⁰.

Cette fondation jusnaturaliste de l'appropriation privée permet son absolutisation, voire sa sacralisation : toute atteinte à la propriété n'étant rien moins que le bouleversement de l'« ordre naturel » défini par Du Pont de Nemours comme la « constitution physique que Dieu même a donné à l'univers, et par laquelle tout s'opère dans la Nature »²¹.

Il serait sans doute simpliste de faire de la présence de Du Pont de Nemours à la Constituante le symbole d'une Assemblée tout entière acquise à la physiocratie. Sans sortir du domaine de l'économie politique, l'influence des Lumières anglo-écossaises est elle aussi perceptible chez certains constituants comme Barnave ou même Sieyès. Mais ces différences de sensibilités, qui portent surtout sur la théorie de la richesse²², ne font nullement obstacle au large consensus qui se dégage pour reconnaître, à l'article XVII de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, le caractère « inviolable et sacré »²³ du droit de propriété²⁴.

²⁰ *Ibid.*, t. I, p. 457.

²¹ *Ibid.*, t. I, p. 430-431.

²² Sieyès, par exemple, est critique à l'égard de la thèse agrarienne des physiocrates selon laquelle la terre est l'unique source de richesse. Il s'ensuit que, pour lui, l'agriculture n'est pas le seul secteur productif : « Toutes les classes sont relativement coproductrices, et directement productrices, parce qu'elles donnent toutes quelque'une des valeurs élémentaires qui composent la valeur vénale. » [Emmanuel-Joseph Sieyès, *Écrits politiques*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1994, p. 55.]

²³ Jacques Godechot, *Les constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier Flammarion, 1979, p. 35.

²⁴ Pour autant qu'on sache chez Adam Smith, le droit de propriété est également fondé sur le travail personnel : « Vous pouvez demander, en effet, puisque cette pomme est tout autant adapté à votre usage qu'au mien, quel droit j'ai de la posséder que vous ne posséderiez pas. Vous pouvez aller dans la forêt, me dites-vous, et en cueillir une autre. Vous pouvez y aller aussi, vous répliquerais-je. Et surtout, il serait plus raisonnable que vous y alliez, puisque j'y suis déjà allé et que *j'ai dépensé ma peine et mon temps pour les acquérir.* » [Adam Smith, *Lectures on*

Thomas Van der Hallen

Sieyès, dont la pensée est redevable à Quesnay autant qu'à Adam Smith²⁵, expose sans ambiguïté la doctrine lockéenne qui fonde la propriété réelle sur la propriété personnelle :

La propriété de sa personne est le premier des droits. De ce droit primitif découle la propriété des actions et celle du travail : car le travail n'est que l'usage utile de ses facultés : il émane évidemment de la propriété de la personne et des actions. La propriété des objets extérieurs, ou la propriété réelle, n'est pareillement qu'une suite et comme une extension de la propriété personnelle.²⁶

En Artois, les communaux avaient fait l'objet d'une tentative de partage au cours des dernières décennies de l'Ancien Régime. L'administration de ces biens qui, depuis le retour de la province dans le giron de la France²⁷, étaient de la compétence de l'intendant, est rendue aux États d'Artois en 1764. Il va sans dire que cette oligarchie provinciale, qui a de gros intérêts fonciers, est très favorable au partage des communaux. Aussi seconde-t-elle l'initiative du pouvoir royal qui, en 1774, autorise par édit les communautés rurales à partager tout ou partie de leurs biens, à condition de respecter le droit de triage des seigneurs. Devant le peu d'empressement des paysans artésiens à profiter de cette mesure, la monarchie se résout finalement à

Jurisprudence, éd. par R. L. Meek, P. G. Stein et D. D. Raphael, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 19.] Cela dit, nous n'ignorons pas qu'il en va tout autrement chez Hume.

²⁵ Sieyès discute notamment les thèses d'Adam Smith sur la division du travail, ainsi que sa conception de la valeur en termes de *coût en travail* [cf. ses « notes et fragments » in Sieyès, *op. cit.*, p. 62-67].

²⁶ *Orateurs de la Révolution française*, sous la direction de François Furet et Ran Halévi, Paris, Gallimard, 1989, p. 1009.

²⁷ L'Artois est rattaché à la France depuis le traité des Pyrénées en 1659, mais elle l'avait déjà été une première fois à la fin du XIII^e siècle (1180). Unie au duché de Bourgogne en 1382, la province passe par héritage aux Habsbourg en 1477. La France n'en reprend militairement le contrôle qu'au milieu du XVII^e siècle : Arras est prise par les troupes françaises en août 1640.

CORPUS, revue de philosophie

employer la manière forte. Le 13 novembre 1779, un arrêt du conseil revêtu de lettres patentes ordonne le partage des communaux entre tous les chefs de familles. À titre de triages, un tiers des biens est adjugé aux seigneurs en cas de concession gratuite et — ce qui n'était pas prévu par l'ordonnance de 1669 — un sixième en cas de concession onéreuse. Cet accès d'autoritarisme se heurte dans son application à la résistance des paysans. Des émeutes plus ou moins violentes éclatent, comme dans la localité d'Annay où des heurts opposent, en 1786, quelques 250 villageois à une dizaine de cavaliers de la maréchaussée venus les forcer à partager leur marais. Enfin, l'affaire se conclut l'année suivante par une reculade du pouvoir royal : le 8 septembre 1787, un arrêt du conseil révoque les lettres patentes de 1779. Toutefois, au terme de ces huit ans de luttes, les communautés n'ont pas complètement gagné la partie. Comme le remarque F. Laude : « [...] dans beaucoup de villages les seigneurs réclamèrent leur droit de triage. Toutes les terres qu'ils obtenaient ainsi étaient immédiatement mises en culture. Des dessèchements et des défrichements s'opéraient ainsi. »²⁸

Par ce biais, les privilégiés purent agrandir gratuitement leurs domaines et accroître les revenus qu'ils en tiraient, en s'octroyant souvent les meilleures terres²⁹.

²⁸ François Laude, *Les classes rurales en Artois à la fin de l'ancien régime* (1760-1789), Lille, C. Robbe, 1914, p. 166-167.

²⁹ « Il est des seigneurs — dénonce Robespierre dans sa motion — qui en ont envahi la moitié ; une foule d'autres, au lieu de prendre en une seule masse la part qu'ils s'attribuaient, ont choisi pour leur lot diverses portions éparses qui étaient à leur convenance, de manière qu'ils ne peuvent pas même en jouir sans traverser, sans gêner, sans détériorer celles qu'ils ont laissées aux habitants... » [Robespierre, *op. cit.*, t. VI, p. 221]. Ces faits sont confirmés par Laude : « Ainsi à Courrières et à Hénin-Liétard, lorsque après bien des discussions et des luttes violentes, la division put enfin avoir lieu, le seigneur, au lieu de prendre d'un seul tenant la portion qui lui revenait, la morcela en une infinité de lopins épars et il eut bien soin de s'approprier les meilleures parties du marais. Au dire des habitants, il s'était même arrangé pour rendre le reste inaccessible aux bestiaux que l'on y menait paître. » [Laude, *op. cit.*, p. 159].

Thomas Van der Hallen

La remise en cause des triages est corrélative à l'abolition du régime féodal au début de la Révolution. Les fameux arrêtés de la Nuit du 4 août donnent lieu, le 15 mars 1790, à un décret d'application qui en précise les modalités concrètes. C'est dans le cadre de la discussion de ce décret que Robespierre est amené à prendre position sur la question des biens communaux. Le moins qu'on puisse dire est qu'il ne cède pas à l'agromanie ambiante. Sa motion commence par renvoyer dos à dos les tentatives de l'intendant Caumartin, puis des états d'Artois, pour réformer l'économie rurale en dépit des paysans :

Les intendants et les états d'Artois, qui se disputèrent et conquirent tour à tour, par des arrêtés du conseil, l'administration de ces biens communaux qu'ils enlevèrent aux communautés, nous laissèrent incertains, laquelle de ces deux espèces d'administration nous avaient opprimés par des injustices et des vexations plus criantes. Conversions arbitraires des pâturages et des marais en terres labourables contre le vœu et l'intérêt des habitants, spoliations violentes, règlements tyranniques dont l'objet était d'enrichir les agents de l'administration aux dépens des citoyens ; aucune de ces vexation ne nous fut épargnée.³⁰

Quant au partage des communaux que le pouvoir royal avait essayé d'imposer avec l'appui intéressé des états d'Artois, Robespierre le présente comme une entreprise d'expropriation des communautés rurales menée à l'instigation de ces derniers :

L'une des époques les plus mémorables de ces injustices fut l'année 1779. Ce fut alors que les états d'Artois formèrent la coupable entreprise de dépouiller les communautés qui avaient échappé aux brigandages précédents, sous le prétexte de partager leurs biens et de les convertir en terres labourables.³¹

³⁰ Robespierre, *op. cit.*, t. VI, p. 219.

³¹ *Ibid.*, t. VI, p. 219-220.

CORPUS, revue de philosophie

Mais la critique du député d'Arras porte surtout sur l'exercice du droit de triage que le partage des communaux présupposait et dont les lettres patentes de 1779 assouplissaient les conditions initialement prévues par l'ordonnance de 1669. Non seulement les seigneurs pouvaient s'approprier un tiers des communaux en cas de concession gratuite, mais même en cas contraire un sixième leur revenait « s'il était dû des rentes, des redevances ou des servitudes quelconques »³². Ainsi, dénonce Robespierre,

par cette dernière clause qui était l'objet évident de toute cette trame, on enchérissait encore sur l'article inique de l'ordonnance de 1669, qui ne comprenait que les biens concédés à titre gratuit, avec la condition que nous avons déjà indiquée, en comprenant dans cette usurpation le sixième des biens acquis à titre onéreux, qu'elle exceptait formellement.³³

Outre l'abolition du droit de triage, Robespierre demandait que la loi contraigne les seigneurs à rendre aux communautés les biens qu'ils s'étaient adjugés depuis 1762. Cette dernière exigence n'était d'ailleurs, dans son esprit, que le corollaire de l'autre :

Quand vous éteignez un droit seigneurial qui était perçu annuellement, la charge dont vous voulez délivrer le peuple disparaît entièrement, mais à l'égard des biens qui lui ont été ravés, sous le nom de triage ou autrement, si vous vous contentez de dire le triage à l'avenir sera supprimé, vous laissez subsister la spoliation dont il est la victime [...].³⁴

Cependant la majorité de l'Assemblée ne l'entendait pas de cette oreille. En effet, les seigneurs avaient le plus souvent mis en culture les terres qu'ils avaient acquis en réclamant leur droit de triage. Comme ne manque pas de le faire valoir le marquis de

³² Laude, *op. cit.*, p. 155.

³³ Robespierre, *op. cit.*, t. VI, p. 220.

³⁴ *Ibid.*, t. VI, p. 225.

Thomas Van der Hallen

Croix, député de la noblesse d'Artois, ayant de son propre aveu « un intérêt considérable et personnel dans cette affaire », « les seigneurs ont fait de grandes dépenses pour dessécher les marais »³⁵. N'étaient-ils pas devenus, « de droit naturel, propriétaires fonciers » de ces terrains que les communautés paysannes avaient toujours laissés en friche ? Leur en ôter la possession ne revenait-il pas, en théorie, à leur ravir la richesse mobilière, sinon le travail personnel, qu'ils avaient consacré à leur exploitation ? C'est à quoi l'Assemblée ne pouvait se résoudre.

Toute l'habileté rhétorique dont Robespierre fait preuve sur cette question consiste précisément à fonder son argumentation sur le principe même du droit de propriété. Ce qui, selon lui, y porte atteinte, ce n'est pas la restitution des biens communaux, mais bien les triages autorisés par l'ordonnance de 1669. Les véritables expropriateurs sont donc Louis XIV et Colbert, ainsi que les administrateurs de 1779 qui, par lettres patentes, en ont encore aggravé l'abus. Le strict respect de la propriété exige donc que les biens dont les communautés ont été spoliées leur soient rendues. « On trouvera peut-être cette logique bien redoutable pour les seigneurs »³⁶, convient Robespierre, prenant ainsi l'Assemblée au piège de ses propres principes :

Pourra-t-on bien nous objecter qu'elle blesse la propriété ? Mais que l'on nous dise donc quel est le véritable propriétaire, de celui qui a été dépouillé de son bien par la force, ou de celui entre les mains duquel ont passé les dépouilles.³⁷

Cette « logique » supposait toutefois que la possession que les communautés d'habitants avaient, en pratique, sur leurs communaux puisse être considérée, en théorie, comme une *pleine propriété collective* : ce qui allait non seulement à l'encontre de la distinction féodale entre le « domaine utile » et le

³⁵ *Gazette nationale ou le Moniteur universel*, n° 66, t. I, p. 523.

³⁶ Robespierre, *op. cit.*, t. VI, p. 223.

³⁷ *Ibid.*, t. VI, p. 223.

CORPUS, revue de philosophie

« domaine éminent », mais aussi à l'encontre de la doctrine moderne de l'individualisme possessif³⁸, dans sa version lockéenne, reprise par les physiocrates. Car en effet, si la propriété réelle n'est fondée, en dernière analyse, que sur la propriété personnelle de l'individu, ce droit est nécessairement individuel et ne saurait, en aucun cas, être conçu collectivement. De manière implicite, Robespierre devait donc appuyer son raisonnement sur une tout autre théorie de la propriété.

À propos du projet de *Déclaration des droits* que Robespierre présente à la Convention le 24 avril 1793, les historiens ont souvent remarqué, à l'instar de J. Godechot, qu'« il refusait de ranger la propriété parmi les droits naturels »³⁹ [p. 72]. En effet, à la différence du droit de conservation et de la liberté (seuls droits naturels), la propriété apparaît chez lui comme un droit purement institué, dont l'exercice est, à ce titre, d'autant plus déterminé par la loi.

En définissant la liberté, le premier des biens de l'homme, le plus sacré des droits qu'il tient de la nature, vous avez dit avec raison qu'elle avait pour borne les droits d'autrui : pourquoi n'avez-vous pas appliqué ce principe à la propriété, qui est une institution sociale ? Comme si les lois éternelles de la nature étaient moins inviolables que les conventions des hommes.⁴⁰

³⁸ Nous utilisons simplement le concept d'*individualisme possessif* au sens où Macpherson l'a défini : « Nous désignons ainsi la tendance à considérer que l'individu n'est nullement redevable à la société de sa propre personne ou de ses capacités, dont il est au contraire, par essence, le propriétaire exclusif. » [Macpherson, *op. cit.*, p. 18.] On trouvera une dialectisation plus élaborée de ce concept appliqué aux penseurs du XVIII^e siècle (dont Sieyès et Robespierre) dans l'ouvrage de Pierre Crétois, *Le renversement de l'individualisme possessif de Hobbes à l'État social*, à paraître aux Classiques Garnier.

³⁹ Jacques Godechot, *op. cit.*, p. 72.

⁴⁰ Robespierre, *op. cit.*, t. IX, p. 461.

Thomas Van der Hallen

C'est cette conception restrictive du droit propriété comme « institution sociale » qui sous-tend, dès le discours « sur les subsistances » du 2 décembre 1792, sa critique de la « liberté indéfinie du commerce »⁴¹. On peut y voir l'un des aspects du rousseauisme de Robespierre que certains courants de l'historiographie récente (aussi bien Furet que Gauthier⁴²) ont certainement eu tort de minorer.

Pour Rousseau, en effet, la « propriété naissante » à l'état de nature — loin d'être un droit naturel, comme chez Locke et ses continuateurs — n'est en définitive jamais rien d'autre qu'une « adroite usurpation »⁴³, fût-elle fondée par le travail. Preuve en est le manque d'arguments ou de « raisons valables » que les riches éprouvent, dans le *Discours sur l'inégalité*, pour justifier leurs possessions avant l'institution de la société civile :

Ils avaient beau dire : c'est moi qui ai bâti ce mur ; j'ai gagné ce terrain par mon travail. 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 vôtre⁴⁴.

Contrairement à Locke, pour qui il ne fait aucun doute que « celui qui [...] maîtrisait, labourait et plantait une partie de la

⁴¹ *Ibid.*, t. IX, p. 110-120.

⁴² Cf. François Furet, *La Révolution*, Paris, Hachette, 1988, t. 1, p. 247 et Florence Gauthier, « De Mably à Robespierre. De la critique de l'économie à la critique du politique », *La guerre du blé au XVIII^e siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIII^e siècle*, sous la direction de F. Gauthier et G. Ikni, Montreuil, Éditions de la passion, 1988, p. 112.

⁴³ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1959-1995, t. III, p. 178.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 176-177

CORPUS, revue de philosophie

terre, y ajoutait par là quelque chose qui était sa *propriété*, à quoi nul autre n'avait de titre, et que personne ne pouvait lui prendre sans injustice »⁴⁵, Rousseau estime que le travail du cultivateur ne lui donne un droit exclusif que sur le « produit de la terre qu'il a labourée » : quant au fond, il n'en a guère que « jusqu'à la récolte »⁴⁶. Or Robespierre reprend manifestement cette conception lorsque, le 31 mai 1791, son argumentation contre la peine de mort l'amène à raisonner sur une hypothèse comparable :

Hors de la société civile, qu'un ennemi acharné vienne attaquer mes jours, ou que repousser vingt fois, il revienne encore ravager le champ que mes mains ont cultivé ; puisque je ne puis opposer que mes forces individuelles aux siennes, il faut que je périsse ou que je le tue [...].⁴⁷

Assurément, le travail donne à l'individu le droit de défendre comme sa propre personne le « champ que [s]es mains ont cultivé ». Mais, bien que plusieurs versions de ce discours à la Constituante aient été données par les journaux de l'époque, il est remarquable que, dans toutes, le terme de *propriété* brille par son absence. Une telle omission n'est sûrement pas involontaire : elle révèle au contraire l'insuffisance, aux yeux de Robespierre, d'une fondation individuelle de la propriété, sans médiation de la société civile.

Or c'est ici que resurgit la question de la propriété commune. Car la clause fondamentale du pacte social rousseauiste est « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté ». Rappelons-en la formule : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. »⁴⁸ Or, dans la « personne » et la « puissance » de chacun, Rousseau

⁴⁵ Locke, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁶ Rousseau, *op. cit.*, t. III, p. 173.

⁴⁷ Robespierre, *op. cit.*, t. VI, p. 437.

⁴⁸ Rousseau, *op. cit.*, t. III, p. 361.

Thomas Van der Hallen

inclut les « biens qu'il possède » à l'état de nature, comme il le précise au début du *Contrat social* I, 9 : « 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. »⁴⁹ Le pacte social rousseauiste passe donc nécessairement par un instant métaphysique de « collectivisation ». Chaque contractant commence par aliéner l'ensemble de ce qu'il possède à tous. Par ce transfert de droits, la communauté devient l'unique possesseur de la totalité des biens. Toujours conséquent avec lui-même, Rousseau reconnaît que la « possession publique » n'est pas « plus légitime, au moins pour les étrangers »⁵⁰ que ne l'étaient celles des individus les uns à l'égard des autres dans l'état de nature. Mais pour les associés, elle doit être aussi sainte que le contrat lui-même. Ce moment de « collectivisation » est, en outre, la condition *sine qua non* de la propriété privée. Car pour que la société civile puisse rendre et garantir à chacun le sien par un acte de la volonté générale, il faut au préalable que tout lui appartienne.

Est-ce à cette « possession publique » que pense Robespierre, quand il affirme, dans sa motion sur les biens communaux, que « si l'on remonte à la véritable origine de la propriété, il est de fait qu'[ils] appartenaient d'abord et par le droit aux peuples »⁵¹ ? Il est permis d'en faire l'hypothèse, bien que le peu d'éléments dont nous disposons sur la conception Robespierre avait du pacte social ne permette pas de trancher définitivement la question. En effet, tout ce qu'on peut dire, en s'appuyant à la fois sur le discours de septembre 1789 « Contre le veto royal » et celui du 31 mai 1791 « Sur la peine de mort », c'est que l'acte d'association consiste dans la réunion des volontés par lesquelles les individus ont naturellement la « faculté de se gouverner » en une « faculté de vouloir commune »⁵² qui n'est autre que la « volonté générale » :

⁴⁹ *Ibid.*, t. III, p. 365.

⁵⁰ *Ibid.*, t. III, p. 365.

⁵¹ Robespierre, *op. cit.*, t. VI, p. 222.

⁵² *Ibid.*, t. VI, p. 86.

CORPUS, revue de philosophie

« [...] les hommes ont dit : [...] réunissons nos volontés pour en former une volonté générale qui, sous le nom de loi, consacre, détermine les droits de chacun »⁵³. La clause de l'aliénation totale n'est pas explicitée. Toutefois, Robespierre semble admettre le principal effet qu'en attendait Rousseau : l'unité indivisible de la « personne publique »⁵⁴. La société civile ne se réduit pas à la somme des individus qui la composent. Bien plus qu'un agrégat mécanique de parties, c'est un corps moral dont chaque partie est présente dans le tout et le tout présent dans chaque partie : « Il y a oppression contre le corps social, lorsque un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre du corps social, lorsque le corps social est opprimé. »⁵⁵ Sans revenir sur l'opposition topique entre « centralisme jacobin » et « fédéralisme girondin », le fait est que la république est déclarée « une et indivisible »⁵⁶ par la Convention le 25 septembre 1792, avec le soutien marqué de Robespierre qui, à tort ou à raison, soupçonnait bien ses adversaires de vouloir dissoudre le corps social en « un amas de républiques fédératives. »⁵⁷ Or l'unité organique affirmée par ce fameux décret est-elle pensable, à moins de postuler l'aliénation totale qui constitue l'essence du contrat rousseauiste ? En effet, comment les citoyens auraient-ils tous le même « moi commun »⁵⁸ dans l'état civil, s'ils n'avaient fait que conserver les droits et les biens qui les isolaient les uns des autres à l'état de nature ? Ne faut-il pas supposer, au contraire, que c'est uniquement du bon vouloir de la communauté que chaque membre jouit de tout ce qu'il a en propre ?

La définition *a minima* que Robespierre donne de la propriété dans son projet de *Déclaration des droits* semble

⁵³ *Ibid.*, t. VII, p. 433.

⁵⁴ Rousseau, *op. cit.*, t. III, p. 361.

⁵⁵ Robespierre, *op. cit.*, t. IX, p. 468.

⁵⁶ « La Convention nationale déclare que la République française est une et indivisible », in Godechot, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁷ Robespierre, *op. cit.*, t. IX, p. 20.

⁵⁸ Rousseau, *op. cit.*, t. III, p. 361.

Thomas Van der Hallen

conforme à cette exigence : le « mot si chéri » des physiocrates se réduit chez lui au « droit qu'a chaque citoyen de jouir de la portion de biens qui lui est garantie par la loi »⁵⁹. Autant dire que la propriété individuelle est entièrement dépendante de la volonté générale. Bien sûr, cela ne signifie pas que l'État ait le droit d'exproprier à sa guise un particulier ou une classe sociale. Tel est d'ailleurs l'abus que Robespierre reproche à l'absolutisme louis-quatorzien d'avoir commis en instaurant le droit de triage :

L'ordonnance de 1669 a dit aux seigneurs : vous convoitez une partie des biens de vos vassaux, eh bien ! prenez-en le tiers ! Cette loi est un acte de despotisme, ou plutôt ce n'est point une loi : un législateur ne peut prendre à une classe de citoyens pour donner à une autre.⁶⁰

Robespierre applique ici le principe de rectitude de la volonté générale énoncé dans le *Contrat social* II, 4 : à savoir que « pour être vraiment telle », celle-ci « doit partir de tous pour s'appliquer à tous »⁶¹. Or une « classe de citoyens », si nombreuse soit-elle, n'est jamais qu'une partie de la société. Aussi l'ordonnance de 1669 qui exproprie les communautés rurales d'un tiers de leurs biens au profit des seigneurs ne saurait-elle avoir la rectitude de la volonté générale et n'en est donc nullement l'expression. En revanche, on voit mal ce qui s'opposerait *en droit* à ce que la volonté générale procède au repartage de toutes les propriétés, voire à leur mise en commun, s'il était praticable et avantageux au tout de le faire. Bien que Robespierre se soit toujours défendu de préconiser la loi agraire, il n'a jamais dit pour autant que les lois de Lycurgue n'étaient pas des lois. Son refus de l'ἀναδασμος [*anadasomos*]⁶² ne repose pas sur une

⁵⁹ Robespierre, *op. cit.*, t. IX, p. 465.

⁶⁰ *Ibid.*, t. VI, p. 272.

⁶¹ Rousseau, *op. cit.*, t. III, p. 373.

⁶² Ce mot grec désigne chez les auteurs anciens le partage des terres entre les paysans aux dépens de la grande propriété. Ainsi, d'après Plutarque, le législateur — réel ou mythique — de Sparte aurait pratiqué une telle réforme au VI^e siècle avant notre ère : « La deuxième des réformes politiques

CORPUS, revue de philosophie

objection principielle, mais circonstancielle. Ce qui valait chez les Anciens ne convient plus aux Modernes, écrit-il en janvier 1793 :

Si quelqu'un croit pouvoir objecter aux vérités que je viens de développer l'exemple de quelque peuple ancien, qu'il veuille bien y réfléchir un instant ; il verra qu'il parle d'une petite ville dont les lois étaient fondées sur deux bases qui nous font horreur : la pauvreté et la communauté de biens ; il verra qu'il n'y a rien de commun entre cette famille de républicains austères et une nation de vingt-cinq millions d'hommes, dans les circonstances où nous sommes.⁶³

Si Robespierre fait bien partie de ceux que Constant accuse d'avoir voulu « donner aux Modernes la liberté des Anciens »⁶⁴, on notera au passage combien la critique de ce dernier tombe à plat⁶⁵. En prenant acte de l'« horreur » que « nous » inspirent « la pauvreté et la communauté de biens », Robespierre démontre avoir compris — aussi bien que Constant et même avant lui — que les Modernes, vivant dans des États plus étendus, tiennent moins à l'exercice de leurs droits politiques qu'à la jouissance de leurs droits civils (à commencer par la propriété). Or, pour redistribuer les biens, il faut commencer par les mettre en commun. Ce qui, aux yeux de Robespierre, rend la

de Lycurgue, et la plus audacieuse, fut le partage des terres. Il régnait à cet égard une terrible inégalité, et l'on trouvait dans la ville beaucoup de personnes dénuées de propriétés et de ressources, la richesse étant absolument concentrée en un petit nombre de mains. Pour bannir l'orgueil, l'envie, la malfaisance, la débauche et des maux plus invétérés encore et plus grands pour l'État, la pauvreté et la richesse, Lycurgue décida ses concitoyens à mettre toutes les terres en commun et à en opérer la redistribution. » [Plutarque, *Vies parallèles*, trad. B. Latzarus, Paris, Garnier, 1955, t. V, p. 194.]

⁶³ Robespierre, *op. cit.*, t. V, p. 210.

⁶⁴ Benjamin Constant, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1997, p. 217.

⁶⁵ Le rapport de Robespierre à la Convention le 17 pluviôse an II apporte également un démenti formel à cette vieille antienne libérale : « Nous ne prétendons pas jeter la République française dans le moule de celle de Sparte » [Robespierre, *op. cit.*, t. X, p. 354].

Thomas Van der Hallen

loi agraire impraticable chez les Modernes, c'est qu'elle « suppose nécessairement la communauté qui est encore plus visiblement chimérique parmi nous »⁶⁶. Mais qu'il s'agisse d'une chimère irréalisable « parmi nous » n'en fait pas une mesure injuste chez les Anciens. En tant que telle, la loi agraire n'est pas contraire à ce que Robespierre appelle « principes ». Sinon Lycurgue et les Gracques eussent été des tyrans.

Sans aller aussi loin, sa conception de l'impôt est encore plus révélatrice de l'étendue du pouvoir qu'il accorde à la volonté générale pour déterminer la « portion de biens » garantie à « chaque citoyen ». Lors des débats d'août 1789 sur la *Déclaration des droits*, le projet du sixième bureau discuté en séance plénière définissait la « contribution publique », à l'article XXII, comme une « portion retranchée de la propriété de chaque citoyen ». La propriété étant fondée, d'après les articles II et III, sur l'usage des facultés que l'homme tient de la nature, l'article XIV précisait que la jouissance de ce droit naturel ne pouvait être troublée « qu'en vertu de la loi, avec les formes qu'elle a prescrites, et dans les cas qu'elle a prévus ». S'agissant de l'impôt, considéré unilatéralement sous l'angle d'une privation partielle de la propriété, il était reconnu aux particuliers, outre « le droit d'en constater la nécessité », celui de le « consentir librement, d'en suivre l'emploi, et d'en déterminer la quotité, l'assiette, le recouvrement et la durée »⁶⁷. On ne pouvait faire davantage de concessions à l'individualisme des propriétaires. Or Robespierre, dans son intervention du 26 août, propose de substituer à cet article une rédaction qui en modifie profondément l'esprit :

Toute contribution publique étant une portion des biens des citoyens mise en commun, pour subvenir aux dépenses de la sûreté publique, la nation seule a le droit

⁶⁶ Robespierre, *op. cit.*, t. IV, p. 117.

⁶⁷ Christine Fauré, *Les déclarations des droits de l'homme de 1789*, Payot, 1988, pp. 258-259.

CORPUS, revue de philosophie

d'établir l'impôt, d'en régler la nature, la quotité, l'emploi et la durée.⁶⁸

Sous prétexte de ne pas réduire le consentement à l'impôt à un simple *veto* des citoyens, Robespierre pose en principe que sa répartition est du ressort de la volonté générale. Ce qui veut dire que la *personne publique*, comme *être moral* doué de volonté, a le droit de « mettre en commun » à titre de contribution une partie des propriétés de ses membres. Les particuliers n'ont pas à s'en plaindre. Pourvu que la « loi de l'impôt » ait l'ensemble du corps social pour objet comme pour essence, elle a la rectitude de la volonté générale qui est supposée être la leur. Partant la « nation », dit Robespierre, « doit forcer tout citoyen à le payer »⁶⁹. Mais le plus intéressant dans cette approche, c'est que la recette fiscale n'est pas tant considérée comme un bien prélevé sur la propriété individuelle — ou, pour ainsi dire, une non-propriété privée — que comme une véritable propriété commune : « L'impôt est une portion réelle de la propriété, et non une portion retranchée »⁷⁰.

Or quelle est celle « portion réelle de la propriété », sinon une partie la possession publique initiale rétablie par la loi ? On mesure ici encore combien la pensée de Robespierre diffère de celle de Locke, quand on sait que ce dernier ne craignait rien tant qu'un tel pouvoir de la communauté sur les propriétés des individus : « c'est une erreur de croire que le pouvoir suprême ou législatif d'un État puisse faire ce qu'il veut, et disposer des biens d'une manière arbitraire, ou se saisir d'une partie de ces biens, comme il lui plaît »⁷¹. Quoiqu'en disent certains historiens qui ne veulent plus entendre parler de Rousseau, la « lettre du discours robespierriste » est manifestement plus conforme à ce paragraphe du *Contrat social* (II, IV) :

⁶⁸ Robespierre, *op. cit.*, t. VI, p. 65.

⁶⁹ *Ibid.*, t. VI, p. 65.

⁷⁰ *Ibid.*, t. VI, p. 66.

⁷¹ Locke, *op. cit.*, p. 247.

Thomas Van der Hallen

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 convenir aussi *que le souverain est seul juge de cette importance.*⁷²

Dès lors, demandera-t-on pour finir, pourquoi tant d'acharnement à rompre la filiation entre Rousseau et Robespierre ? La seule raison théorique invoquée par F. Gauthier à l'époque du bicentenaire paraît bien faible, car elle repose sur une opposition qui n'a pas lieu d'être entre le jusnaturalisme et la doctrine rousseauiste de la souveraineté. Comme si, chez Rousseau, il était permis à la volonté générale d'enfreindre le droit naturel⁷³ ! Faut-il alors y voir la confirmation du fait que les ennemis de Jean-Jacques ne sont pas tous de droite, mais qu'il existe aussi un anti-rousseauisme de gauche ? Ou bien est-ce simplement la volonté de se démarquer à tout prix du « cliché du Robespierre dépeint en rousseauiste idolâtre et aveugle »⁷⁴ ? Il est vrai que la tradition historiographique a charrié dans son cours toutes sortes d'idées reçues et de fables au sujet de Robespierre. Les déconstruire est assurément l'une des tâches de l'historien. Mais suffit-il de prendre le contre-pied systématique de ce qu'elle nous a transmis pour être dans le vrai ?

Thomas VAN DER HALLEN

⁷² Rousseau, *op. cit.*, t. III, p. 373. Nous soulignons.

⁷³ Nous ne rouvrirons pas ici ce débat tranché, selon nous, depuis longtemps par R. Derathé dans sa critique serrée des interprétations de C. E. Vaughan et A. Cobban [cf. Robert Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1974, pp. 155-160.

⁷⁴ Belissa/Bosc, *op. cit.*, p. 453.

LE NOM SACRÉ DE LA PROPRIÉTÉ. LA FIGURE DU PROPRIÉTAIRE RÉVOLUTIONNAIRE CHEZ SIEYÈS

Par une formule vouée à la postérité, George Lefebvre décrit l'abbé Sieyès en 1939 comme « l'incarnation de la bourgeoisie » et le « symbole d'une classe triomphante »¹. Bien plus tard, Roberto Zapperi devait reprendre la même idée pour faire de lui « l'idéologue de la bourgeoisie, le plus subtil et le plus cohérent que la Révolution puisse revendiquer »². Il s'appuyait alors pour étayer cette affirmation sur des manuscrits découverts à la fin des années 60 et comportant un grand nombre de textes de jeunesse inédits. Ceux-ci révélaient un intérêt marqué de Sieyès pour les questions économiques et une certaine tendance à faire de la propriété le critère de la domination politique et sociale. Ainsi Zapperi pouvait-il dès lors écrire que son unique but avait été « de faire des propriétaires et des rentiers les seuls détenteurs du pouvoir », l'abbé devenant donc le promoteur en chef d'un « gouvernement de notables, rassemblé autour de la défense de la propriété privée »³.

Nombreux sont les défauts de cette interprétation à charge. Malgré son grand mérite – établir l'importance de la propriété dans la pensée sieyèsienne – elle rencontre deux écueils. Le premier est de faire de Sieyès le meneur d'une catégorie sociale prétendument homogène alors même que son influence intellectuelle et politique, après une brève apogée en 1789, fut épisodique et le plus souvent marginale. Le second est de survaloriser les textes

¹ George Lefebvre, « Doctorat de Paul Bastid », in *Annales Historiques de la Révolution française*, t. 16, 1939, p. 354-366 (citations p. 363 et 365).

² Roberto Zapperi, in Emmanuel Sieyès, *Écrits politiques*, Éditions des archives contemporaines, Bruxelles, 1985, p. 7.

³ Ibid., p. 15.

CORPUS, revue de philosophie

de jeunesse au sein d'une œuvre où la dimension économique disparaît ensuite complètement⁴. Le Sieyès de la maturité, qui intervient dans le débat public, est un penseur politique. Et si la question de la propriété joue effectivement chez lui un rôle décisif, elle le fait dans un registre qui n'est plus celui de l'économie mais de ce qu'il appelait « l'art social », l'art d'organiser la société à partir de principes jusnaturalistes et constitutionnalistes.

Certes, la défense de la propriété privée est un élément central de cette organisation. Mais l'étude du rôle politique et institutionnel que lui confère Sieyès prouve que celui-ci est loin d'être le simple représentant monolithique d'une classe sociale. Il donne en effet de la propriété une définition complexe, nuancée et dotée de ramifications théoriques multiples. Pour le démontrer, nous les explorerons successivement en analysant d'abord son rôle ambigu comme critère d'appartenance à l'espace civique. Puis nous verrons la double fonction qu'elle joue en tant que justification puis limitation de la Révolution. Enfin, la propriété apparaîtra au fondement d'une classification originale des régimes politiques dans laquelle se dessinent les contours du libéralisme sieyèsien. Plus généralement, restituer ces trois dimensions de la propriété chez l'abbé permettra de mieux préciser la place de la liberté et de l'autonomie individuelles dans sa conception du meilleur régime.

Propriété, liberté et droits civiques

La notion de propriété est au fondement de la pensée politique de Sieyès. C'est à partir d'elle qu'il échafaude sa théorie des droits civiques : le rapport qu'elle entretient avec la citoyenneté est au cœur de sa description de la société en tant que communauté contractualiste visant à protéger et à amplifier les droits naturels. Ceux-ci, d'ailleurs, se réduisent finalement à un seul. En effet la

⁴ Nous renvoyons à notre propre étude : « La preuve par l'archive ? La place des manuscrits dans la pensée de Sieyès », in *Recto/Verso*, n° 6, décembre 2009.

Erwan Sommerer

liberté, qui est le droit dont dispose chaque individu à poursuivre ses objectifs d'opulence et de bien-être, s'apparente en fait à un double rapport de propriété. Sous l'influence des Physiocrates⁵ et surtout de Locke, Sieyès distingue la propriété que l'individu exerce sur sa propre personne et sur les choses extérieures :

La propriété de la personne est le premier des droits. De ce droit primitif découle la propriété des actions et celle du travail, car le travail n'est que l'usage utile de ses facultés ; il émane évidemment de la propriété de la personne et des actions. La propriété des objets extérieurs, ou la propriété réelle, n'est pareillement qu'une suite et comme une extension de la propriété personnelle⁶.

L'individu libre est forcément un propriétaire. Il l'est de lui-même et de ses actes, ce qui le constitue en sujet autonome qui ne peut être réduit légitimement en esclavage ou qui ne peut, de lui-même, accepter d'être asservi. Mais il l'est aussi des choses qu'il s'approprie à condition qu'elles n'appartiennent à personne d'autre au préalable. Cela comprend le fruit de son travail, lorsqu'il crée ou adapte un objet à ses buts personnels, mais aussi le droit du « premier occupant ». Pour Sieyès, en effet, « *les propriétés territoriales sont la partie la plus importante de la propriété réelle* »⁷. Les terres sur lesquelles chacun peut s'installer librement – pour peu qu'elles ne soient pas déjà occupées – sont l'aspect le plus essentiel de la qualité de propriétaire à laquelle tous ont un droit égal. De fait, liberté et propriété apparaissent ici indissociables au point qu'on puisse les assimiler : « *Celui-là est libre, qui a l'assurance de n'être point inquiété dans l'exercice de sa propriété personnelle ni dans l'usage de sa propriété réelle* »⁸.

⁵ Le vocabulaire de Sieyès rappelle celui de Le Mercier de la Rivière. Cf. Murray Forsyth, *Reason and Revolution: The Political Thought of the Abbé Sieyès*, New-York, Holmes & Meier Publishers, 1987, p. 48-55. Cf. aussi Paul Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Paris, Hachette, 1970, p. 312.

⁶ Emmanuel Sieyès, *Préliminaire de la constitution*, in *Œuvres*, vol. 2, Paris, EDHIS, 1989, p. 26.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁸ *Ibid.*

CORPUS, revue de philosophie

De là découlent une série de droits déduits, celui de circuler librement, d'écrire et de publier, de produire, d'échanger, etc.

Le contrat social est alors un pacte d'association dont le but est de protéger et d'accroître la liberté et la propriété sous toutes ses formes. Dans l'état de nature, ces droits sont certes des attributs essentiels de l'individu mais il leur manque une garantie juridique leur permettant de les exercer sans obstacles. Le risque est de voir les inégalités physiques telles que la force ou l'intelligence contrevenir à l'égal droit des personnes à être libres et propriétaires. Dès lors, ce droit n'est que potentiel et ne s'accomplit pas pleinement. Des individus plus forts ou plus intelligents peuvent s'emparer de la propriété d'autrui, voire le réduire en esclavage⁹. Ce décalage entre droit potentiel et droit effectif génère un type de relation sociale que Sieyès assimile à un « état de guerre », lorsque chacun devient un danger pour ses semblables. Et c'est pour effacer ce décalage, pour que la propriété soit sécurisée, qu'est décidée la création de la société à travers la procédure du contrat¹⁰.

Ce pacte d'association produit la nation en tant que communauté de valeurs partageant un attachement identique à l'égalité effective : chaque associé possède la même vision de la liberté et de la propriété et reconnaît à ses semblables le droit d'y accéder de la même façon que lui. Mais il faut alors relever une ambiguïté qui se répercute ensuite sur le rapport entre cette communauté des associés et la communauté civique. La conception sieyèsienne de la citoyenneté, en effet, est complexe et doit être interprétée à la lumière de la question de la propriété personnelle et réelle. À ce propos, il faut tout d'abord préciser que la création de la société, si elle rend bien effectif l'exercice égal du droit de propriété, ne vise aucunement à pallier les différences qui existent entre les individus dans ce domaine :

⁹ *Ibid*, p. 22-23.

¹⁰ L'abbé est ici très proche de Locke, à la différence près – c'est ironique – que toute référence à Dieu disparaît. Forsyth en prend prétexte pour contester l'influence de Locke sur Sieyès. Toutefois, sa démonstration échoue tant la distinction s'avère anecdotique. Cf. Murray Forsyth, *op. cit.*, p. 65-66.

Erwan Sommerer

Si [...] quelqu'un veut dominer la personne de son voisin ou usurper sa propriété, la loi commune réprime cet attentat, mais elle n'empêche point que chacun, suivant ses facultés naturelles et acquises, suivant des hasards plus ou moins favorables, n'enfle sa propriété de tout ce que le sort prospère ou un travail plus fécond pourra y ajouter, et ne puisse, sans déborder sa place légale, s'élever ou se composer en son particulier le bonheur le plus conforme à ses goûts et le plus digne d'envie¹¹.

Nous retrouvons donc dans l'état social, sous une forme différente, l'écart qui existait dans l'état de nature entre propriété potentielle et effective : en société, tous ont un droit égal à posséder mais tous ne possèdent pas la même quantité de biens ; chacun voit sa propriété protégée par la loi, mais celle-ci ne vise nullement à partager équitablement les terres ou les fruits du travail. La nation, pour Sieyès, ne saurait être exempte d'inégalités de possessions et de richesses. Or, en principe, ces inégalités ne peuvent avoir de répercussion sur le statut civique des associés : « *Les inégalités de propriété et d'industrie sont comme les inégalités d'âge, de sexe, de taille, de couleur, etc. Elles ne dénaturent nullement l'égalité du civisme* »¹². Cela signifie qu'en théorie, la qualité de citoyen ne dépend pas au premier chef de la qualité de propriétaire.

Pourtant, et c'est là que réside une ambiguïté, Sieyès opère bien un lien entre les deux et en déduit la distinction controversée entre citoyens passifs et actifs. Les premiers jouissent de l'ensemble des droits sociaux que procure la société, mais seuls les seconds bénéficient des droits politiques et sont donc électeurs et éligibles. Cette distinction est plus subtile qu'elle n'y paraît au premier abord. Elle peut ainsi être comprise comme un mode d'inclusion et non d'exclusion : c'est le compromis

¹¹ Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce le Tiers état ?*, Droz, Genève, p. 209. Nous utilisons cette version et non celle des œuvres complètes car elle comporte un passage spécifique sur la propriété ajouté dans la troisième édition de juin 1789.

¹² *Ibid.*, p. 208.

CORPUS, revue de philosophie

trouvé pour admettre au sein de la Cité une partie de la population pourtant jugée inapte à participer à la vie politique¹³.

Cette inaptitude est liée à leur défaillance par rapport aux deux types de propriété. En effet, les citoyens passifs se voient refuser les droits politiques à cause de leur autonomie jugée insuffisante. Ce sont ceux « *qu'une dépendance servile tient attachés, non à un travail quelconque, mais aux volontés arbitraires d'un maître* »¹⁴. Leur situation de servitude, donc leur dépendance et leur manque de « propriété de soi », justifie leur exclusion. Sans compter que la propriété matérielle joue aussi un rôle. Du moins est-ce ce que l'on peut déduire de l'insistance de Sieyès sur la nécessité, pour devenir citoyen actif, de prouver sa contribution au fonctionnement de la société et de l'État en payant un impôt spécifique. Mais celui-ci est d'abord un « tribut civique » marquant l'intérêt volontaire pour les affaires publiques : jamais il n'est question de réserver les droits politiques aux seuls propriétaires. Cependant, l'on ne saurait nier que ceux-ci, dans son œuvre, semblent être les « *vrais actionnaires de la grande entreprise sociale* »¹⁵. Sur ce point, l'ambiguïté demeure car elle provient sans doute d'une hésitation de l'abbé lui-même¹⁶.

¹³ C'est la thèse convaincante de Rosanvallon lorsqu'il évoque, à propos de Sieyès, un « impératif d'inclusion » illustré par la recherche d'un juste milieu entre différenciation sociale et extension de la citoyenneté à l'ensemble du corps national. La distinction entre citoyens actifs et passifs apparaît ainsi comme un équilibre entre le modèle antique (où seuls les propriétaires sont admis dans l'espace civique) et l'application du principe d'égalité. Cf. *Le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1992, p. 64-69.

¹⁴ Emmanuel Sieyès, *Observations sur le rapport du comité de constitution*, in *Œuvres*, op. cit., p. 20.

¹⁵ Emmanuel Sieyès, *Préliminaire de constitution*, in *ibid.*, p. 37. L'idée, employée ici en 1789, est reprise en l'an VIII ce qui tend à prouver la permanence chez Sieyès d'une distinction entre appartenance à la nation et droits politiques. Cf. *Observations constitutionnelles*, in *Des Manuscrits de Sieyès*, t. 1, sous la direction de Christine Fauré, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 520.

¹⁶ Pour une étude du lien entre propriété et civisme chez Sieyès, cf. aussi William H. Sewall, *A Rhetoric of Bourgeois Revolution*, Duke University Press, London, 1994, p. 158-180.

La propriété : source et limite de la révolution

Si la propriété fait la jonction entre droit naturel et droits civiques, c'est aussi parce qu'elle est décisive dans la justification par Sieyès de la Révolution, de ses buts et de ses limites. En ce sens, elle est l'un des éléments qui symbolise la dualité de la pensée sieyèsienne où l'on distingue tout autant une logique radicale de table rase politico-institutionnelle qu'une tentative pour poser des bornes à l'esprit contestataire. Chez cet auteur, la propriété est ainsi frappée d'ambivalence : elle possède une dimension révolutionnaire en même temps qu'elle occupe une fonction conservatrice. C'est en présentant successivement ces deux facettes que nous pourrions en saisir toutes les nuances.

Pour cela, il faut revenir d'abord sur l'un des éléments clés de la théorie de la Révolution chez l'abbé, à savoir sa critique virulente des préjugés. Celle-ci s'inscrit dans un cadre rationaliste selon lequel l'exercice de la raison – exprimé par la mise au jour du droit naturel – vient supplanter les idées et institutions héritées du passé. La pensée de Sieyès manifeste en effet une forte méfiance envers les coutumes et habitudes qui acquièrent au fil des siècles une légitimité liée à l'ancienneté et à l'usage : « *Une fausse idée n'a besoin que d'être fécondée par l'intérêt personnel, et soutenue de l'exemple de quelques siècles pour corrompre à la fin tout l'entendement* »¹⁷. Autrement dit, un préjugé est une erreur érigée en tradition et valorisée comme telle. Or la réforme de l'État, la lutte contre l'absolutisme et la réorganisation des rapports sociaux impliquent une rupture avec le passé et la capacité à construire du neuf : « *Je ne sais quel confus sentiment de foi domine nos âmes [...] et nous ramène sans cesse en adoration devant les plus stupides préjugés, les plus grossières coutumes, parce qu'elles sont de nos pères !* »¹⁸.

Sieyès s'étonne que des individus doués de raison se tournent vers la tradition au lieu de s'atteler à la fondation d'un ordre politique nouveau. Et dans cette lutte contre les préjugés,

¹⁷ Emmanuel Sieyès, *Essai sur les privilèges*, in *Œuvres*, vol. 1, *op. cit.*, p. 30.

¹⁸ Emmanuel Sieyès, *Vues sur les moyens d'exécution*, in *ibid.*, p. 38.

CORPUS, revue de philosophie

la propriété tient une place spéciale. En soi, elle n'est pas condamnable. Mais son sens a été dévoyé au cours du temps au point que le mot se réfère à des pratiques contraires au droit naturel. La propriété, dans le cadre de l'Ancien Régime et de la mainmise de la noblesse sur les terres et les fonctions publiques, a pris une signification erronée qui fait de cette notion l'un des préjugés les plus solides à abattre. Le combat, comme souvent chez cet auteur, se situe donc aussi sur le plan sémantique¹⁹. La lutte pour le vrai sens des mots apparaît indissociable de la critique du régime dont les préjugés sont l'ossature. Ainsi, la propriété ne saurait impliquer la domination d'un individu sur un autre dans une logique de servitude héritée du servage ou de la vassalité. De même, elle ne saurait signifier l'accaparement du territoire ou du pouvoir par une caste héréditaire :

Il faut avoir une singulière idée de la propriété pour y confondre les fonctions publiques, et pour voir sans étonnement dans un pays que l'on dit si monarchique, le sceptre brisé en mille morceaux, et les voleurs transformés en propriétaires légitimes. Ne devrait-on pas s'apercevoir que sous ce mot non défini de propriété il a pu se glisser ce qu'il y a de plus opposé à la véritable propriété, par exemple, le droit de nuire aux autres ? Y a-t-il une possession, quelque longue qu'elle soit, qui puisse légitimer un tel désordre ?²⁰

L'abbé ajoute, dans une formule éclairante : « *Je suppose en effet qu'à défaut de police, Cartouche se fût établi plus solidement sur un grand chemin ; aurait-il acquis un véritable droit de péage ?* »²¹. L'effet du préjugé est donc de transformer le vol en propriété. L'appropriation illégitime des hommes, des terres et des fonctions publiques par la noblesse s'apparente à du

¹⁹ Jacques Guilhaumou. *Sieyès et l'ordre de la langue*, Paris, Kimé, p. 131. Cf. aussi Jacques Guilhaumou, « Un nom propre en politique : Sieyès », in *Mots*, n° 63, juillet 2000, p. 74-86.

²⁰ Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce le Tiers état ?*, op. cit., p. 141-142.

²¹ *Ibid.*, p. 142.

Erwan Sommerer

brigandage légitimé par le passage des siècles et transmis comme un droit héréditaire sous le nom de propriété. Mais ce nom est usurpé et ne saurait suffire à justifier une injustice. Rétablir le vrai sens du mot, c'est alors dissocier le vol et la propriété et attaquer l'aristocratie dans l'un des fondements de son statut social et économique.

Sieyès livre ici une bataille complexe et incertaine. Il s'agit de faire porter la critique sur la propriété telle que la conçoivent ses adversaires sans toutefois aller jusqu'à discréditer la notion en tant que telle, et sans que le combat contre la « mauvaise » propriété ne se propage à la « bonne »²². Ainsi peut-il expliquer : « *ne croyez pas surtout que ce soit attaquer la véritable propriété que de décréter la fausse* »²³. Alors même que le rejet des préjugés et de la tradition prend les traits d'un appel à la table rase qui l'a fait surnommer le « Descartes de la politique »²⁴, on discerne au sein de ses textes les plus virulents le souci de limiter l'étendue de la démolition afin qu'elle ne s'étende pas à outrance et ne touche à des domaines contraires aux intérêts du Tiers-État.

La logique de destruction de l'ordre ancien et de rejet de la tradition s'accompagne donc d'une logique de sacralisation de la propriété en tant que droit naturel. Démêler la vraie propriété de la fausse doit consolider la première, et non la menacer : « *après ce triage politique, si juste et si nécessaire, soyez sûr que nous tomberons tous à genoux devant le nom sacré de la propriété* »²⁵. Érigée en composante essentielle et inaliénable de l'individu et en pilier de l'organisation sociale qui en découle – dont la vocation première est de la protéger et de la conforter – la propriété est placée hors de portée de la contestation. Déduite de la raison, elle n'est pas concernée par l'acte révolutionnaire qui vise au

²² Cette distinction contredit Zapperi lorsqu'il affirme que le respect de la propriété chez Sieyès va jusqu'à englober le système féodal. Cf. Roberto Zapperi, in Emmanuel Sieyès, *Écrits politiques*, op. cit., p. 13. Cf. également son introduction à *Qu'est-ce que le Tiers état ?*, op. cit. p. 29.

²³ *Ibid.*, p. 142.

²⁴ Paul Bastid, op. cit., p. 293.

²⁵ Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce le Tiers-Etat ?*, *ibid.*, p. 142.

CORPUS, revue de philosophie

contraire à la rétablir dans son sens et dans son rôle légitime. Elle est, chez Sieyès, l'élément incontestable qui surgit des ruines de l'Ancien Régime²⁶.

Cette sacralisation jusnaturaliste agit donc comme une barrière destinée à la préserver de l'enthousiasme iconoclaste de l'époque. Comme l'a senti Sieyès dès 1789, et comme Barnave le dira à nouveau dans une mise en garde sévère au cours de l'été 1791²⁷, l'un des dangers de la Révolution – aux yeux de ceux qui l'ont initiée mais qui en perdent très vite le contrôle – est de la voir aller trop loin et dépasser ses objectifs premiers. Limiter sa portée, la terminer à temps, et donc protéger le régime qu'ils appellent de leurs vœux, consiste alors pour eux à préserver la propriété²⁸.

La « ré-totale » comme perversion de la ré-publique

Enfin, la définition sieyèsienne de la propriété procède d'une approche originale des différents régimes politiques. En effet, si Sieyès est passé à la postérité comme l'un des inventeurs du système représentatif²⁹, il a aussi énoncé deux néologismes moins connus et destinés à décrire l'organisation sociale et institutionnelle au regard du statut spécifique de la propriété : il s'agit de la « ré-privée » et de la « ré-totale », forgés à partir

²⁶ Cette position ne varie pas au cours de la révolution, et Sieyès la conserve en l'an III. Cf. Andreï Tyrsenko, « L'ordre politique chez Sieyès en l'an III », in *Annales Historiques de la Révolution Française*, n° 319, janvier-mars 2000, p. 27-45.

²⁷ Dans une intervention du 15 juillet 1791 Barnave alerte les autres députés sur le danger d'aller trop loin dans le processus révolutionnaire et de menacer ainsi le droit de propriété. Cf. *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, t. 9, Paris, Plon, 1862, p. 143-144.

²⁸ C'est ce que fait Sieyès en la plaçant hors de portée du pouvoir constituant, qui n'intervient qu'en amont de sa reconnaissance comme droit naturel. La propriété est donc un principe supraconstitutionnel. Cf. Erwan Sommerer, « Le contractualisme révolutionnaire de Sieyès », in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n° 33, 2011, p. 5-25.

²⁹ Bernard Manin, *Principes du Gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, p. 12-14.

Erwan Sommerer

du mot république et utilisés en contraste avec celui-ci pour dénoncer des évolutions déviantes du pouvoir. Ces notions ne font qu'affleurer dans ses discours publics mais sont récurrentes dans ses manuscrits³⁰. Elles expriment chez l'abbé une critique des formes de société contraires aux principes jurnaturalistes dont on trouve la trace en 1789, puis tout au long de la révolution et surtout en l'an III.

Dans le système tripartite qu'il propose, Sieyès associe la république au régime déduit du modèle contractualiste : une association assurant le développement du droit naturel et gouvernée par des représentants élus. Dans un système de division généralisée du travail, la politique est une spécialisation comme une autre et vise à laisser les citoyens libres de se consacrer à leurs buts privés, notamment à accroître leur propriété privée et donc leurs richesses. Au centre de ce modèle réside le respect du droit individuel à être maître de sa personne et de ses possessions. Dès lors, une première déviation contre-nature appelée « ré-privée » intervient lorsqu'un ou plusieurs individus s'approprient l'État et les biens des citoyens, voulant ainsi devenir propriétaires de l'association :

La chose publique n'est point et ne peut jamais devenir la propriété d'un individu, d'une famille, ou d'une classe particulière ; c'est la chose commune de tous, elle est inaliénable. Les despotes en ont fait leur chose privée. La véritable différence entre le gouvernement légitime et celui qui ne l'est pas est celle que nous mettons ici entre la chose publique et la chose privée. Dans celle-ci il y a nécessairement usurpation³¹.

Bien que la « ré-privée » demeure dépourvue de définition systématique et rigoureuse, le mot renvoie globalement à un État

³⁰ Elles ne semblent pas avoir intéressé ses contemporains. Seul Roederer a commenté le néologisme « ré-totale » en l'an III. Cf. *Œuvres du comte P.L. Roederer*, t. IV, Paris Firmin Didot Frères, 1856, p. 204.

³¹ Emmanuel Sieyès, *Bases de l'ordre social*, in Christine Fauré, *op. cit.*, p. 511.

CORPUS, revue de philosophie

patrimonial adossé à la fausse propriété telle que Sieyès la décrit dans sa critique de l'Ancien Régime. Que ce soit du point de vue des hautes fonctions publiques ou des droits féodaux, l'aristocratie apparaît comme un exemple de détournement de la chose publique au profit d'une caste particulière. Plus généralement, l'idée est que nul ne saurait être considéré comme propriétaire de l'association formée à l'issue du contrat social. Ni l'État, ni le territoire sur lequel s'exerce sa souveraineté ne peuvent faire l'objet d'une appropriation : la notion même de république implique que les associés ne peuvent être dépossédés de leur propre création.

Plus détaillée, en revanche, est la conception sieyèsienne de la « ré-totale » qui est le véritable envers de la république. Ce second régime décrié par l'abbé naît selon lui d'une perception inexacte des motifs et de la portée du contrat social et de la société qui en découle : leur objectif est la préservation de droits préexistants et non leur abandon au profit de la communauté. Sieyès semble prendre pour repoussoir le modèle hobbesien d'un État auquel les associés transfèrent tout ce qu'ils possèdent dans l'état de nature, tant sur le plan moral que matériel³². La « ré-totale » est ainsi la forme d'association dans laquelle sont abandonnées à la collectivité les possessions individuelles dans une logique que l'auteur compare souvent à celle des communautés monastiques :

On ne doit pas croire que les associés politiques aient voulu mettre en commun toutes leurs affaires, leur personne et leur chose. Ils ne forment point un couvent, où tout le monde a cédé et confondu tous ses droits dans une masse conventuelle. Ils ne mettent en commun qu'une action ou une valeur limitée pour l'importance des besoins communs, et réputée suffisants pour faire fleurir l'association.

³² Il se peut également que l'abbé fasse allusion à l'idée rousseauiste d'une aliénation totale de l'individu à la communauté constituée par le contrat social.

Erwan Sommerer

On n'a point voulu créer une Ré-totale, mais seulement une Ré-publique³³.

On retrouve ici la théorie contractualiste de Sieyès : les individus ne s'associent que pour étendre leur liberté et leur propriété, leur capacité à agir, à s'enrichir et à atteindre leurs buts privés. L'État, dans ce cadre, n'est que l'instrument chargé des affaires communes et garantissant leurs droits aux associés. La « ré-totale », à l'inverse, procède de l'abolition de la propriété individuelle sous toutes ses formes, c'est-à-dire non seulement les biens, mais aussi la liberté d'agir et de vouloir – c'est-à-dire la souveraineté personnelle. Ce régime n'implique donc pas seulement une mise un commun des possessions matérielles mais se nourrit aussi de la puissance illimitée que les associés lui donnent lorsqu'ils aliènent ainsi leur droit naturel. Il s'oppose à l'État libéral qui, dans l'approche sieyèsienne de la république, est doublement limité : dans ses objectifs, car il ne sert qu'à prendre en charge les besoins collectifs ; dans sa portée, puisque les associés ne lui confèrent qu'une parcelle infime de leur propre liberté d'action et de leur volonté. Or, « *il s'en faut bien que cette portion de puissance ressemble aux idées exagérées dont on s'est plu à revêtir ce qu'on appelle la souveraineté* »³⁴.

Le problème vient donc d'une compréhension erronée des buts des individus lorsqu'ils quittent l'état de nature. Dès lors, on risque une atteinte à la propriété individuelle mais aussi – par aliénation de la propriété de soi et de la volonté – une extension dangereuse de la souveraineté liée à « *des conceptions monacales, de mauvais plans de ré-totale, plutôt que de ré-publique* »³⁵. En l'an III, lorsqu'il utilise publiquement le mot, ce sont les idées de souveraineté illimitée du peuple et d'abolition de la propriété

³³ Ibid., p. 510-511. Sieyès répète souvent ce type de formule : « *Lorsqu'une association politique se forme, on ne met point en commun tous les droits que chaque individu apporte dans la société* ». Cf. *Opinion de Sieyès, sur plusieurs articles des titres IV et V du projet de constitution*, in *Œuvres*, vol. 3, *op. cit.*, p. 6.

³⁴ Ibid., p. 6-7.

³⁵ Ibid., p. 7.

CORPUS, revue de philosophie

privée que vise Sieyès. Il défend dans le climat post-thermidorien la création d'un régime libéral où l'intervention de l'État serait réduite sur le plan politique et économique³⁶. La « ré-totale », pour sa part, est issue d'une révolution échappant au contrôle de ses initiateurs, s'attaquant à la propriété légitime et prenant donc une dimension contre-nature³⁷.

* * *

De l'état de nature à la république, le processus révolutionnaire prend la forme d'une table rase radicale à l'abri de laquelle doivent être placés les droits déduits du rationalisme jusnaturaliste. Dans le cas contraire se profile la menace de la « ré-totale », fruit d'une critique incontrôlée qui confondrait les préjugés à abolir et les principes à sauver. Ainsi, l'exploration des multiples rôles de la propriété dans la pensée sieyèsienne révèle une conception cohérente du meilleur régime : une société libérale faite d'une constellation d'individus souverains, à la fois propriétaires de leur personne, de leurs actes, de leur volonté et de leurs biens, et soucieux de ne pas devenir propriétés d'un État qui n'est qu'un instrument limité au service de leur bien-être³⁸. Se dessine ici un individualisme radical dont l'espace d'expression

³⁶ Sans que le terme soit utilisé, on trouve la même logique dès 1789 lorsque Sieyès, lors du débat sur l'abolition des privilèges, s'oppose au fait que les biens du clergé soient considérés comme propriété de la nation. Cf. Emmanuel Sieyès, *Observations sommaires sur les biens ecclésiastiques*, in *Œuvres*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1-4.

³⁷ Comme le remarque Jacob Talmon, chez Sieyès « le fait de concevoir la propriété comme un droit naturel engendre une conception libérale du rôle de l'État ». Il s'agit pour cet auteur du seul garde-fou au sein d'une pensée par ailleurs reléguée du côté du proto-totalitarisme. Cf. *Les origines de la démocratie totalitaire*, Paris, Calmann-Lévy, 1966, p. 101-103.

³⁸ L'influence sur Constant et son idée d'une souveraineté limitée est indéniable. Cf. Pasquale Pasquino, *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Paris, Odile Jacob, 1998, p. 31-35 ; Alain Laquièze, « La réception de Sieyès par la doctrine publiciste française du XIX^e et du XX^e siècles », in *Figures de Sieyès*, sous la direction de Pierre-Yves Quiviger, Vincent Denis *et al.*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, p. 83-121.

Erwan Sommerer

privé est sacralisé tandis que l'association est une étape nécessaire mais secondaire dont la vocation est de réaliser et renforcer au maximum des droits qui préexistent dans l'état de nature. Si l'on applique à Sieyès la théorie de Macpherson³⁹, on peut sans doute y voir la confirmation de son profil décidément très bourgeois. Mais l'on peut aussi préférer y trouver une théorie de la Révolution où la propriété n'est conservée qu'à condition d'être associée avec une stricte exigence de liberté et d'autonomie des citoyens.

Erwan SOMMERER

³⁹ Nous ne saurions en effet nier que, dans la continuité de Locke, l'individu sieyèsien est très « possessif ». Cf. Crawford B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard, 2004.

**III. LES CONTESTATIONS
DE LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE AU XIX^e SIÈCLE :
ENTRE UTOPIE ET INSTITUTION**

LA CRITIQUE DE LA PROPRIÉTÉ, DES UTOPISTES DU XVIII^e SIÈCLE À MARX : UNE DISCUSSION DE LA DISTINCTION DURKHEIMIENNE COMMUNISME/SOCIALISME

De toutes les définitions, celle qui, peut-être, hante de la manière la plus constante et la plus générale les esprits toutes les fois qu'il est question du socialisme est celle qui le fait consister dans une *négation pure et simple de la propriété individuelle*¹.

Voilà en quels termes Émile Durkheim introduit son célèbre cours sur le socialisme en 1895-96 à Bordeaux. C'est dire combien la question de la *nature* du socialisme moderne, et de ses origines théoriques et politiques, est étroitement liée dans la conscience collective, depuis son apparition au XIX^e siècle, à celle de la critique de la « propriété individuelle », comme dit le père de la sociologie. Toutefois, Durkheim lui-même ne reprend pas à son propre compte cette définition simpliste. Au contraire, comme on sait, il oppose radicalement le socialisme proprement dit, qu'il décrit comme « toute doctrine qui réclame le rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société »², à ce qu'il appelle le « communisme », « qui nie

¹ Émile Durkheim, *Le socialisme* (1928), Paris, PUF, 2011, p. 42. Nous soulignons.

² É. Durkheim, *Le socialisme*, *op. cit.*, p. 49. Nous ne discuterons pas ici des raisons ayant concouru à la production de cette définition. Selon le spécialiste Jean-Claude Filloux, la représentation du socialisme qu'elle induit, « en elle-même, est un moment de la démarche qui conduit [Durkheim] à élaborer ses propres thèses sur la nature d'une société émergeant des changements que la sociologie contribuera à susciter [...] »

CORPUS, revue de philosophie

toute propriété individuelle et, par cela même, toute inégalité économique »³. Dans cette deuxième catégorie, entrent toutes les utopies de la communauté des biens, depuis les premières esquisses platoniciennes jusqu'à la tentative conspirative de Babeuf en 1796⁴.

En ce sens, socialisme et communisme seraient principalement distincts par leurs critiques respectives de la propriété privée. Du côté du communisme, on aurait une critique directe, frontale, de la propriété comme génératrice de tous les vices individuels et collectifs ; une critique plutôt faible, par conséquent, car elle sonnerait comme « un lieu commun de morale abstraite »⁵, sans enracinement dans une analyse précise des rapports économiques ou de l'évolution historique des modes de production ; une critique, enfin, qui ne pourrait déboucher que sur des solutions imaginaires et livresques. Minorant au maximum l'importance des moyens économiques du bien-être, les communistes chercheraient tous, peu ou prou, à trouver des solutions pour assurer la subsistance de chacun, qui ne donnent pas une trop grande place à cette nécessité dans la vie et les préoccupations des hommes, l'objectif avoué étant finalement de permettre à chacun de consacrer son temps aux activités plus nobles de la politique, de la vie culturelle ou des discussions entre amis vertueux. Du côté du socialisme, en revanche, on trouverait la

(*Durkheim et le socialisme*, Paris-Genève, Droz, 1977, p. 268-269). Elle trouve donc sa justification dans le contexte interne de la théorie de Durkheim, davantage en tous cas que dans une analyse vraiment sérieuse des doctrines en question.

³ É. Durkheim, *Le socialisme*, *op. cit.*, p. 45.

⁴ Durkheim n'est pas le premier, bien évidemment, à établir cette distinction, qui remonte aux discussions internes aux milieux radicaux français de la première moitié du XIX^e siècle. Voir sur ce point Alain Maillard, *La communauté des Égaux. Le communisme néo-babouviste dans la France des années 1840*, Paris, Kimé, 1999. Dans cet article, nous nous proposons d'examiner plus spécifiquement le contenu que lui confère le père de la sociologie, qui nous paraît particulièrement intéressant, pour les raisons que l'on va exposer.

⁵ É. Durkheim, *Le socialisme*, *op. cit.*, p. 66.

Stéphanie Roza

modernité, la prise en considération de l'économie et de l'histoire ; l'avantage de propositions pratiques de réformes adaptées aux sociétés industrielles ; enfin, l'analyse des rapports sociaux réels et de la situation particulière des nouvelles classes ouvrières. La priorité accordée par le socialisme au XIX^e siècle, selon Durkheim, à une forme d'interpénétration entre les organes économiques et les institutions dirigeantes de la société, aurait pour conséquence de faire de sa critique de la propriété une critique relativement *indirecte*. Dans une telle perspective, en effet, la propriété privée des moyens de produire et d'échange est moins contestable en elle-même qu'en tant qu'elle contrevient aux principes de réorganisation économique considérés comme nécessaires.

Comme d'autres l'ont déjà fait observer, la dichotomie, telle qu'on la trouve chez Durkheim, évoque immanquablement l'opposition que l'on trouve dans le marxisme, sinon chez Marx lui-même, entre socialisme utopique et socialisme scientifique⁶. Le texte où celle-ci est exposée de la manière la plus claire, *L'Anti-Dühring* d'Engels, est d'ailleurs paru une quinzaine d'années avant le cours de Durkheim, en 1878⁷, et pourrait avoir influencé celui-ci⁸. La lecture du *Manifeste du Parti Communiste* de 1848 confirme en tous cas pleinement l'idée que la critique socialiste (que Marx et Engels appellent, contrairement à Durkheim,

⁶ C'est ce que fait observer Pierre Birnbaum dans sa préface à l'édition de Durkheim que nous citons, p. 19. Jusque là, semble-t-il, le mot socialisme désignait simplement la doctrine consistant à chercher des palliatifs aux maux causés par la propriété privée, sans l'abolir, tandis que celui de communisme correspondait au projet collectiviste. Voir par exemple Adolphe Thiers, *De la propriété* (1848), Paris, Editions du Trident, 2011.

⁷ Friedrich Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, Philosophie, politische Oekonomie, Sozialismus*, Leipzig, Verlag der Genossenschafts-Buchdruck, 1878.

⁸ Il est à noter cependant que la caractérisation de socialisme utopique ou « critico-utopique » (K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti Communiste*, Paris, Editions Sociales, 1966, p. 85) désigne presque toujours, chez Marx et Engels, les utopistes du XIX^e siècle, et non ceux du XVIII^e siècle, qui demeurent ainsi relativement épargnés par la critique.

CORPUS, revue de philosophie

« communiste ») de la propriété privée n'est pas une critique abstraite, intemporelle ou purement morale :

Ce qui caractérise le communisme, ce n'est pas l'abolition de la propriété en général, mais l'abolition de la propriété bourgeoise. [...] Veut-on parler de cette forme de propriété antérieure à la propriété bourgeoise qu'est la propriété du petit bourgeois, du petit paysan ? Nous n'avons que faire de l'abolir, le progrès de l'industrie l'a abolie et continue à l'abolir chaque jour⁹.

Ainsi, la critique « socialiste scientifique » de la propriété se réduirait, du moins dans sa version marxienne, à la critique de sa forme historique moderne, bourgeoise. Un survol rapide des affirmations de Marx et Engels semble confirmer la thèse de Durkheim, qui le conduit à l'idée d'une rupture nette, plutôt qu'à celle d'une continuité ou d'une évolution, entre communisme et socialisme :

De cette distinction, il résulte que, pour expliquer le socialisme et en faire l'histoire, nous n'avons pas à remonter jusqu'aux origines communistes. Ce sont là deux ordres de faits historiques qui doivent être étudiés séparément¹⁰.

L'objet du développement qui va suivre est de vérifier l'hypothèse de Durkheim à la lumière de l'étude de deux auteurs du XVIII^e siècle auxquels il consacre par ailleurs sa troisième leçon : Morelly et Mably. L'analyse de textes que Durkheim cite par ailleurs, comme *Le Code de la Nature* de Morelly ou les *Doutes* de Mably, permettra de faire apparaître les limites de son analyse. Il ne semble en effet pas possible d'affirmer que les deux traditions s'opposent radicalement, ni que le socialisme moderne

⁹ Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du Parti Communiste*, *op. cit.*, p. 55-56.

¹⁰ É. Durkheim, *Le socialisme*, *op. cit.*, p. 69.

Stéphanie Roza

ne doit rien de fondamental au « communisme »¹¹, au sens où Durkheim le définit, et particulièrement au communisme des Lumières. On pourrait, d'abord, lui objecter la filiation historique attestée entre les derniers « communistes » et les premiers « socialistes », notamment assurée par le lien humain de passeurs comme Philippe Buonarroti, compagnon de Babeuf¹² ; mais le présent article se concentrera plutôt sur le contenu même de l'héritage. L'auteur des cours sur le socialisme le reconnaît d'ailleurs lui-même : le communisme au XVIII^e siècle « présente des caractères très particuliers qui le distinguent des théories antérieures du même nom et qui font pressentir que quelque chose de nouveau est en train de se produire »¹³. On s'efforcera ici d'élucider « ce qui est en train de se produire » dans les textes, et qui va finalement rendre possible, sans pour autant « l'annoncer » au sens téléologique du terme, l'éclosion de la critique socialiste moderne de la propriété bourgeoise. Ou comment, sans pour autant lire l'histoire par sa fin, on peut malgré tout établir une filiation entre les utopistes du XVIII^e et certains éminents socialistes du XIX^e siècle.

Le scandale de la propriété privée, de Morelly à Marx

À l'appui de sa thèse, Durkheim mentionne les passages, chez Morelly comme chez Mably, où prédomine la critique moralisante de la propriété privée comme éternelle matrice de l'intérêt individuel et partant, de l'égoïsme. Elles sont innombrables chez Morelly, qui affirme par exemple : « [...] ôtez la propriété, l'aveugle et l'impitoyable intérêt qui l'accompagne [...] il n'y a plus

¹¹ Le terme lui-même, dans son acception politique moderne, apparaît peu de temps avant celui de « socialisme » dont Durkheim rappelle la généalogie. Sur cette question, on consultera avec profit Jacques Grandjonc, *Communisme/Kommunismus/Communism : origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes*, Trèves, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1989 (2 vol.).

¹² Voir sur ce point l'ouvrage majeur d'Alain Maillard, *op. cit.*

¹³ É. Durkheim, *Le socialisme*, *op. cit.*, p. 77.

CORPUS, revue de philosophie

de passions furieuses, plus d'actions féroces, plus de notions, plus d'idées de mal moral. »¹⁴

De ce point de vue, Mably n'est pas en reste. Son porte-parole Stanhope affirme dans *Des droits et des devoirs du citoyen* : « Savez-vous [...] quelle est la source principale de tous les malheurs qui affligent l'humanité ? C'est la propriété des biens. »¹⁵ On ne peut que souligner, après Durkheim, le caractère abstrait, anhistorique, de ces philippiques auxquelles correspond un scepticisme évident quant aux perspectives d'abolition effective de la propriété : la communauté des biens ne peut plus « être qu'une chimère dans le monde »¹⁶, dit Stanhope ; « [...] il n'est que trop vrai », affirmait quelques années plus tôt Morelly, « qu'il serait comme impossible de nos jours, de former une pareille république »¹⁷. C'est, semble-t-il, à une leçon de morale, plus qu'à une analyse socio-politique, que se livrent, chacun de leur côté, les deux auteurs.

Et pourtant, on peut faire remarquer qu'en tant que telles, ces dénonciations des vices et des malheurs engendrés par le règne de la propriété ne suffisent pas à disjoindre radicalement les utopistes du XVIII^e siècle des socialistes du XIX^e. Le jeune Marx lui-même n'est-il pas coupable, dans la *Question juive*, du même péché de caractérisation moralisante des travers du monde bourgeois ? Qu'on en juge, à travers son analyse célèbre de la Déclaration des Droits de l'Homme :

« Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie. » Le droit de propriété privée est donc le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré, sans tenir compte

¹⁴ Étienne-Gabriel Morelly, *Code de la Nature*, Montreuil, La ville brûle, 2011, p. 117.

¹⁵ Gabriel Bonnot de Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen*, Paris, Marcel Didier, 1972, p. 107-108.

¹⁶ Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen*, *op. cit.*, p. 109.

¹⁷ Morelly, *Code de la Nature*, *op. cit.*, p. 148.

Stéphanie Roza

d'autrui, indépendamment de la société, c'est le droit à l'égoïsme. [...] Aucun des droits dits de l'homme ne va au-delà de l'homme égoïste, de l'homme tel qu'il est comme membre de la société civile, c'est-à-dire comme individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son bon plaisir, et séparé de la chose publique¹⁸.

Tout ce passage, qui cible certes la propriété bourgeoise, retentit néanmoins incontestablement d'une indignation toute morale devant le spectacle de « l'égoïsme » de l'*homo economicus*, dans laquelle Marx communique avec ses prédécesseurs Morelly et Mably. Une erreur de jeunesse, à mettre sur le compte d'une pensée qui se cherche encore ? Peut-être ; sans doute. Il n'en demeure pas moins que, pour que Marx devint Marx, il aura fallu qu'il en passe par cette révolte du cœur qui, Durkheim le reconnaît lui-même, est commune aux communistes et aux socialistes¹⁹. Elle fait des analyses de ces derniers l'expression moderne d'une sensibilité finalement identique dans les deux « traditions ». Marx et Engels en attesteront encore, quand ils caractériseront la propriété bourgeoise, sur laquelle ils concentrent leurs attaques, comme « la dernière et la plus parfaite expression du mode de production et d'appropriation basé sur des antagonismes de classe, sur l'exploitation des uns par les autres »²⁰. Par là, la propriété bourgeoise est donc condamnée en tant qu'elle est le paroxysme, ou le parangon historique de la propriété privée en général. C'est bien en tant qu'elle concentre, et porte à son comble, les maux causés par la propriété privée de temps immémorial (le conflit de classe et l'exploitation) qu'elle doit être abolie. On peut difficilement exprimer de manière plus franche son hostilité au principe même de propriété privée, même

¹⁸ Karl Marx, *Sur la question juive*, Paris, La fabrique, 2006, p. 56-57.

¹⁹ Comme le fait observer J.-C. Filloux, Durkheim demeure « ambigu » sur le statut des aspirations à la justice et à l'égalité (donc morales) au sein des doctrines socialistes. Voir *Durkheim et le socialisme*, op. cit., p. 270 sq.

²⁰ K. Marx et F. Engels, *Manifeste du Parti Communiste*, op. cit., p. 55.

CORPUS, revue de philosophie

si, comme Paul Sereni l'a montré de façon convaincante, Marx ne rejettera pas le maintien d'une certaine forme de propriété « individuelle »²¹.

L'homme, l'économie et la morale dans le *Code de la Nature*

Toutefois, de Morelly à Marx, il y a sans doute davantage qu'une simple affinité morale. Tout d'abord parce que, chez Morelly, révélateur en cela des innovations de l'utopie des Lumières, la propriété n'est plus seulement, comme chez More, moralement intolérable. Plus radicalement, elle est décrite comme *contraire à la nature même de l'homme et du lien social*, de telle sorte que « l'inégalité n'a pu s'introduire que par une dénaturation de l'humanité »²². Durkheim le reconnaît lui-même, mais il aurait sans doute dû être plus attentif aux implications d'une telle orientation théorique. Elle entraîne en effet chez Morelly la première tentative dans l'histoire du genre, de formulation d'une anthropologie articulée à l'idéal utopique.

La place manque ici pour la détailler. On la résumera en quelques mots, en disant qu'elle postule une légère infériorité des forces individuelles de l'homme sur ce que ses besoins exigent, doublée d'une remarquable complémentarité des aptitudes de chacun par rapport à celles des autres. Ces caractéristiques constituent la ruse de la Providence, si l'on peut dire, pour pousser à la coopération, et rendre celle-ci aussi utile que bienheureuse. Mécaniquement, les hommes sont amenés à s'entraider et à s'en trouver comblés, grâce à l'augmentation du bien-être matériel et moral qui en résulte²³. Bien qu'encore

²¹ Selon Sereni, la propriété privée qu'il est question d'abolir pour Marx est seulement la propriété « privative et exclusive », c'est-à-dire celle « qui donne pouvoir sur le travail d'autrui » (*Marx, la personne et la chose*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 60).

²² É. Durkheim, *Le socialisme*, op. cit., p. 79.

²³ Pierre-François Moreau relève ce que cette anthropologie doit aux théories mécaniques de la sociabilité, qui voient avant tout l'homme comme un être cherchant à maximiser ses jouissances : cf. « Utopie et sociabilité dans le

Stéphanie Roza

abstraite parce qu'atemporelle, une telle conception de la nature humaine révèle déjà, contrairement aux affirmations de Durkheim, que l'utopiste, loin de condamner l'humanité à l'ascétisme et au dédain des activités économiques, lui attribue au contraire une appétence pour le confort et pour l'agrément qui l'intéresse directement au progrès des arts et des techniques ; une caractéristique qui tranche avec l'accusation d'archaïsme formulé par l'auteur du cours de 1895.

En outre, Morelly tente, bien que maladroitement, de replacer la communauté des biens, non plus dans un ailleurs inaccessible, ni même dans un passé révolu, mais bien dans l'avenir d'une histoire de l'humanité qui s'acheminerait vers sa pleine réalisation. Les hommes, qui ont abandonné la communauté des biens primitive dans leur inconséquence et leur ignorance originelles, sont en effet amenés à la reconquérir en toute conscience au terme d'un processus historique chaotique où les erreurs successives sont réfléchies et progressivement corrigées. Certes, l'histoire humaine retracée par Morelly, comme la démarche de Rousseau dans le second *Discours*, commence par « écarter tous les faits »²⁴. C'est une histoire qui néglige de s'appuyer sur le donné empirique des événements passés, et partant, d'une certaine manière, une histoire anti-historique. Elle est marquée au sceau d'une Providence divine qui préside aux destinées de l'espèce, et les guide au sein même de ses errements ; néanmoins, elle contredit le pessimisme traditionnel du genre. Elle met en place, même si c'est de manière très vague, les conditions de possibilité d'une réflexion sur les moyens pratiques de réalisation de l'utopie. En un mot, elle sort le genre de l'unilatéralité d'une déploration impuissante des maux sociaux. La dernière partie du texte, qui contient un « Plan de législation idéale », composé sur un mode non plus romanesque, mais

Code de la Nature », *Revue internationale de philosophie*, n° 113, 1975, p. 332-347.

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1964, t. III, p. 132.

CORPUS, revue de philosophie

(quasi) juridique, apparaît de ce fait comme un modèle prêt à l'emploi. Tant et si bien que ce passage du *Code de la Nature* servira de bréviaire à Babeuf et à ses camarades, quarante ans plus tard, pour élaborer leur propre projet de transformation sociale²⁵.

Ce dernier point appelle du reste plusieurs remarques visant à nuancer fortement l'appréciation de Durkheim, pour qui la Conspiration des Égaux est la dernière manifestation du vieux communisme utopique, et non la première expression du socialisme moderne. Nous ne discuterons pas ici de l'innovation radicale par laquelle l'utopie portée par les babouvistes est devenue un *programme politique*, justifiant, aux yeux de Marx et Engels eux-mêmes, l'idée d'une filiation *pratique* entre les conjurés de 1796 et leur propre démarche²⁶. Nous nous en tiendrons ici à l'analyse du contenu *théorique* de ce programme, hérité en grande partie de Morelly, et à ce qu'il contient de novateur dans l'histoire du « communisme ».

En effet, si la séparation, repérée par le père de la sociologie, entre l'organisation des activités économiques et les institutions politiques proprement dites, typique selon lui du vieux communisme, semble respectée dans les documents de la Conjuraison conservés par Buonarroti, du moins, l'organisation

²⁵ Richard Coe, le premier, a effectué un rapprochement entre les vues de Babeuf et le plan de législation du *Code de la Nature* : R.-N.-C. Coe, « La théorie morellyenne et la pratique babouviste », suivi d'un colloque épistolaire avec A. Saitta et J. Dautry, AHRF, n° XXX, 1958, p. 38-64. Voir aussi la lettre de Babeuf à Charles Germain du 10 thermidor an III, qui porte la marque évidente de l'influence de Morelly, dans Babeuf, *Écrits*, choix de textes de Claude Mazauric, Pantin, Le temps des cerises, 2009, p. 306-318, et surtout le « Fragment de projet de décret économique » dans Philippe Buonarroti, *La conspiration pour l'Égalité, dite de Babeuf*, Paris, Editions Sociales, 1957, t. II, p. 204-214.

²⁶ Ceux-ci refusent significativement, dans le *Manifeste*, de ranger la Conjuraison de Babeuf parmi les manifestations du « communisme critico-utopique », mais voient en elle « la littérature qui, dans toutes les grandes révolutions modernes, a formulé les revendications du prolétariat » (*Manifeste du Parti Communiste*, *op. cit.*, p. 85-86). C'est-à-dire des prédécesseurs directs des auteurs du *Manifeste*.

Stéphanie Roza

économique y fait-elle l'objet d'une attention et d'une structuration nouvelles. Les Égaux doivent très certainement à Morelly, mais aussi aux expériences d'administration centralisée des subsistances menées par le gouvernement jacobin sous la Terreur, l'idée d'une hiérarchie de l'administration économique, constituée dans chaque profession par les maîtres qui occupent tour à tour la fonction de chefs du corps. Les citoyens sont ainsi simultanément répartis par lieux de résidence, pour les fonctions politiques, et par classes de travail, pour les fonctions économiques. Dans le « Fragment d'un projet de décret économique », cette dualité de pouvoirs est respectée à l'échelle de chaque commune. Les articles 4 et 5 de la section « Des travaux communs » du décret stipulent ainsi que dans chaque commune, « les citoyens sont distribués par classes », auprès desquelles des magistrats nommés par ceux qui les composent « dirigent les travaux, veillent sur leur égale répartition, exécutent les ordres de l'administration municipale »²⁷. La division de la population en unités de travail constitue donc un facteur non pas accessoire, mais bien essentiel de l'organisation de l'État. La nécessité de répartir le travail et les ressources, afin que chacun profite des bienfaits de la nouvelle administration, prend une importance capitale. Il n'y a pas, contrairement à ce qu'affirme Durkheim, d'« excommunication des fonctions économiques », reléguées « assez loin des organes essentiels de la vie publique », tandis que la tâche de l'État, « essentiellement morale », exigerait qu'il soit « soustrait aux influences économiques »²⁸. Il n'y a pas non plus de maintien d'un mode de production privé, alors que seule la consommation serait commune ; et pourtant, on peut en même temps constater qu'une certaine forme de « propriété individuelle » subsiste, puisque les membres de la collectivité conservent la possession des « choses » dont chacun fait « un usage actuel, soit pour ses besoins, ses plaisirs, ou son travail journalier »²⁹. Le communisme

²⁷ Buonarroti, *Conspiration pour l'Égalité, dite de Babeuf*, op. cit., t. II, p. 206.

²⁸ É. Durkheim, *Le socialisme*, op. cit., p. 65.

²⁹ Morelly, *Code de la Nature*, op. cit., p. 148.

CORPUS, revue de philosophie

morellyen ne nie donc pas en bloc la propriété individuelle... Quoi qu'il en soit, loin de viser la « suppression aussi complète que possible des intérêts économiques », Morelly et les Égaux visent, comme plus tard, le socialisme le fera, « leur socialisation »³⁰.

La critique morellyenne de la propriété est donc mieux outillée que Durkheim ne le laisse entendre. Elle s'enracine dans des théories anthropologiques et historiques qui témoignent par elles-mêmes d'une évolution au sein du genre ; elle envisage tout-à-fait sérieusement la prise en charge publique des fonctions économiques. Mais, si l'on considère exclusivement le texte de Morelly, sans aller jusqu'aux Égaux, ces innovations théoriques demeurent très abstraites. Il leur manque la perception concrète du changement historique lui-même, qui pourrait constituer le soubassement de propositions non moins concrètes pour orienter ce changement dans le sens d'une critique effective, pratique, de la propriété. Au fond, la critique morellyenne de la propriété attend sa propre *politisation*. D'une certaine manière, la pensée de Mably s'aventure précisément dans ce domaine ignoré par son prédécesseur.

Mably : communauté des biens, réforme, critique de la propriété bourgeoise

Durkheim souligne à juste titre l'impuissance assumée par Mably devant l'impossibilité de faire revivre une communauté des biens enterrée dans le passé de l'espèce. Mais il n'aperçoit pas que, loin de s'en tenir à un tel renoncement, l'auteur des *Droits et des devoirs du citoyen* fait au contraire fond sur lui pour développer un programme de réformes, renouvelant en cela profondément la démarche utopique traditionnelle. Dans le dialogue *De la législation*, notamment, l'intention est formulée très clairement dans une tête de chapitre, qui annonce l'explicitation

³⁰ É. Durkheim, *Le socialisme*, *op. cit.*, p. 69. Filloux le note lui aussi : chez Durkheim, « l'idée socialiste (ou communiste) d'une collectivisation communautaire [de la production] dans une société d'abondance n'est pas prise en compte » (*Durkheim et le socialisme*, *op. cit.*, p. 278). C'est pourtant ce qui est esquissé par Morelly, et que l'on retrouve chez Marx.

Stéphanie Roza

« Des obstacles insurmontables qui s'opposent au rétablissement de l'égalité détruite. Dans l'ordre des choses où nous nous trouvons, le législateur doit avec prudence tourner toutes ses forces contre l'avarice et l'ambition. »³¹

Ainsi, la critique de la propriété ne se limite pas à la dénonciation de ses effets délétères ; elle se prolonge en une recherche des moyens pratiques pour la circonvenir, la limiter dans son extension comme dans ses conséquences. Mably, on le sait, réactive un vieux programme de réformes agraires, de lois somptuaires, de limitation du droit d'héritage sorti de la réflexion politique, sinon de la pratique des cités antiques. En tant que tel, ce geste peut apparaître comme archaïque, et davantage tourné vers le passé que vers l'avenir de la société qui va voir, comme le disent Marx et Engels dans le *Manifeste du Parti Communiste*, la propriété « du petit bourgeois, du petit paysan » disparaître, victime collatérale des « progrès de l'industrie ». Pourtant, l'alliance entre républicanisme et socialisme, en tant que telle, et moyennant bien sûr un certain nombre d'ajustements de l'un comme de l'autre, avait de l'avenir en France³².

Néanmoins, un aspect de la production théorique de Mably retiendra plus particulièrement notre attention ici, à savoir, la controverse au long cours qui l'oppose aux Physiocrates, d'abord dans les *Doutes proposés aux philosophes économistes*, en 1768, puis dans un texte posthume, *Du commerce des grains*, écrit en 1775. Cette date correspond à la « guerre des farines », et le texte est clairement dirigé contre les thuriféraires de la libéralisation des prix du blé, Turgot et son inspirateur Vincent de Gournay.

³¹ Mably, *De la législation*, in *Œuvres complètes*, Paris, Guillaume Arnoux, 1794-1795, t. IX, p. 92.

³² La rédaction de *L'histoire socialiste*, sous la direction de Jaurès au début du XX^e siècle est l'occasion pour les socialistes de le rappeler, non sans arrière-pensées politiques. Gabriel Deville, auteur du tome V, écrit par exemple : « [...] en France la défense de la forme républicaine est la véritable tradition socialiste [...] » (*Histoire socialiste*, t. V, Paris, Éd. Rouff, s.d., p. 9). Il est vrai que Deville évoque ici la forme républicaine telle qu'elle a vu le jour sous la Révolution française ; mais Mably en est, aux yeux mêmes de ses promoteurs, un des inspirateurs.

CORPUS, revue de philosophie

Cette controverse est particulièrement intéressante en ce qu'elle met Mably aux prises avec ceux que Marx lui-même a considérés comme « les véritables pères de l'économie moderne »³³, et par là, confère aux critiques de Mably les allures d'une attaque, non plus contre une défense de la propriété en général, mais de la propriété bourgeoise en particulier. La critique communiste poserait-elle donc à travers lui les bases de la critique socialiste ?

À première vue, il n'en est rien. En effet, ce n'est pas sur le ton de la critique, mais au contraire sur un ton remarquablement élogieux que Marx décerne aux écrits physiocratiques le mérite d'avoir jeté « les bases de l'analyse de la production capitaliste »³⁴. Quesnay et ses disciples, selon Marx, auraient découvert la source de la production de plus-value (le « produit net » dans leur vocabulaire), et auraient déplacé à ce titre la focale traditionnelle de l'enquête, depuis la sphère de la *circulation* des marchandises, vers celle de la *production* de ces dernières, même si ce fut au prix d'une réduction de la question de la production à celle de la production agricole. Autrement dit, les thèses physiocratiques auraient eu ceci de remarquable, qu'elles auraient mis la pensée économique sur la voie de la valeur-travail.

Avec les *Doutes*, Mably entre donc en guerre contre un groupe loué par Marx pour sa perspicacité théorique, même si l'auteur du *Capital* leur reconnaît l'erreur d'avoir fait « du mode capitaliste de production un mode naturel et éternel »³⁵. Encore cette critique est-elle très modérée, puisque, selon Marx, « les formes bourgeoises de la production ne pouvaient manquer de leur apparaître comme des formes naturelles de celle-ci ». La propriété foncière productrice de la richesse agricole est effectivement considérée par ces penseurs comme étant de droit naturel. Dans le texte incriminé par Mably, significativement intitulé *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*,

³³ K. Marx, *Théories sur la plus-value* (l. IV du *Capital*), Paris, Éditions Sociales, 1974, t. I, p. 31.

³⁴ Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, *op. cit.*, p. 33.

³⁵ *Ibid.*

Stéphanie Roza

notamment, le Physiocrate Le Mercier de la Rivière prononce l'indissociabilité *naturelle* du droit de propriété personnelle, comme droit de pouvoir à sa propre conservation, du droit de propriété mobilière, ou droit aux objets nécessaires à cette conservation, et du droit de propriété immobilière, ou foncière, comme le seul moyen possible de garantir les deux premiers. La perspective de Marx, celle d'un éloge paradoxal des Physiocrates liée à son attention aux conditions historiques des progrès de l'économie politique, n'est évidemment pas celle de Mably.

C'est pourquoi les *Doutes proposés aux philosophes économistes* pointent l'entreprise de naturalisation de la propriété privée, telle qu'elle est conçue par les Physiocrates : « Au lieu de l'ordre essentiel de la nature, je crains bien qu'on ne nous donne ici que l'ordre naturel de l'avarice, de la cupidité et de la sottise »³⁶. Une telle critique, vibrante de révolte morale, paraît au premier abord se situer aux antipodes de l'attitude « socialiste » de Marx. Loin de s'offusquer de leur défense de la propriété bourgeoise, ce dernier est avant tout attentif aux progrès objectifs qui prennent place dans cet espace théorique, en dépit de limites historiques jugées indépassables à l'époque de sa mise en place. Cette position s'explique par la posture scientifique qu'il s'efforce de prendre. À la révolte utopique stérile, ferait ainsi pendant l'analyse objective des étapes de constitution d'une science économique.

En réalité, les choses ne sont pas si simples, et nous aimerions montrer ici, pour finir, que les critiques respectives que Mably et Marx adressent à la physiocratie, opposées sur le plan de l'analyse historique de la théorie physiocratique, se rejoignent sur le plan de la lutte politique contre ses conclusions pratiques. Il faut, de ce point de vue, rappeler qu'en comparant les analyses du *Capital* et celles des écrits anti-physiocratiques de Mably, on situe en fait sur le même plan, d'une part, un essai d'analyse économique faisant le bilan des acquis théoriques passés, et d'autre part, des textes polémiques, fortement marqués par la conjoncture. De ce point de vue, il serait plus judicieux de

³⁶ Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes*, Paris, Guillaume Arnoux, 1794-1795, t. XI, p. 33.

CORPUS, revue de philosophie

mesurer la valeur de la critique de Mably en la rapportant à des écrits marxistes directement politiques. On aurait ainsi un meilleur point de vue pour rapprocher les arguments respectifs des deux auteurs.

Par ailleurs, si l'on poursuit la lecture des *Doutes*, on découvre que la propriété foncière est décrétée anti-naturelle par Mably, non pas seulement parce qu'elle est immorale, mais parce qu'elle correspond à l'intérêt d'une partie de la société dressée contre l'autre :

Qui ne voit pas que nos sociétés sont partagées en différentes classes d'hommes, qui grâce aux propriétés foncières, à leur avarice et à leur vanité, ont toutes des intérêts, je ne dis pas différents, mais contraires ? Il faut être bien sûr de son éloquence et de son adresse à manier des sophismes, pour oser se flatter qu'on persuadera à un manouvrier qui n'a que son industrie pour vivre laborieusement dans la sueur et dans la peine, qu'il est dans le meilleur état possible ; que c'est bien fait qu'il y ait de grands propriétaires qui ont tout envahi, et qui vivent délicieusement dans l'abondance et les plaisirs³⁷.

Il ne s'agit bien sûr pas de nier le caractère très rudimentaire de cette description sociale, ni la distance immense qui la sépare de la théorie marxienne de la lutte des classes. De plus, cette idée même est bientôt abandonnée par son auteur au profit d'une dénonciation des « passions » et de « l'opinion », qui gouvernent le monde en lieu et place de l'évidence rationnelle. Pourtant, il est intéressant de souligner que Mably prend ici le parti de dévoiler, sous les oripeaux de la nature et de « l'évidence » rationnelle, la réalité des intérêts « des grands propriétaires qui ont tout envahi ». De la dénonciation moralisante du droit de propriété, fût-il bourgeois, on passe à quelque chose de plus intéressant, à savoir le soupçon (encore fugace) de l'enracinement *social* d'un discours qui s'autorise pourtant de la nature et de la raison. La formulation, nouvelle, de la justification de la propriété comme un pur dérivé de

³⁷ Mably, *Doutes...*, *op. cit.*, p. 38-39.

Stéphanie Roza

l'essence de l'homme et du lien social appelle à son tour une réponse nouvelle, qui cherche à démystifier un tel type de discours.

Cependant, à cette légitimation faussement naturelle, Mably n'oppose rien d'autre que la « véritable » voix de la nature, le « véritable » droit naturel : autrement dit, l'intérêt des grands propriétaires n'est pas interprété comme un intérêt de classe dressé contre un autre, celui des non-propriétaires. Il est vu comme un intérêt artificiel et passionnel, porteur d'une anti-nature inégalitaire dressée contre la nature communautaire de l'homme.

Il est donc logique que le droit de propriété trouve en travers de sa route le droit naturel à l'existence, à la subsistance, brandi par certains penseurs au XVIII^e siècle et repris par Mably. Mais il pourrait ne pas s'agir ici d'une pure incantation. L'historien E. P. Thompson a montré en effet que certains mouvements populaires du XVIII^e siècle présentaient la caractéristique de trouver leur propre légitimité dans la certitude de défendre des droits et des coutumes inséparablement naturels et traditionnels³⁸. Les conclusions de Thompson permettent donc, en les généralisant, d'interpréter ces mouvements comme autant d'émanations de ce qu'il a appelé « l'économie morale de la foule », une « économie soumise au droit naturel universel à l'existence »³⁹. À l'époque de la controverse avec les Physiocrates, on assisterait, de ce point de vue, à une forme directe, pratique, de revendication de ce droit avec les mouvements de taxation spontanés de la « guerre des farines », qui constituent la réponse populaire aux règlements de libéralisation du ministère Turgot. Or Mably se solidarise clairement de ces émeutes taxatrices et de l'esprit qui les anime, au grand scandale de son interlocuteur « économiste » :

³⁸ Edward P. Thompson ; « L'économie morale de la foule dans l'Angleterre du XVIII^e siècle », in Florence Gauthier et Guy-Robert Ikni (dir.), *La guerre du blé au XVIII^e siècle*, Montreuil, Les éditions de la Passion, 1988, p. 31-92.

³⁹ Florence Gauthier et Guy-Robert Ikni, « Introduction » à *La guerre du blé au XVIII^e siècle*, *op. cit.*, p. 25.

CORPUS, revue de philosophie

Ces paysans dont vous parlez, et qui ont causé le désordre dans le marché des villes, ne volent pas ; ils paient argent comptant ce qu'ils prennent, et ils veulent seulement acheter le blé à bon marché. [...] vous détestez des émeutes qui peuvent ébranler la fermeté du ministère et renverser son système et ses projets ; et moi je puis les excuser et même les aimer, parce qu'il n'est pas impossible qu'elles soient la cause et le principe d'une heureuse révolution⁴⁰.

La critique de la propriété de Mably n'est donc pas seulement une critique morale. Elle s'ordonne à une critique pratique, concrète, au sens où elle prend fait et cause pour les émeutiers, et reprend à son propre compte leurs revendications. Or il est frappant de relever que l'on retrouve un point de vue remarquablement proche chez le jeune Marx « découvrant » la question sociale, comme il le reconnaîtra lui-même⁴¹ à propos des débats à la Diète rhénane relatifs au vol de bois en 1842. Contre ceux qui prétendent mettre fin à l'antique droit coutumier qui autorise les pauvres à ramasser le bois mort sur des domaines privés, Marx objecte :

Ces coutumes propres à la classe pauvre sont régies ainsi par un sens instinctif du droit ; leur racine est positive et légitime, et la forme du droit coutumier est ici d'autant plus proche de la nature que l'existence même de la classe pauvre n'est, jusqu'à présent, qu'une simple coutume de la société civile qui n'a pas encore trouvé une position adéquate au sein de l'organisation consciente de l'État⁴².

⁴⁰ Mably, *Du commerce des grains*, in *Œuvres complètes*, Paris, Guillaume Arnoux, 1794-1795, t. XIII, p. 246-249.

⁴¹ Marx écrira que ces débats, avec quelques autres à la même période, lui donnèrent « pour la première fois l'occasion de [s]'occuper de questions économiques » (cité par Daniel Bensaïd, *Les dépossédés. Karl Marx, les voleurs de bois et le droit des pauvres*, Paris, La fabrique, 2007, p. 11).

⁴² Karl Marx, « Supplément du 27 octobre 1842 à la *Rheinische Zeitung* », in *Les dépossédés*, op. cit., p. 105.

Stéphanie Roza

L'analyse du jeune Marx porte évidemment la marque de la conception hégélienne de l'État, dont nous ne discuterons pas ici. Qu'il nous soit seulement permis de constater que celui-ci, à son tour, se solidarise de l'association populaire des idées de droit légitime, de coutume et de nature, en leur donnant une assise philosophique. Le primat du « droit de détresse » sur le droit de propriété est déjà invoqué par Hegel lui-même dans les *Principes de la philosophie du droit*⁴³, sans référence directe, tout comme chez Marx, au droit naturel. En dernière instance, c'est cependant la proximité de la « forme » du droit coutumier avec la nature, instance atemporelle s'il en est, qui justifie les atteintes à l'appropriation privée moderne telle qu'elle cherche à s'imposer.

En tout état de cause, c'est bien la critique populaire, traditionnelle et pratique, de la propriété bourgeoise qui semble avoir, la première, attiré l'attention de Marx sur cette question cruciale. Que ce point de vue ait été largement dépassé par la suite est une évidence. Toutefois, si l'idée marxienne d'appropriation collective des moyens de production semble bien éloignée de l'invocation archaïsante du droit naturel à l'existence des couches pauvres européennes au XVIII^e siècle, il est patent qu'elle y trouve d'une certaine manière sa première impulsion. De même que la théorie sociale de Marx s'est partiellement (et dialectiquement) forgée dans la *critique de la critique* utopique de la société bourgeoise⁴⁴, sa théorie de la transformation révolutionnaire s'enracine sans aucun doute partiellement dans la critique des pratiques contestataires des couches populaires en résistance contre la propriété bourgeoise naissante, qui trouvent leur expression la plus radicale sous la Révolution française. Le double aspect, à la fois moral et concret, de cette critique de la propriété moderne, qui accompagne cette dernière depuis ses premières tentatives historiques pour généraliser son règne, semble en tout état de cause le fil rouge qui relie les dernières

⁴³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998, § 127-128, p. 204-205.

⁴⁴ Nous parlons cette fois des utopistes du XIX^e siècle, désignés comme tels par Marx : Saint-Simon, Fourier, Owen.

CORPUS, revue de philosophie

manifestations du vieux « communisme » dans sa définition durkheimienne, aux premières formulations du « socialisme » moderne, du moins de sa version marxienne.

Nous n'avons pas voulu ici construire rétrospectivement une filiation téléologique faisant de Mably et Morelly des « précurseurs » du socialisme moderne, et particulièrement du marxisme comme de sa forme paradigmatique, comme cela a trop souvent et malencontreusement été tenté. Cependant, nous avons cherché à rejeter l'idée durkheimienne d'une *rupture* radicale, de toute façon contredite par la simple reconstitution historique de ce qui apparaît comme la transmission d'un héritage, au profit de l'idée d'une *évolution*, depuis le communisme utopique du XVIII^e siècle jusqu'au socialisme du XIX^e, des mêmes thèmes et des mêmes préoccupations, certes mis au travail de façon fort différente. Une évolution qui se laisse facilement repérer au prisme de la question de la critique de la propriété, et que scande un certain nombre d'innovations théoriques. Limitée presque exclusivement aux écrits de Morelly et Mably, l'étude a délibérément laissé de côté l'extraordinaire rupture, déjà largement analysée par ailleurs⁴⁵, de la Révolution française et de ses effets sur l'histoire de l'utopie, pour se concentrer sur des éléments plus souvent négligés : la nature exacte des changements apportés par le *Code de la Nature* au statut de l'utopie ; l'apparition, dans les textes de Mably, d'une critique de la propriété explicitement reliée aux mouvements populaires de contestation et à leur mode spécifique de légitimation. Ces différents aspects trouvent une première expression réellement révolutionnaire à travers la Conjuraison des Égoux de Babeuf, que nous n'avons que très brièvement évoquée.

La critique socialiste de la propriété, du moins celle de Marx, hérite ainsi de certaines intuitions théoriques des communistes

⁴⁵ Voir notamment Miguel Abensour, *Utopiques*, Arles, Les éditions de la Nuit, 2010, p. 15, ou Mona Ozouf, *L'école de la France, essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Paris, Gallimard, 1984.

Stéphanie Roza

utopiques, en même temps qu'elle subit dans sa genèse l'influence des mouvements de résistance populaires mêmes qui avaient amené ces derniers à formuler leurs premières revendications directement politiques. En ce sens, la critique socialiste de la propriété reprend le problème là où ceux-ci l'avaient laissé. Ce faisant, elle se situe bien dans le droit fil d'une tradition qu'elle ne manque pas de renouveler profondément.

Stéphanie Roza

SAINT-SIMON SUR LA PROPRIÉTÉ : PERSPECTIVES ET LIMITES D'UNE VISION UTOPIQUE

De 1802, l'année de la parution des *Lettres d'un jeune habitant de Genève*, jusqu'à 1825 et *Le Nouveau Christianisme*, les écrits de Saint-Simon ont manifestement une visée utopique : frayer, ici et maintenant, la voie qui mènerait l'humanité à son âge d'or, par tous les moyens disponibles : par l'affranchissement de l'esprit scientifique, par l'organisation de la production industrielle, et, enfin, par l'essor de la créativité artistique. Rien alors de plus naturel que de voir Saint-Simon s'adresser aux savants, aux producteurs et aux artistes en les incitant à bâtir le monde industriel. Ce dernier prend, avant tout, appui sur son opposition à l'ancien. Il est paisible, abondant et réconcilié alors que le monde féodal fut belliqueux, pauvre et traversé par des antagonismes continus. Par cette antithèse totale entre le nouveau qui est en train de naître et l'ancien qui lutte pour ne pas y laisser son dernier souffle, Saint-Simon opère une critique de l'hérédité des privilèges. Sa thèse est que dans la société industrielle les fainéants n'ont pas de place. Par contre, une place exceptionnelle y est réservée aux capacités, c'est-à-dire aux industriels qui se servent de leur talent ou de leur propriété au profit de l'humanité. Sur ce point, la réflexion de Saint-Simon emprunte une piste nouvelle puisque la question de la propriété se pose ainsi : quel est le statut de la propriété dans la société industrielle ?

Saint-Simon répond de manière négative et positive à la fois. Au lieu d'être considérée comme un privilège transmis de génération en génération, au lieu d'être une arme d'exploitation des pauvres, la propriété constitue, en commun avec les divers talents, un moyen que les riches doivent employer *pour améliorer*

CORPUS, revue de philosophie

le sort de la classe la plus pauvre et la plus nombreuse de l'humanité. Il ne serait pas erroné de supposer ici que Saint-Simon, par l'égalitarisme sous-jacent de son dernier écrit utopique, annonce d'ores et déjà le cadre général de la problématique marxienne de la propriété. Quelques lectures révèlent une telle orientation. Toutefois, une série de faits nous empêchent d'y souscrire sans une certaine précaution. En traçant une ligne nette d'opposition entre le nouveau et l'ancien, en esquisant le tableau d'une nouvelle société sans luttes, Saint-Simon ne parvient pas à saisir les antagonismes qui surgissent cette fois-ci au sein même de la classe des industriels. Ces derniers, indépendamment de leur statut de propriétaires ou de non-propriétaires, sont tous invités à participer selon leurs mérites aux progrès du productivisme. À cet égard, l'accent progressiste de la pensée utopique de Saint-Simon risque de gommer sa charge émancipatrice en la convertissant en une apologie de la logique méritocratique.

Loin de considérer Saint-Simon comme un penseur de l'égalité qui prophétisa la communauté des biens ou comme l'apologiste de l'esprit méritocratique, on va dans cet article explorer les perspectives et les limites de sa problématique singulière sur la propriété.

À l'aube du XIX^e siècle, le retentissement du siècle des Lumières est encore perceptible. Né en 1760, après avoir abandonné la vie militaire et le monde des affaires, Henri Saint-Simon prend la plume pour exposer à ses contemporains son plan de régénération sociale. Il les exhorte à confier leur destin aux mains des savants les plus distingués en les affranchissant du poids que leur impose souvent leur dépendance du pouvoir temporel. Sa proposition, à charge fortement symbolique, demeure d'une simplicité frappante :

Ouvrez une souscription devant le tombeau de Newton. Souscrivez tous, indistinctement, pour la somme que vous voudrez. Que chaque souscripteur nomme trois mathématiciens, trois physiciens, trois chimistes, trois physiologistes, trois littérateurs, trois peintres, trois musiciens. [...] Partagez le

Dimitris Foufoulas

produit de la souscription entre les trois mathématiciens, les trois physiciens, etc., qui auront obtenu le plus de voix. [...] Exigez de ceux que vous nommerez qu'ils ne reçoivent ni places, ni honneurs, ni argent d'aucune fraction de vous, mais laissez-les individuellement les maîtres absolus d'employer leurs forces de la manière qu'ils voudront. Les hommes de génie jouiront alors d'une récompense digne d'eux et de vous. Cette récompense les placera dans la seule position qui puisse leur fournir les moyens de vous rendre tous les services dont ils seront capables. Elle deviendra le but d'ambition des âmes les plus énergiques, ce qui les détournera des directions nuisibles à votre tranquillité. Par cette mesure, enfin, vous donnerez des chefs à ceux qui travaillent aux progrès de vos lumières, vous investirez ces chefs d'une immense considération et vous mettrez une grande force pécuniaire à leur disposition¹.

En vue d'élever au premier rang de la société les savants les plus distingués, c'est-à-dire ceux qui contribuent le plus à l'essor de l'esprit positif, Saint-Simon croit, avant tout, nécessaire de les libérer du fardeau pesant que leur imposent les rapports de subordination par lesquels ils sont liés au pouvoir. Si les hommes de l'esprit avaient jadis l'habitude de se précipiter dans les couloirs des académies et des palais pour obtenir la faveur des rois si, autrefois, ils gaspillaient les forces de leur intelligence à des travaux peu utiles, le temps est venu pour eux de sortir de leur inertie et de combattre l'ignorance en employant l'indépendance et la considération dont ils jouissent.

On ne saurait pourtant inscrire exclusivement les *Lettres* de Saint-Simon dans la continuité des Lumières. Plus encore, il s'agit d'un texte qui porte l'empreinte de cette première moitié du XIX^e siècle pendant lequel la pensée dite utopique, après avoir subi une transformation radicale, alimente une série de projets

¹. Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, « Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains », dans *Œuvres complètes*, introduction, notes et commentaires par Juliette Grange, Pierre Musso, Philippe Régnier et Frank Yonnet, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, vol I, p. 102-103.

CORPUS, revue de philosophie

qui consistent à refonder la société en franchissant les limites rigides de sa stratification et, par là, en inaugurant des rapports équilibrés entre les diverses classes sociales². De ce point de vue, la souscription devant le tombeau de Newton constitue l'acte de naissance d'un monde émancipé qui se trouve aux antipodes de l'ancien. Saint-Simon nous fait rêver d'un univers d'où l'ignorance serait bannie, où les inégalités tendraient à s'effacer, où les antagonismes céderaient la place à l'association. Pour faire accepter sa noble vision, il ne se contente pas de faire appel à l'imagination ou à la bienveillance de ses lecteurs. Puisqu'il se veut plus pragmatiste que les utopistes ne l'étaient dans le passé, il prend l'initiative de faire connaître son projet à toutes les classes sociales en sollicitant leur appui. Il en distingue trois ; la classe des savants, des artistes et des propriétaires dont les idées sont libérales ; la classe des propriétaires qui n'appartiennent pas à la première classe ; et, finalement, la classe des non-propriétaires et des illettrés qui est la fraction de l'humanité la plus nombreuse. À chacune de ces trois classes correspond une fonction sociale particulière. La mission de la première est de faire progresser l'esprit humain. Celle de la seconde consiste à financer les travaux novateurs d'utilité commune. Quant à la dernière classe, elle est surtout chargée du travail manuel.

Les trois classes de la société ne sont pas égales. La première est supérieure en lumières aux deux autres alors que la seconde se compose des hommes de fortune. D'après Saint-Simon, ces inégalités ne sont acceptables que sous la condition de favoriser l'établissement progressif d'un équilibre entre les ignorants et les lettrés ou entre les propriétaires et les non-propriétaires. Si, les rapports inégaux rendent les sujets sociaux actifs et passifs en domination, le but précis de Saint-Simon est de les neutraliser, ou plutôt de les articuler de telle sorte qu'il n'y ait pas concentration de l'*activité* d'un côté et *passivité* totale de l'autre mais échange entre deux pôles reliés par des liens d'influence

². Sur l'imbrication de l'utopie à l'histoire v. Bronislaw Baczkowski, *Lumières de l'utopie*, Paris, Critique de la politique/Payot, 2001.

Dimitris Foufoulas

réci-proque³. Rien d'étonnant donc à cela qu'il s'adresse séparément à chaque classe pour l'inciter à exercer son influence sur les autres toute en subissant la leur. La première classe sur la liste est celle des hommes des lettres et des arts. En échange de la considération dont ils jouiront après la réalisation de la souscription prévue, les savants et les artistes sont invités à faire marcher leurs esprits créateurs pour le bien des autres. Voici comment Saint-Simon décrit leur mission :

Savants, artistes, regardez avec l'œil du génie la situation actuelle de l'esprit humain. Vous verrez que le spectre de l'opinion publique est entre vos mains. Saisissez-le donc vigoureusement, vous pouvez faire votre bonheur et celui de vos contemporains. Vous pouvez préserver la postérité des maux que nous avons soufferts et de ceux que nous endurons encore. Souscrivez-vous⁴.

Aux hommes détenteurs de la richesse, Saint-Simon propose une alliance avec la classe des savants qui leur garantira la possession de leurs biens ainsi que leur rôle primordial dans la société. Plus précisément, il les incite à tenir compte de l'utilité commune de leur propriété en subordonnant cette dernière aux hommes d'esprit élus par souscription afin qu'ils disposent des moyens pécuniaires nécessaires pour prendre en main la direction de la vie collective. Étant le levier décisif du progrès social, ce rapprochement des classes est également susceptible de protéger les propriétaires des révoltes des pauvres. Saint-Simon se sert de l'expérience historique de la période révolutionnaire pour

3. Nous sommes redevables pour cette dernière hypothèse à l'analyse que propose Miguel Abensour de la pensée politico-religieuse de Saint-Simon. Voir, Miguel Abensour « L'utopie socialiste : une nouvelle alliance de la politique et de la religion », dans *Le Temps de la réflexion*, Gallimard, 1981, repris dans Miguel, Abensour, *Utopiques II : L'homme est un animal politique*, Arles, Les Éditions de La Nuit, 2010, p. 133.

4. Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, « Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains », *op. cit.*, p. 111

CORPUS, revue de philosophie

mieux fonder ses arguments. Avant l'éclatement de la Révolution, dit-il, le statut social de la propriété était marqué par un double fait. D'une part, l'acquisition de la propriété se basait sur l'exploitation démesurée de la classe des travailleurs. D'autre part, les propriétaires plongeaient de plus en plus dans l'ignorance suite à l'affaiblissement des rapports qui les liaient auparavant aux savants. Le propriétaire d'avant 1789 apparaissait donc comme un sujet égoïste et antisocial qui tenait les autres sous sa dépendance tout en empêchant le fleurissement des lettres et l'amélioration du sort des travailleurs. La Révolution a voulu mettre fin à cet état de stagnation. Elle est survenue grâce à l'alliance de la classe des savants avec la classe la plus pauvre. Une de ses conséquences fut le déclenchement d'une force destructrice qui a aussi démolit les fondements traditionnels du droit de propriété. La confiscation de la propriété ecclésiastique et l'expropriation d'une partie de la noblesse ont sérieusement changé la composition de la classe des propriétaires tout en modifiant son statut social. Alors que dans le passé, ces derniers se conduisaient en oppresseurs ou en fainéants, ils se sont transformés après la Révolution en associés qui financent par leurs biens les œuvres utiles des leurs concitoyens. De même, la propriété a cessé d'être synonyme de possession improductive et de paresse pour devenir un outil du progrès social⁵. Sur ce point, il est à noter que l'analyse de Saint-Simon esquisse les idées que ce dernier va développer après 1816 lorsqu'il tracera une ligne distinctive entre les propriétaires qui contribuent à l'avancement de l'industrie et ceux qui restent inactifs en tirant pourtant profit de l'activité productive de la communauté.

La classe la plus nombreuse et la plus pauvre de l'humanité est la troisième et la dernière à laquelle s'adresse Saint-Simon. Frappée par l'illettrisme et la misère, elle s'est révoltée en 1789 contre les propriétaires oisifs sans pourtant parvenir à améliorer les conditions matérielles et spirituelles de sa vie. Les profits potentiels que lui apportera sa participation

⁵. *Ibid.*, p. 111-115.

Dimitris Foufoulas

massive à la souscription ouverte en faveur des savants sont nombreux. Tout d'abord, on l'a déjà signalé, l'élection de ces derniers au conseil de Newton est un acte susceptible de les libérer de la tutelle du pouvoir en les poussant à se vouer aux études utiles pour l'humanité entière. En second lieu, l'essor des sciences et des arts est particulièrement avantageux pour les moins privilégiés du fait qu'il leur procure de meilleurs moyens de subsistance. Enfin, les rapports de subordination entre les savants et les ignorants, entre les propriétaires et les non-propriétaires, entre les gouvernants et les gouvernés se transforment grâce au développement des Lumières en rapports d'échange et de dépendance mutuelle. En incitant les hommes du labeur à faire nommer les savants les plus capables, Saint-Simon nous donne un exemple de ce nouveau type de rapports :

Jusqu'à présent, les gens riches n'ont guère eu d'autres occupations que celles de vous commander. Faites-les s'occuper à s'éclairer et à vous instruire. Ils font travailler vos bras pour eux, faites travailler leurs têtes pour vous. Rendez-leur le service de les décharger du pesant fardeau de l'ennui. Ils vous paient avec de l'argent, payez-les avec de la considération. C'est une monnaie bien précieuse que celle de la considération, heureusement que le plus pauvre en possède un peu. Dépensez bien celle qui se trouve à votre disposition, et votre sort s'améliora promptement⁶.

En résumé, on dirait que les *Lettres d'un habitant de Genève* constituent un projet utopique de réconciliation sociale. Les lettres et la propriété, – les deux sources de stratification sociale et des inégalités – sont également considérées comme les moyens qui peuvent être employés de manière à favoriser le progrès social et l'effacement des frontières qui séparent les hommes en exploités et exploités, en gouvernants et gouvernés. Dans ce nouveau monde rêvé, les hommes s'associent et se lient par des rapports mutuels d'échange ; les lettrés jouissent de la reconnaissance des ignorants tout en travaillant pour eux ; de

⁶. *Ibid.*, p. 115.

CORPUS, revue de philosophie

leur côté, les propriétaires voient leur statut social assuré en laissant une partie de leur richesse à disposition pour l'amélioration du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre de l'humanité. Plus qu'un pur philanthrope, Saint-Simon se révèle ici un réformateur radical qui veut, par la réforme de l'éducation et du droit de propriété, substituer l'idéal dynamique d'une société des associés à la société pyramidale de son temps. Tel sera aussi le but de ses œuvres qui vont paraître après la chute de Bonaparte et le retour des Bourbons sur le trône de France.

Dans ses travaux publiés après les *Lettres* et jusqu'en 1814, Saint-Simon envisage toujours la refonte du système des connaissances comme la clé de la régénération sociale souhaitée. Sous les auspices de l'encyclopédisme et stimulé par l'intérêt de l'Empereur pour les savants, il ne cesse pas de dresser des plans d'organisation du pouvoir spirituel. Cependant, les événements dramatiques des années 1813-1815 entraînent une réorientation de ses priorités. La chute de l'Empire et la courte période de liberté de la presse qui suit la première Restauration ravivent les débats politiques. Saint-Simon, assisté par Augustin Thierry, saisit l'occasion pour intervenir auprès de l'opinion publique. En octobre 1814, paraît sa brochure intitulée *De la Réorganisation de la société européenne*. Il s'agit d'un projet politique qui propose l'unification de l'Europe au moyen de l'établissement d'un parlement européen. Ce dernier sera divisé en deux Chambres. En insistant encore une fois sur la nécessité d'une alliance entre les propriétaires et les hommes de lettres, Saint-Simon indique la manière par laquelle seront nommés les membres de la Chambre des communes du grand parlement :

Chaque million d'hommes sachant lire et écrire en Europe, devra députer à la Chambre des communes du grand parlement, un négociant, un savant, un administrateur et un magistrat. Ainsi, en supposant qu'il y ait en Europe soixante millions d'hommes sachant lire et écrire, la Chambre sera composée de deux cent quarante membres. Les élections de chacun des membres se feront par la corporation à

Dimitris Foufoulas

laquelle il appartiendra. Tous seront nommés pour dix années. Chacun des membres de la Chambre devra posséder vingt-cinq mille francs de rentes au moins en fonds de terres. Il est vrai que c'est la propriété qui fait la stabilité du Gouvernement, mais c'est seulement lorsque la propriété n'est point séparée des lumières, que le Gouvernement peut reposer solidement sur elle. Il convient donc que le Gouvernement appelle dans son sein et fasse participer à la propriété ceux des non-propriétaires qu'un mérite éclatant distingue, afin que le talent et la possession ne soient point divisés ; car le talent qui est la plus grande force, et la force la plus agissante, envahirait bientôt la propriété, s'il n'était point uni avec elle. Ainsi, à chaque nouvelle élection, vingt membres choisis parmi les plus distingués des savans, négocians, magistrats, ou administrateurs non-propriétaires, devront être admis à la Chambre des communes du parlement européen, et dotés de vingt-cinq mille francs de rentes en fonds de terres⁷.

Ce projet d'unification politique de l'Europe a eu un certain succès dans les milieux libéraux. C'est l'époque où Saint-Simon fréquente le cercle de Jean-Baptiste Say dont les idées sur l'économie politique connaissent une grande notoriété. C'est aussi l'époque où sa pensée sur la propriété devient plus profonde et complexe sans pour autant cesser d'être marquée par une certaine ambivalence.

Sous l'influence de Jean-Baptiste Say et d'Adam Smith, Saint-Simon s'intéresse de plus en plus à la production et à la distribution des richesses. Il les considère comme des phénomènes soumis à des lois dont l'étude constitue l'objet d'une nouvelle science positive. S'inspirant de la pratique éditoriale d'Auguste

⁷. Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, « De la Réorganisation de la société européenne », dans *Œuvres complètes*, vol. II, *op. cit.*, p. 1270-1271.

CORPUS, revue de philosophie

Comte et de Charles Dunoyer⁸, il lance en 1816 une publication périodique dont le titre significatif est *L'industrie*.

En faisant de ce mot non seulement le titre générique et l'objet commun d'une série de textes, mais aussi un mot d'ordre nouveau, Saint-Simon le propose à ses contemporains comme un emblème de la modernité en même temps qu'il opère un tournant décisif dans sa propre pensée. Il va désormais concentrer sa réflexion sur l'économie politique, y introduire sa critique et y réinvestir ses concepts⁹.

Il est pourtant à noter que cette proximité avec les économistes n'a pas conduit Saint-Simon à une adhésion inconditionnelle au libéralisme économique d'autant plus que, après 1816, ses idées trahissent de plus en plus une orientation associationniste. Ce cheminement rejaillit naturellement sur sa problématique de la propriété.

Saint-Simon rejoint provisoirement l'agenda politique du libéralisme sur au moins sur deux points. Le premier consiste dans la représentation productiviste de la nation, très courante à l'époque. L'extrait suivant en est révélateur :

Une nation, lit-on, n'est autre chose qu'une grande société d'industrie. L'entreprise sociale a pour objet la satisfaction des besoins de tous ; la richesse, qui satisfait aux besoins

8. Éphraïm Harpaz, *Le Censeur européen : histoire d'un journal libéral et industrialiste*, Genève, Slatkine Reprints, 2000, p. 63-65.

9. Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon « L'Industrie ou discussion politiques, morales et philosophiques dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants », dans *Œuvres complètes*, vol. II, *op. cit.*, p. 1419. Dans ce même sens, Pierre Ansart affirme justement que ce recours de Saint-Simon à l'économie politique fournit les concepts qui lui permettent de faire évoluer son explication du devenir social. V. Pierre Ansart, *La Sociologie de Saint-Simon*, Paris, Presses Universitaires de France/Le sociologue, 1970, p. 52.

Dimitris Foufoulas

de tous, s'y produit, comme dans l'entreprise particulière, par le concours des capitaux et de l'industrie publique¹⁰.

Souscrivant aux idées de Benjamin Constant¹¹, Saint-Simon considère que le développement progressif des forces productives et du commerce est un fait historique qui marque résolument le devenir des nations. Alors que dans le passé, la pauvreté de ces dernières les condamnait à faire dépendre leur destin, – leur survie, leur enrichissement, leur expansion, – de la soumission de leurs voisins, l'essor continu de l'industrie leur fournit, dans une phase ultérieure, des moyens d'enrichissement qui leur permettent d'éviter les sacrifices désastreux de la guerre. À cette influence pacificatrice de l'industrie sur les rapports internationaux, Saint-Simon ajoute ses effets bienfaisants sur la condition matérielle des sociétés. Contrairement aux sociétés belliqueuses qui étaient plongées dans un état de dénuement général et d'exploitation, les sociétés industrielles investissent leurs capitaux dans des travaux utiles auxquels tous participent selon leurs propres capacités. De cette façon, elles parviennent non seulement à accroître leurs richesses mais surtout à satisfaire les besoins de chacun de leurs membres.

Le second point sur lequel Saint-Simon rejoint les libéraux consiste au rapprochement de leurs propositions sur l'évolution future de l'industrie. À l'exemple des défenseurs du *laissez-faire*, on le voit approuver l'affranchissement de l'activité industrielle de tout contrôle étatique. D'après cette logique, la dynamique de l'industrie est à ce point ascendante qu'elle ne saurait être soumise aux décisions d'un gouvernement qui restent étrangères, sinon hostile, tant à l'organisation de l'activité

¹⁰. Claude-Henri de Rouvroy, comte de, Saint-Simon, « L'Industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants », dans *Œuvres de Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon* Paris, Anthropos, Paris, 1966, vol. 1, p. 68.

¹¹. Benjamin Constant, « De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne » dans *Écrits politiques*, édition établie et préfacée par M. Gauchet, Paris, Gallimard /Folio, Essais, 1997.

CORPUS, revue de philosophie

productive ou commerciale, qu'à la distribution juste des richesses produites. Rien d'étonnant donc au fait que dans l'extrait suivant de *l'industrie* retentit l'écho de l'opposition classique du libéralisme à l'État :

Les capitaux et l'industrie, voilà donc les deux organes de la création des richesses ; un peuple qui les possède s'enrichit nécessairement ; un peuple qui ne les a pas reste nécessairement pauvre. Mais ces organes sont délicats ; ils ne veulent point qu'on les touche ; ils se développent et agissent d'eux-mêmes, tout instrument qu'on y applique les blesse, toute force étrangère qu'on fait venir à leur aide, loin d'ajouter à leur force, la paralyse ; loin de servir à leur action, la trouble et la déconcerte¹².

De ce qui précède, il serait possible de conclure que l'éditeur de *l'industrie* n'est pas loin d'être un apologiste du dogme sanctionné par Guizot qui s'adressant à ses contemporains prononça le fameux « *Enrichissez-vous !* ». Cependant, considérer Saint-Simon comme l'annonciateur de l'âge d'or capitaliste ne va pas sans une série de malentendus qui risquent d'altérer l'essence de sa pensée. Il est important ici de rappeler que le recours de Saint-Simon au libéralisme est passager puisqu'il constitue une transition entre l'encyclopédisme de ses premiers travaux et le socialisme élaboré dans ses œuvres postérieures à 1818. En reprenant ainsi le fil de ses idées développées après *L'industrie*, nous sommes confrontés à une problématique originale sur les effets que le fait industriel entraîne sur les rapports des classes, sur la politique et sur des droits tels que celui de propriété.

Tandis que les libéraux se contentent de considérer la production industrielle comme un processus purement économique ou financier dont l'organisation rationnelle permet simplement aux sociétés modernes de s'enrichir, Saint-Simon la pense comme

¹². Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, « L'Industrie ou discussions politiques, morales et philosophiques dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants », dans *Œuvres de Claude Henri de Saint-Simon*, Paris, Anthropos, Paris, 1966, vol. 1, p. 68.

Dimitris Foufoulas

un fait total, c'est-à-dire susceptible de transformer l'ensemble de la structure intérieure de chaque société. Plus précisément, il souligne que le développement continu des forces productives provoque le changement radical des rapports qui lient entre eux les producteurs provenant des diverses classes. Pour accroître la force démonstrative de son analyse, il fait appel à l'expérience historique du féodalisme qu'il oppose à l'industrialisme.

Plongée dans un état permanent de pauvreté et de guerre, la société féodale était gouvernée par la force. La classe militaire tenait les producteurs sous sa dépendance absolue. Les travailleurs manuels et les propriétaires actifs restaient ainsi soumis à leurs chefs fainéants ; ils se voyaient obligés de se soumettre à leur commandement autoritaire et de leur offrir le surplus de leur propre activité productive. Quant à la société industrielle, abondante et pacifique, elle est administrée par les « capacités » autrement dit, par ceux qui – par leurs talents, leurs capitaux et leur labeur – contribuent le plus à la réalisation des travaux qui sont utiles pour tous. Les travailleurs manuels et les propriétaires actifs ne subissent plus aucune sujétion du fait que leur activité se combine avec celle de leurs chefs, c'est-à-dire ceux qui sont les plus capables de diriger les travaux publics. Enfin, la distribution du surplus produit aux producteurs se réalise d'après la mise et les capacités de chacun¹³. En vue de mieux accentuer cette antithèse entre l'ordre féodal et l'ordre industriel, Saint-Simon conclut que le premier est traversé par l'antagonisme des classes inégales alors que le second se base sur l'égalité parfaite¹⁴.

Sur ce point, il faut expliquer davantage comment Saint-Simon définit cette égalité « industrielle ». Dans son *Système Industriel*, il précise que celle-ci :

¹³. Cf. Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, « L'Organisateur », dans *Œuvres complètes*, vol. III, *op. cit.*, p. 2187.

¹⁴. *Ibid.*, p. 2187-2188.

CORPUS, revue de philosophie

[...] consiste en ce sens que chacun retire de la société des bénéfices exactement proportionnés à sa mise sociale, c'est-à-dire à sa capacité positive, à l'emploi utile qu'il fait de ses moyens, parmi lesquels il faut comprendre, bien entendu, ses capitaux¹⁵.

L'égalité, loin d'être le synonyme de la communauté des biens, découle d'une distribution des valeurs qui s'effectue selon la contribution de chacun aux travaux industriels. De ce point de vue, l'idéal égalitaire de Saint-Simon est semble-t-il fondé sur le principe méritocratique à *chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres*. Si l'on pense pourtant que Saint-Simon considère les propriétaires comme les industriels les plus distingués – ceux dont les capitaux et l'éducation sont indispensables à la planification et à la bonne direction de la production – il s'ensuit implicitement qu'il leur reconnaît le droit de s'approprier la plus grande partie de la richesse produite. Ici, il paraît que la logique méritocratique de Saint-Simon risque de susciter une nouvelle série d'inégalités au sein même de la classe industrielle. À cet égard, il est important de souligner que les plans successifs qu'il dresse pour l'organisation de la société industrielle trahissent parfois leur penchant élitiste et antidémocratique d'autant plus qu'ils confient au roi et à un groupe restreint des producteurs le sort des associations industrielles¹⁶. On peut même émettre l'hypothèse que l'industrialisme court le danger de se transformer en une sorte de féodalité capitaliste où les propriétaires font travailler les autres producteurs pour leur propre compte.

Sans abandonner l'hypothèse évoquée ci-dessus, on doit pourtant la nuancer sérieusement. Et, cela parce que, dans le *Nouveau christianisme*, on voit Saint-Simon reconnaître implicitement la différence de statut qui sépare les plus pauvres des propriétaires tout en incitant ces derniers à faire usage de leurs capitaux pour

¹⁵. Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, « Du système industriel », dans *Œuvres complètes*, vol. III, *op. cit.*, p. 2464.

¹⁶. *Ibid.*, p. 2391-2401, 2582.

Dimitris Foufoulas

améliorer les conditions de vie des premiers¹⁷. À l'appui de cette proposition, il envisage comme nécessaire le fondement du système industriel sur une morale fraternelle capable de contenir les égoïsmes des individus et des classes. Son idéal est clair : les producteurs de toutes les classes doivent se conduire comme des frères les uns à l'égard des autres. Dans ce cadre, la propriété n'est pas simplement abordée comme un mérite social mais surtout comme une capacité socialement utile susceptible d'effacer les inégalités.

Cette dernière thèse nous oblige de reconnaître à Saint-Simon le mérite d'avoir jeté les bases d'une contestation radicale de la propriété capitaliste. Cette contestation reste pourtant inachevée dans la mesure où il oscille constamment entre la logique méritocratique et celle de l'égalité. Pour la pousser jusqu'à ses dernières conséquences, il est essentiel de faire jouer Saint-Simon – l'initiateur d'un socialisme égalitaire et démocratique, contre Saint-Simon – le promoteur d'un productivisme méritocratique et élitiste. À cet égard, la critique de la pensée de Saint-Simon opérée par Marx est d'une importance majeure.

Dimitris FOUFOULAS

¹⁷. Claude-Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon, « Le Nouveau Christianisme », dans *Œuvres complètes*, vol. IV, *op. cit.*, p. 3185.

PROUDHON OU LA JUSTIFICATION POLITIQUE DE LA PROPRIÉTÉ

Proudhon est connu pour son célèbre ouvrage *Qu'est-ce que la propriété ?* (1840) dans lequel il répondait avec cette formule aussi provocatrice que mal comprise : « C'est le vol ! ». Jusqu'à la fin de sa vie il fut préoccupé par la question économique et plus particulièrement par celle de la propriété, au point qu'il rédigea une *Théorie de la propriété*, publiée à titre posthume en 1866, dans laquelle on a pu voir une réhabilitation de la propriété en opposition avec sa négation dans son premier mémoire. Proudhon, s'il a pu évoluer dans sa pensée, n'en affirmait pas moins une certaine continuité entre les deux ouvrages, sa dialectique justifiant dans un premier temps la critique d'un principe, et dans un second temps son affirmation selon des conditions bien comprises. Dans son premier ouvrage il s'attache ainsi à dénoncer les fondements de la propriété *capitaliste*, caractérisée notamment par ce que Proudhon appelle le « droit d'aubaine », qui confère à la propriété la possibilité d'engendrer du capital sans travail (Proudhon comprend ici rente, loyer, bénéfice, etc.). Ainsi, dans son célèbre exemple de l'obélisque, il théorise « prélibation » capitaliste, issue de la force collective dont la dimension sociale se distingue de la plus-value de Marx qui se réduit à la valeur individuelle du surtravail :

Le capitaliste, dit-on, a payé les journées des ouvriers ; pour être exact, il faut dire que le capitaliste a payé autant de fois une journée qu'il a employé d'ouvriers chaque jour, ce qui n'est point du tout la même chose. Car, cette force immense qui résulte de l'union et de l'harmonie des travailleurs, de la convergence et de la simultanéité de leurs efforts, il ne l'a point payée. Deux cents grenadiers ont en quelques heures dressé l'obélisque de Luqsor sur sa

CORPUS, revue de philosophie

base ; suppose-t-on qu'un seul homme, en deux cents jours, en serait venu à bout ?¹

L'erreur de compte résulte de l'appropriation par le capitaliste du droit collectif de propriété : c'est donc en rétablissant un véritable échange égalitaire et une réappropriation du droit collectif de propriété que l'on peut véritablement sortir de la logique capitaliste. En d'autres termes, et c'est ce qu'il va développer dans son ouvrage posthume *Théorie de la propriété* mais aussi dans son testament *De la capacité politique des classes ouvrières*, ce qui importe est la réappropriation de la propriété par ses justes propriétaires, ainsi que son juste usage, de manière à ce que grâce à l'équilibre des forces (notamment pour contrebalancer le pouvoir de l'État), la propriété soit justifiée politiquement, c'est ce que nous voudrions montrer ici. Selon Proudhon en effet, le rapport de l'homme à la propriété ne peut se justifier que par sa finalité :

Ce n'est ni dans son *principe* et ses *origines*, ni dans sa *matière* qu'il faut chercher la raison de la propriété ; à tous ces égards, la propriété, je le répète, ne peut rien nous offrir de plus que la possession ; c'est dans ses FINS.²

En cela, « la justification de la propriété, [...] est essentiellement politique »³.

Le premier ouvrage de Proudhon qui marqua ses contemporains fut *Qu'est-ce que la propriété ?*, publié en 1840. Marx, dans *La Sainte Famille*, écrira qu'il a « la même importance pour l'économie politique moderne que celui de Sieyès : *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* »⁴. Très tôt, Proudhon se passionne pour les questions économiques, convaincu qu'il est

¹ Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Antony, Tops/Trinquier, 1997, p.115-116.

² Proudhon, *Théorie de la propriété*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 128.

³ *Ibid.*, p. 225.

⁴ Marx, *La Sainte famille*, Paris, Les Editions Sociales, 1969, p.42.

Edouard Jourdain

nécessaire de les aborder en scientifique pour tenter de résoudre le problème social et sortir de la misère la classe laborieuse dont il vient. À l'origine de l'écriture de son ouvrage il ambitionne alors de répondre à la question suivante : « pourquoi Louis-Philippe aurait 30 millions de francs de revenus tandis que je n'ai que 30 centimes ? »⁵. C'est en partant du constat paradoxal moderne que Proudhon s'insurge et tente de trouver une explication, puis une solution : la Révolution française a consacré les droits de l'homme, l'égalité de tous devant la loi, la liberté de jouir de sa propriété, et pourtant ces droits ne sont en grande partie qu'une simple déclaration d'intention qui n'est pas suivie d'effets. La montée du paupérisme et la formation d'une classe prolétaire toujours davantage exploitée va le conduire à chercher les causes de cet échec de la Révolution française. Ces causes sont bien sûr multiples, notamment politiques, dans la mesure où avec la Révolution française a été substitué à la volonté d'un seul (le roi) la volonté de tous (le peuple), laissant ainsi indemne le principe théologico-politique de la souveraineté (l'Un)⁶. Mais la cause principale demeure pour Proudhon une cause économique : la Révolution a consacré la propriété et l'a justifiée jusque dans ses codes juridiques. C'est donc à une recherche minutieuse que Proudhon va se livrer pour exposer et réfuter point par point

⁵ Proudhon, Cahier 3 in-4°, NAF 18256, cité par Edward Castleton dans « Comment la propriété est devenue le vol », préface à *Qu'est-ce que la propriété ?*, Paris, Librairie générale française, 2009, p. 72.

⁶ « De nos jours, le droit divin paraît tombé en défaveur. Ce serait une grossière illusion de croire que parce qu'on a abrogé le mot on a renoncé à la chose. Jamais, au contraire, on ne fut plus attentif, en reconstruisant le pouvoir, à invoquer l'intervention du ciel. Seulement, on s'est dit qu'en définitive, pour donner l'investiture au prince, pas n'était besoin d'une onction pontificale; que l'esprit de Dieu était sur la place publique aussi bien que dans le chœur d'une église ; qu'il n'y avait qu'à rassembler les citoyens, et que, chacun déposant son suffrage en présence de l'être suprême et après le sacrifice solennel, le souverain surgirait, comme par une évocation prophétique, de l'assemblée du peuple. Ainsi le droit divin ne fit jamais défaut au pouvoir. En fait comme en droit, c'est toujours lui, lui seul, qui intronise le gouvernement.» Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome1, Paris, Garnier frères, 1858, p. 366.

CORPUS, revue de philosophie

toutes les justifications de la propriété selon une méthode qu'il veut aussi scientifique que ces justifications lui paraissent obscures. En effet pour Proudhon :

La propriété appartient à la grande famille des croyances instinctives, qui, sous le manteau de la religion et de l'autorité, règnent partout encore sur notre orgueilleuse espèce. La propriété, en un mot, est elle-même une religion : elle a sa théologie, l'économie politique ; sa religion se cache dans les ténèbres.⁷

Il s'agit donc de l'en sortir, de mettre à nu ses causes, sa nature et sa fonction, voire même sa raison d'être puisque la propriété a une légitimité historique dans l'évolution de l'humanité : n'est-ce pas grâce à elle que l'homme a pu affirmer son indépendance et affiner son caractère ? L'étude de Proudhon sur la propriété se déroule alors selon deux axes qu'il entend démontrer : tout d'abord, la propriété n'est pas un fait isolé, elle doit être appréhendée dans une globalité sociale mais aussi en tant que globalité, c'est-à-dire qu'il existe une composante à la fois philosophique, politique, sociologique, juridique et religieuse de la propriété qui ne saurait être bien comprise si l'on isole une de ces composantes. À partir de ces prémisses, on peut alors constater que la propriété contient une dimension à la fois positive et négative qui doit se déployer peu à peu dans toute sa positivité à mesure de l'avènement de la justice :

Il faut trouver la progression dont la propriété n'est qu'un des termes, construire la série hors de laquelle la propriété, n'apparaissant que comme un fait isolé, une idée solitaire, reste toujours inconcevable et stérile ; mais dans laquelle aussi la propriété reprenant sa place, et par conséquent sa véritable forme, deviendra partie essentielle d'un tout harmonique et vrai, et, perdant ses qualités négatives,

⁷ Proudhon, *Contradictions économiques*, tome 2, Paris, éditions du groupe Fresnes Antony, 1983, p. 289.

Edouard Jourdain

revêtira les attributs positifs de l'égalité, de la mutualité, de la responsabilité et de l'ordre.⁸

D'autre part, toute l'étude de Proudhon consiste à montrer que la propriété est contradictoire en elle-même :

La propriété, en fait en et droit, est essentiellement contradictoire, et c'est par cette raison même qu'elle est quelque chose. En effet, la propriété est le droit d'occupation ; et en même temps le droit d'exclusion.

La propriété est le prix du travail ; et la négation du travail.

La propriété est le produit spontané de la société ; et la dissolution de la société.

La propriété est une institution de justice ; et la propriété c'est le vol.⁹

Cette dernière affirmation a fait le succès d'une formule aussi provocatrice que mal comprise, dans la mesure où l'on ne retenait que cette dimension de la propriété en oubliant qu'elle était aussi « institution de justice ». Il faut bien comprendre que Proudhon distingue la propriété de la possession. Lorsqu'il emploie le terme de propriété dans son sens positif, c'est au sens de la possession, c'est-à-dire la propriété moins le droit d'aubaine, dans la mesure où c'est principalement le droit d'aubaine qui justifie les inégalités, la division en classes sociales, la spéculation financière improductive, etc.

Proudhon s'attaque à la propriété en critiquant notamment la façon dont elle est définie dans le *Code civil*, à l'article 544 : « La propriété est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ou par les règlements. » Certes, Proudhon peut sembler maladroit lorsqu'il qualifie juridiquement la propriété d'absolue, sans prendre en compte que le code la limite

⁸ *Ibid.*, p. 235.

⁹ *Ibid.*, p. 234.

CORPUS, revue de philosophie

en vertu de la loi¹⁰. Cette remarque ne doit cependant pas nous faire passer à côté de la profondeur de la critique qu'opère Proudhon : les métamorphoses historiques que la propriété subit ne doivent pas occulter sa nature même. À cet égard, la critique de Proudhon est similaire à celle qu'il produit à l'égard de l'État : loin de lui l'idée d'ignorer que la Révolution de 1789 a inauguré une nouvelle ère politique où la loi est désormais l'œuvre des hommes, que la constitution et la séparation des pouvoirs limitent l'absolutisme de l'État. Ce serait cependant une erreur de croire que la rupture est radicale : en traquant les traces du théologico-politique dans les démocraties contemporaines, Proudhon entend mettre à nu ce qui constitue le principe de l'État pour mieux envisager la réalisation d'une véritable transformation politique égalitaire et autonome où l'État n'a plus d'État que le nom en ce qu'il est vidé de sa substance théologico-politique et a laissé place à une autre principe : celui du fédéralisme pluraliste et autogestionnaire. Il en est de même pour la propriété.

Si la pensée de Proudhon a bien sûr évolué, elle reste identique sur le fond. Dans son dernier ouvrage sur la propriété, *Théorie de la propriété*, il déclare ainsi : « La théorie de la propriété que je publie à cette heure serait-elle considérée par hasard comme une rétractation ?...On va voir qu'il n'en est rien »¹¹. La distinction qu'il fait dans cet ouvrage entre l'alleu, terme féodal qui désigne un bien héréditaire absolu et indivisible, et le fief, bien concédé par un seigneur à un autre sous condition de services et de redevances, revient ainsi à la distinction qu'il opérait vingt-cinq ans plus tôt dans son premier mémoire entre propriété et possession. Tout au plus insiste-t-il sur la capacité qu'a la propriété de contrebalancer le pouvoir de l'État, ce dans la perspective d'un équilibre progressif des forces. Cela ne fait pas de lui un partisan du régime mixte entre le capitalisme et un Etat social ou providence qui régulerait celui-ci. Proudhon opère

¹⁰ Cf. Mikhaïl Xifaras, « Y a-t-il une théorie de la propriété chez Pierre-Joseph Proudhon ? » in *Corpus*, n°47, 2004, p. 229-282.

¹¹ Proudhon, *Théorie de la propriété*, *op. cit.*, p. 204.

Edouard Jourdain

une critique radicale du capitalisme (mais aussi de l'État) dans la mesure notamment où il nous met en présence de la même erreur des marxistes et des libéraux qui consiste à penser que le capitalisme obéit à la loi du marché. Chez Marx, la critique du capitalisme se fonde sur l'échange entre capitalistes et travailleurs, le capitaliste payant la valeur de la force de travail mais récupérant la plus-value qui résulte de la différence entre le salaire et le produit de la journée de travail (arbitrairement allongée). La relation entre le capitaliste et le travailleur se fonde alors sur un échange conforme aux lois de l'économie. C'est pourquoi nous retrouvons chez Marx une critique de l'échange à partir de laquelle il aboutit à la nécessité du monopole d'un État s'occupant de la répartition. Proudhon au contraire estime que le capitalisme se reproduit en dérogeant à l'échange et aux lois de l'économie, ce que R. H. Coase a par ailleurs souligné dans son article « The nature of the firm »¹² en montrant que le fonctionnement de l'entreprise déroge aux règles du marché. L'erreur de compte résulte de l'appropriation par le capitaliste du droit collectif de propriété : c'est donc au contraire en rétablissant un véritable échange égalitaire et une réappropriation du droit collectif de propriété que l'on peut véritablement sortir de la logique capitaliste.

Ce qui nécessite, en politique, cette idée de *mutualité* qui est le programme économique des classes ouvrières, c'est que, dans l'ordre politique aussi, toutes choses, toutes idées, tous intérêts soient ramenés à l'égalité, au droit commun, à la justice, à la pondération, au libre jeu des forces, à la libre manifestation des prétentions, à la libre activité des individus et des groupes, en un mot, à l'*autonomie*.¹³

Cette autonomie n'est envisageable que par une autogestion généralisée regroupée dans ce qu'il appelle une « fédération

¹² R.H. Coase, « The nature of the firm » dans *Economica*, Volume 4 Issue 16, p. 386-405, Novembre 1937.

¹³ Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, tome 2, Paris, éditions du monde libertaire, 1977, p. 414.

CORPUS, revue de philosophie

agricole-industrielle »¹⁴ qui répond à la fois aux exigences de la démocratie économique et aux besoins réels des consommateurs. En ce sens Proudhon est un contempteur féroce de la spéculation boursière qu'il considère comme le stade suprême du capitalisme : « La Bourse est le monument par excellence de la société moderne »¹⁵. Dans son *Manuel du spéculateur en bourse*, il n'a pas de mot assez dur contre une conception de l'économie entendue comme un jeu où les perdants sont toujours les travailleurs : « [...] la base de toute spéculation honnête et féconde est le Travail [...] »¹⁶. Sa critique est à la fois morale et économique, il s'oppose à l'agiotage comme pari sur la fluctuation des prix : nulle création de valeur ici mais uniquement déplacement de richesse avec un gagnant et un perdant. Ce qui importe est avant tout le réel, autrement dit la production, contre la finance qui n'a plus pour fonction de créer de la valeur ajoutée mais un capital abstrait accaparé par quelques-uns dont les manœuvres, en prenant le réel pour objet spéculatif en soi conduit tôt ou tard à la destruction de la valeur réelle, produit du travail.

Le travail a disparu au souffle du crédit ; la valeur réelle s'évanouit devant la valeur fictive, la production devant l'agiotage. La terre, les capitaux, le talent, le travail même, si quelque part encore il se rencontre du travail, servent d'enjeux. De privilèges, de monopoles, de fonctions publiques, d'industrie, on ne se soucie plus ; la richesse, on ne la demande pas au travail, on l'attend d'un coup de dé. Le crédit, disait la théorie, a besoin d'une base fixe ; et

¹⁴ Cette notion de « fédération agricole-industrielle » va notamment faire l'objet du chapitre 11 de son ouvrage *Du principe fédératif* (1863). Elle désigne, comme son nom l'indique, une fédération des unités productives industrielles et agricoles gérées démocratiquement par les travailleurs. Elle est en lien avec une fédération politique, notamment pour déterminer les orientations de la production en fonction de la demande.

¹⁵ Proudhon, *Le manuel du spéculateur à la Bourse*, Alfortville, éditions ère, 2009, p. 75.

¹⁶ *Idem*.

Edouard Jourdain

voici justement que le crédit a tout mis en branle. Il ne s'adosse, ajoutait-elle, qu'à des hypothèques, et il fait courir ces hypothèques. Il cherche des garanties ; et comme en dépit de la théorie qui ne veut voir de garanties que dans les réalités, le gage du crédit est toujours l'homme, puisque c'est l'homme qui fait valoir le gage, et que sans l'homme le gage serait absolument inefficace et nul, il arrive que l'homme ne tenant plus aux réalités, avec la garantie de l'homme le gage disparaît, et le crédit reste ce qu'il s'était vainement flatté de n'être pas, une fiction. Le crédit, en un mot, à force de dégager le capital, a fini par dégager l'homme lui-même de la société et de la nature. Dans cet idéalisme universel, l'homme ne tient plus au sol ; il est suspendu en l'air par une puissance invisible. La terre est couverte d'habitants, les uns nageant dans l'opulence, les autres hideux de misère, et elle n'est possédée de personne. Elle n'a plus que des maîtres qui la dédaignent, et des serfs qui la haïssent : car ils ne la cultivent pas pour eux, mais pour un porteur de coupons que nul ne connaît, qu'ils ne verront jamais, qui peut être passera sur cette terre sans la regarder, sans se douter qu'elle est à lui.¹⁷

D'où l'intérêt porté par Proudhon aux lois du crédit et de l'échange : il importe pour lui de faire rentrer à nouveau dans le circuit de l'économie réelle ce qui s'évapore dans une économie fictive, et de démocratiser sur un mode égalitaire la propriété. Dans cette perspective, il avait par ailleurs conçu une Banque du peuple à crédit gratuit afin de procurer aux travailleurs le capital nécessaire à la possession de moyens de production.

Mais si Proudhon critique dans le régime capitaliste la propriété absolue et indivise, est-ce pour autant qu'il reconduit cette dimension indivise en assimilant le travailleur au propriétaire, une fois que celui-ci s'est réapproprié les fruits de son travail ?

Non, pour la simple et bonne raison que le travail seul ne justifie pas la propriété : Proudhon s'en explique dès son premier

¹⁷ Proudhon, *Contradictions économiques*, tome 2, *op. cit.*, p. 243.

CORPUS, revue de philosophie

Non, pour la simple et bonne raison que le travail seul ne justifie pas la propriété : Proudhon s'en explique dès son premier mémoire, arguant du fait que la production elle-même constitue la résultante d'un fait social total qui ne peut se réduire à l'auteur direct de la production. Autrement dit, toute production induit l'endettement social du producteur, ce qui implique la nature foncièrement collective de la propriété qui par conséquent ne peut jamais faire exclusivement l'objet d'une appropriation. Ainsi,

*La participation générale à chaque espèce de produit a pour résultat de rendre communes toutes les productions particulières : de telle sorte que chaque produit, sortant des mains du producteur, se trouve d'avance frappé d'hypothèque par la société. Le producteur lui-même n'a droit à son produit que pour une fraction dont le dénominateur est égal au nombre des individus dont la société se compose.*¹⁸

Autrement dit, « tout travail humain résultant nécessairement d'une force collective, toute propriété devient, par la même raison, collective et indivise : en termes plus précis, le travail détruit la propriété »¹⁹. Ce qui importe avant tout, c'est la possibilité d'occuper une place afin de subvenir aux besoins de tous et de chacun, ce que Proudhon explicite en rapportant les propos de Cicéron :

Cicéron compare la terre à un vaste théâtre : *Quemadmodum theatrum cum commune sit, recte lumen dici potest ejus esse eum locum quem quisque occuparit*. Ce passage est tout ce que l'antiquité nous a laissé de plus philosophique sur l'origine de la propriété. Le théâtre, dit Cicéron, est commun à tous ; et cependant, la place que chacun y occupe est dite *sienne* : c'est-à-dire évidemment qu'elle est

¹⁸ Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, op. cit., p. 208. Nous soulignons.

¹⁹ *Ibid.*, p. 252. Ce à quoi Proudhon ajoute : « Tout capacité travailleuse étant, de même que tout instrument de travail, un capital accumulé, une propriété collective, l'inégalité de traitement et de fortune, sous prétexte d'inégalité de capacité, est injustice et vol. » *Idem*.

Edouard Jourdain

une place *possédée*, non une place *appropriée*. Cette comparaison anéantit la propriété ; de plus, elle implique égalité. Puis-je, dans un théâtre, occuper simultanément une place au parterre, une autre dans les loges, une troisième vers les combles ? Non, à moins d'avoir trois corps, comme Géryon, ou d'exister au même moment en différents lieux, comme on le raconte le magicien Apollonius. Nul n'a droit qu'à ce qui lui suffit, d'après Cicéron : telle est l'interprétation fidèle de son fameux axiome, *suum quidque cuiusque sit*, à chacun ce qui lui appartient, axiome que l'on a si étrangement appliqué. Ce qui appartient à chacun n'est pas ce que chacun peut posséder, mais ce que chacun a droit de posséder. Or, qu'avons-nous droit de posséder ? Ce qui suffit à notre travail et à notre consommation ; la comparaison que Cicéron fait de la terre à un théâtre le prouve. Après cela, que chacun s'arrange dans sa place à son gré, qu'il l'embellisse et l'améliore, s'il peut, il lui est permis : mais que son activité ne dépasse jamais la limite qui le sépare d'autrui. La doctrine de Cicéron conclut droit à l'égalité ; car l'occupation étant une pure tolérance, si la tolérance est mutuelle, et elle ne peut pas ne pas l'être, les possessions sont égales²⁰.

Selon Proudhon le rapport de l'homme à la propriété ne peut se justifier que par sa finalité : « Ce n'est ni dans son *principe* et ses *origines*, ni dans sa *matière* qu'il faut chercher la raison de la propriété ; à tous ces égards, la propriété, je le répète, ne peut rien nous offrir de plus que la possession ; c'est dans ses FINS. »²¹. La propriété n'est donc pas un droit de l'homme comme semble l'entendre les déclarations des droit de l'homme de 89, 93 et 95. Elle est avant tout une fonction, et

²⁰ *Ibid.*, p. 167. D'une certaine manière, cette conception qu'a Proudhon de la terre, et par extension de la propriété, préfigure en quelque sorte une théorie de l'écologie en ce qu'elle intègre la notion de limite et de régulation responsable, contrastant ainsi avec les théories marxistes et libérales défendant l'exploitation sans frein de la nature.

²¹ Proudhon, *Théorie de la propriété*, *op. cit.*, p. 128.

CORPUS, revue de philosophie

« c'est parce qu'elle est une fonction à laquelle tout citoyen est appelé, comme il est appelé posséder et à produire, qu'elle devient un droit : le droit résultant ici de la destinée, non la destinée du droit »²². Par conséquent,

L'acte d'appropriation en lui-même, considéré objectivement, est *sans droit*. Il ne se peut légitimer par *rien*. Ce n'est pas comme le *salaire*, qui se justifie par le TRAVAIL, comme la possession, qui se justifie par la nécessité et l'égalité des partages ; la propriété reste absolutiste et arbitraire, envahissante et égoïste. – Elle ne se justifie que par la justice du sujet même. Mais comment rendre l'homme juste ? C'est le but de l'éducation, de la civilisation, des mœurs, des arts, etc. ; c'est aussi le but des institutions politiques et économiques dont la propriété est la principale. Pour que la propriété soit légitimée, il faut donc que l'homme se justifie lui-même ; qu'il veuille être juste ; qu'il se propose la justice pour but, en tout et partout. Il faut qu'il se dise, par exemple : la propriété en soi n'est pas juste, comment la rendrais-je juste ? D'abord, en reconnaissant à tous le même droit à l'appropriation, à l'usurpation ; 2° en *réglémentant l'usurpation*, comme le corsaire partageant le butin entre ses compagnons ; de sorte qu'elle tende spontanément à se niveler.²³

Autrement dit, de par sa finalité, la justice, et de par son mode de gestion autonome et égalitaire qui implique des décisions et des règles soutenus par une morale, « la justification de la propriété, [...] est essentiellement politique »²⁴.

Cette justification politique de la propriété, inconcevable sans le principe régulateur de la justice, implique alors à la fois une remise en cause du capitalisme mais aussi une remise en cause de l'État conçu comme entité transcendante et hétéronome. Il faut mettre l'État à la hauteur de la société et lui ôter son

²² *Ibid.* p. 149.

²³ *Ibid.*, p. 65.

²⁴ Proudhon, *Théorie de la propriété*, *op. cit.*, p. 225.

Edouard Jourdain

la Révolution, l'État a « [...] perdu son omnipotence, sa souveraineté absolue ; il est devenu une personne civile, semblable à l'un des citoyens auparavant ses sujets, ce qui veut dire, au point de vue de l'impôt, le producteur d'une unité spéciale et conséquemment un échangiste »²⁵. Service contre service : c'est désormais la loi égalitaire de l'échange qui doit prédominer entre les citoyens et l'État qui devient leur serviteur. Ce n'est plus l'État qui impose, ce sont les citoyens qui imposent démocratiquement à l'État les services qu'ils souhaitent comme prestations en échange d'une partie du produit de leur travail :

L'État est un échangiste d'une espèce particulière, qui rend, moyennant salaire, les services qu'on lui demande ; qui par conséquent n'a pas le droit de les imposer : voilà tout. Aux citoyens de s'entendre entre eux, dans leur prudence et sagesse, et selon les formes les plus amiables, sur l'espèce de service qu'ils veulent demander à l'État.²⁶

Il est alors nécessaire pour Proudhon de concevoir une forme d'impôt qui ne soit pas le fruit d'une décision unilatérale de l'État, sur un mode monarchique, dans la mesure notamment où désormais le travailleur est maître et possesseur de son produit. En cela sa critique de l'impôt peut paraître radicale²⁷ mais il est nécessaire de prendre en compte l'autre versant contradictoire et non moins fondamental de l'impôt qui cette fois justifie son principe, à savoir que tout producteur est endetté socialement du fait de l'origine collective de son produit. Ce qui importe avant tout est l'égalisation des richesses et de la propriété afin que les citoyens soient progressivement égaux devant l'impôt. C'est cet argument qui le conduit à soutenir le droit

²⁵ Proudhon, *Théorie de l'impôt*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 79.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Ainsi Proudhon peut affirmer : « On ne peut pas, après nous avoir invités à travailler, nous garantissant la propriété et la disposition de notre produit, nous imposer des conditions de vente, de louage et d'échange qui annulent notre initiative, et se résolvent en une confiscation des fruits de notre industrie et de nos héritages. » *Ibid.*, p. 184.

CORPUS, revue de philosophie

afin que les citoyens soient progressivement égaux devant l'impôt. C'est cet argument qui le conduit à soutenir le droit d'héritage : en effet, soutient-il, c'est une erreur de croire que la confiscation de l'héritage conduira à plus d'égalité. Il s'agit tout au plus d'une opération en aval qui corrige moins les inégalités qu'elle ne fait de tort à la cohésion sociale et au lien générationnel. C'est par une opération en amont que l'héritage apparaîtra aux yeux de tous comme juste et nécessaire, par la réappropriation des moyens de production et l'égalité dans l'échange.

C'est parce que les hommes meurent et que les sociétés se transforment, que l'hérédité est nécessaire ; c'est parce que la famille ne doit jamais périr, qu'au mouvement qui emporte incessamment les générations il faut opposer un principe d'immortalité qui les soutienne. Que deviendrait la famille, si elle était sans cesse divisée par la mort, si chaque matin elle devait se reconstituer, parce que rien ne rattacherait le père aux enfants ? Ce qui vous choque dans l'hérédité je le vois : l'hérédité selon vous, n'est bonne qu'à entretenir l'inégalité. Mais l'inégalité ne vient pas de l'hérédité ; elle résulte des conflits économiques. L'hérédité prend les choses comme elle les trouve : créez l'égalité, et l'hérédité vous rendra l'égalité.²⁸

Entre la « communauté » (communisme) et la « propriété » (capitalisme), Proudhon veut édifier un autre monde. « L'un et l'autre niant tour à tour, le socialisme l'expérience de l'humanité, l'économie politique la raison de l'humanité, tous deux manquent aux conditions essentielles de la vérité humaine »²⁹. En posant

²⁸ Proudhon, *Contradictions économiques*, tome 2, *op. cit.*, p. 252.

²⁹ *Ibid.*, p. 391. Le communisme est l'image inversée du capitalisme, c'est « l'ancien système du privilège retourné contre ses bénéficiaires ; l'exploitation aristocratique et le despotisme appliqué au profit de la plèbe ; l'État serviteur devenu la vache à lait du prolétariat et nourri dans les prairies et pâturages des propriétaires ; en résumé, un simple déplacement de favoritisme ; les classes d'en haut jetées en bas et celles d'en bas guindées en haut ; quant aux idées, aux libertés, à la justice, à la science, néant. »

Edouard Jourdain

les jalons économiques répondant aux impératifs de la justice qui échappent à ces deux systèmes jumeaux, il s'agit alors d'« épuiser les conséquences du régime propriétaire en développant les droits de tous »³⁰. Tous les travailleurs doivent devenir, à terme, propriétaires de leur compagnie, participer à sa direction et aux bénéfices. Le capital primitif de l'entreprise doit ainsi se transformer en obligations progressivement amorties. Autrement dit, il convient que le travail des ouvriers, source du capital, s'identifie juridiquement à ce capital, qu'il apparaisse en droit ce qu'il est en fait. Au sein de la fédération, dite fédération agricole-industrielle, doit se constituer une « convention entre les producteurs et les consommateurs »³¹, résultante d'une démocratie à la fois économique et politique. Dans cette perspective révolutionnaire, la propriété ne représente plus le vol, elle constitue au contraire l'aboutissement de l'émancipation où l'homme, devenu véritablement maître de lui-même, a su dompter l'absolu en vertu de la force issue de la justice.

Edouard JOURDAIN

(Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, tome 1, *op. cit.*, p. 78)

³⁰ Proudhon, *Avertissement aux propriétaires*, Antony, éditions Tops/Trinquier, 2013, p. 149.

³¹ Proudhon, *Des réformes à opérer dans l'exploitation des chemins de fer*, Paris, Librairie Garnier frères, 1855, p. 309.

LA PROPRIÉTÉ SOCIALE DANS LA DÉMOCRATIE RÉPUBLICAINE D'ALFRED FOUILLÉE

Alfred Fouillée, un des acteurs majeurs de la pensée républicaine au XIX^e siècle et malheureusement peu connu¹, a entrepris de défendre dans ses nombreux textes², de son introduction critique à *De la République* de Cicéron jusqu'à ses écrits posthumes, une conception du politique, qui permettrait d'établir un lien entre les fondements du droit républicain et la pratique politique, sociale et éducative. Dans ses écrits se fait jour la volonté, exprimée par sa conception philosophique des « idées-forces »³, de rapprocher la théorie et la pratique. En effet, Fouillée, qui avait refusé de devenir membre de l'Assemblée Nationale, conçoit, en bon républicain, une république dont la majorité des membres puisse, non seulement participer politiquement, mais jouir d'une politique solidaire, qui, pour Fouillée, était l'essence même de la république qu'il avait conçue.

Fouillée, spectateur attentif de la Commune de Paris et bon connaisseur de l'histoire républicaine, conçoit une idée de république démocratique et sociale d'un point de vue à la fois philosophique et politique à partir de la notion de « propriété

¹ Peu nombreux sont les commentaires qui lui sont consacrés. Parmi eux se trouve la thèse, malheureusement inédite, de Jean Lawruzensko, *Alfred Fouillée : un exemple d'articulation des liens politique, social et moral*, soutenue à l'Université Paris 8, 2005. Il faut signaler aussi le chapitre consacré à Fouillée dans le livre de Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005.

² Voir le numéro spécial de la revue *Corpus*, sous la responsabilité de Jean Lawruzensko et moi-même : *Alfred Fouillée. Au carrefour de la philosophie et de la sociologie*, *Corpus*, 53, Paris, 2007.

³ Voir Alfred Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, Paris, Alcan, 1890.

CORPUS, revue de philosophie

sociale ». Émile Durkheim, dans les premières pages du compte rendu qu'il avait consacré au livre de Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*⁴, avait écrit :

À travers toutes les révolutions de sa pensée, M. Fouillée reste fidèle à sa méthode de conciliation. Les contraires ont je ne sais quoi qui attire ce dialecticien raffiné dont le vivant esprit ne se trouve nulle part si parfaitement à l'aise qu'au milieu du conflit des systèmes. Là où nous n'apercevons que des doctrines contradictoires, entre lesquelles il faut résolument choisir, M. Fouillée ne voit que des opinions excessives, mais qui se complètent et même se supposent. C'est ainsi qu'il a qu'il a successivement combiné dans une savante synthèse le déterminisme et la liberté, l'idéalisme et le réalisme, la morale de Rousseau et la sociologie moderne. Aujourd'hui c'est l'individualisme et le socialisme qu'il entreprend de réconcilier.⁵

Fouillée publia en 1884 *La propriété sociale et la démocratie*⁶, premier ouvrage consacré aux réformes économiques, sociales et politiques que le philosophe entrevoit. Il y développe l'essentiel des principes des réformes qu'il imagine et qu'il reprendra plus tard dans d'autres textes, notamment dans *La démocratie politique et sociale*⁷ où il confronte directement ses conclusions métaphysiques aux conditions de possibilité des dites réformes et s'interroge sur leur teneur qui doit prendre en compte simultanément la réalité naturelle de la société et la liberté humaine.

Nous voudrions donc souligner comment Alfred Fouillée, lorsqu'il prend la parole dans les débats du « moment républicain »⁸

⁴ Alfred Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, Paris, Hachette, 1884.

⁵ Émile Durkheim, « Propriété sociale et démocratie » dans *La science sociale et l'action*, Paris, PUF, 1970, p. 171.

⁶ Alfred Fouillée, *La propriété sociale et la démocratie*, Paris, Hachette, 1884.

⁷ Alfred Fouillée, *La démocratie politique et sociale*, Paris, Alcan, 1910.

⁸ Voir le chapitre consacré à Fouillée dans le livre de Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005.

Jordi Riba

ne cherche ni à se démarquer des conceptions « individualistes », ni des conceptions « socialistes » qui marquent son époque, en consonance à ce qu'il avait écrit dans les premiers passages de son livre *L'idée de droit*⁹ :

La philosophie du XIX^e siècle s'est donné pour tâche de soumettre à l'analyse les idées sur lesquelles l'humanité avait fait reposer jusqu'ici ses croyances morales, sociales ou religieuses¹⁰.

Il souhaite réunir ces points de vue d'une manière essentiellement philosophique, par le recours à une métaphysique conciliatrice¹¹, et en s'interrogeant sur les rapports qui peuvent exister entre sa philosophie de la liberté, sa philosophie de l'association et les questions économiques et sociales.

Robert Castel fait mention dans ses écrits¹² de « l'invention » de la « propriété sociale »¹³ chez Fouillée. Pour le sociologue de la question sociale, cette expression se rapporte à la recherche d'un compromis entre les libéraux et les tenants d'une révolution

⁹ Alfred Fouillée, *L'idée moderne de droit*. Paris, Hachette, 1878.

¹⁰ Alfred Fouillée, *ibid.*, p. V.

¹¹ L'intention de Fouillée, produire une philosophie de la conciliation des systèmes, est bien connue. Voir sur cette question l'introduction au numéro du *Corpus* que Jean Lawruzensko en moi-même avons coordonné : Jean Lawruzensko et Jordi Riba « Plus qu'une simple anecdote ? Introduction à la pensée de Fouillée. », *Corpus*, 53, Alfred Fouillée : au carrefour de la philosophie et de la sociologie, 2005.

¹² Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995, chap. VI « La propriété sociale » Robert Castel et Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociales, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Fayard, Paris, 2001.

¹³ Ce n'est pas l'objet de cet article mais nous ne pouvons manquer de signaler les écrits de Léon Bourgeois, Léon Duguit, Maurice Hauriou et Émile Durkheim. Voir aussi le remarquable livre de Marie-Claude Blais, *La solidarité. Histoire d'une idée*, Paris, Gallimard, 2007.

CORPUS, revue de philosophie

sociale radicale¹⁴. Il le signale explicitement, notamment dans sa conférence sur la propriété sociale du 2 mai 2002 dans le cadre de l'Université de tous les savoirs, et le situe dans la période républicaine de la III^{ème} République :

Le mot de 'propriété sociale' circule à la fin du XIX^e siècle, dans cette famille de penseurs liés à la III^{ème} République qui cherchent à fonder cette voie moyenne entre les libéraux attachés au laisser-faire et les tenants d'une révolution sociale radicale.¹⁵

Fouillée lui-même compte parmi les dits penseurs liés au républicanisme solidariste, qui a donné la caractérisation la plus explicite de l'expression :

L'État peut sans violer la justice et au nom de la justice même, exiger des travailleurs un minimum de prévoyance et de garanties pour l'avenir, car ces garanties du capital humain qui sont comme un minimum de propriété essentiel à tout citoyen vraiment libre et égal aux autres sont de plus en plus nécessaires pour éviter la formation d'une classe de prolétaires fatalement vouée soit à la servitude, soit à la rébellion.¹⁶

En effet, chez Fouillée l'État social supposera une désappropriation (l'abandon de l'idée selon laquelle chacun est absolument propriétaire de lui-même et des fruits de son travail¹⁷). Il s'agira donc d'une récusation de l'absolutisme propriétaire. Robert Castel formule une précision au sujet de ce concept, « la propriété sociale a consisté principalement à attacher des

¹⁴ Voir Jacques Donzelot, *L'invention du social*, Paris, Fayard, 1984.

¹⁵ Robert Castel, « La propriété sociale » *Qu'est-ce que la société ?*, sous la direction d'Yves Michaud, vol. 3, Université de tous les savoirs, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 404.

¹⁶ Alfred Fouillée, *La propriété sociale*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁷ Idée appelée « individualisme possessif » dans le célèbre texte de C. B. Macpherson, *La théorie politique de l'individualisme possessif*, Paris, Gallimard-Essais, 2004.

Jordi Riba

protections au travail : que le travailleur puisse, à partir de son travail construire sa sécurité. » Fouillée, à l'avance, dit ce qu'il semble que certains de nos contemporains commencent à rappeler : que la propriété sociale est une forme spécifique de propriété¹⁸ ; un acquis obtenu par la société et qui, devenu un droit, doit prévaloir sur les autres formes de propriété. De ce point de vue l'idée de « renversement de l'individualisme possessif » due à Etienne Balibar (qui lui-même dialogue avec Robert Castel) peut être très utile pour dépasser les limites de la vision de Castel tout en en conservant les acquis¹⁹.

Mais retournons à Fouillée et voyons comment, après avoir signalé la grande l'influence de Locke dans la pensée française du XVIII^e siècle, décrite dans son *Histoire de la philosophie*²⁰, il explique combien les différences entre le libéralisme anglais et le libéralisme français, sont une clé pour comprendre l'évolution que l'idée de propriété déploie dans la période républicaine :

Le libéralisme anglais diffère toujours du libéralisme français : l'un est surtout fondé sur des considérations d'intérêt, et le droit même n'est pour Locke qu'une liberté d'action qui doit être maintenue parce qu'elle est utile aux individus et la société ; l'autre est fondé sur des considérations de droit proprement dit, et sur l'idée de l'inviolabilité absolue qu'on attribue à la liberté. Le libéralisme anglais est surtout pratique et en quelque sorte positiviste ; le libéralisme français sera surtout théorique et rationaliste.²¹

Une nouvelle façon de concevoir la propriété comme support de l'existence collective et individuelle apparaît fruit de cette

¹⁸ Voir Pierre Crétois, « L'État social chez les solidaristes : fondement de l'impôt », Actes du colloque de Cerisy, Les Socialismes, Pierre Musso et Juliette Grange (dir.), et qui porte en partie sur ces questions.

¹⁹ Etienne Balibar, « Le renversement de l'individualisme possessif » dans Hervé Guineret et Arnaud Milanese (ed.), *La propriété : le propre, l'appropriation*, Paris, Ellipses, 2004.

²⁰ Alfred Fouillée, *Histoire de la philosophie*, Paris, Delagrave, 6^{ème} éd., 1891.

²¹ Alfred Fouillée, *ibid.*, p. 342.

CORPUS, revue de philosophie

« transformation » de la manière de concevoir la propriété dans le libéralisme français.

L'État jouera un rôle essentiel dans cette construction : « l'État – signale Durkheim dans son écrit sur le livre de Fouillée – n'est pas tout, il ne faut pas en conclure qu'il n'est rien. Il ne doit tout faire ; mais il ne doit pas tout laisser faire »²². Elle ne sera comprise qu'après avoir détaillé la façon dont Fouillée met en question les deux conceptions de la propriété présentes à cette époque : la propriété libérale et la propriété socialiste. Il le fait à travers son ouvrage *La propriété sociale et la démocratie*.

Le but de l'ouvrage est d'abord de montrer la fausseté des doctrines absolues de la propriété : la propriété sociale repose, comme nous l'avons avancé auparavant, sur une contestation de l'absolutisme de la propriété privée, elle laisse à penser, dans un second temps, un nouveau rapport aux biens.

Mais comme nous l'avons affirmé dans les premières pages de cet écrit, l'originalité de Fouillée n'est pas seulement dans ce moyen terme établi entre la propriété individuelle et la propriété socialiste, mais dans l'exigence d'une implication de l'État (il faut rappeler que Fouillée avait été témoin direct des faits de la Commune et qu'il ne prône pas une solution qui s'en rapproche, ni du point de vue économique, ni du point de vue politique). Pour cette raison l'idée d'une « république tempérée », marquera sa conception politique et sociale. Par conséquent, pour garder l'idée du commun, il apparaît nécessaire de faire intervenir un système scolaire qui forme des citoyens ayant conscience des valeurs communes et de constituer un système politique qui permette la participation de tous aux décisions.

Les trois volets (redistribution, éducation républicaine et suffrage universel) fonctionnent ensemble. Le manque d'une seule de ces composantes empêchera la réalisation de la « propriété sociale ». De là, l'importance accordé par Fouillée à l'État.

²² Durkheim, *op. cit.*, p. 173.

Jordi Riba

matérielle, permettant de se défaire de l'urgence de ses besoins, de la soumission à l'immédiateté et de maîtriser son temps, évite au plus démuné « de payer de sa personne »²⁸ et ainsi de tomber sous la subordination d'autrui et dans la dépendance. La propriété matérielle trouve ainsi une nouvelle légitimité. Elle est aussi un autre support qui permet à l'homme d'éviter la sujétion. Mais en appeler à l'association volontaire ne suffit pas, écrit Robert Castel, car l'industrialisation, l'urbanisation et le développement du salariat interdisent de fait l'accès à une véritable propriété et réduisent à néant le mythe de la multiplication des petits propriétaires dont on a vu qu'il était pour Fouillée l'idéal recherché. Pourtant la propriété matérielle reste nécessaire à toute société qui se veut juste.

De fait Fouillée défend une anthropologie de l'autonomie par le biais de la défense des droits de la société sur une partie des biens. Fouillée imagine donc un système de protection sociale et de services publics qui, inscrivant les hommes dans le collectif, peut leur garantir une véritable propriété de soi. L'État doit alors, comme on a déjà signalé, jouer un rôle fondamental : c'est lui qui assurera la justice dans le cadre d'une politique de redistribution. Sur cette idée s'élaborera alors toute une pensée de la politique sociale de l'État, que Léon Bourgeois notamment mettra en place quand il accèdera aux responsabilités politiques²⁹.

On peut affirmer de ce fait que les théories du solidarisme trouvent leur source dans les écrits de Fouillée ; mais dans son esprit, pour que celles-ci deviennent possibles, encore faudra-t-il que les hommes soient instruits. L'école a toujours été pour Fouillée un objet de réflexion majeur³⁰. La question de l'éducation fait partie de la propriété sociale, car Fouillée développe la thèse selon laquelle elle est une sorte de bien commun que la société a en héritage et doit transmettre. La question de l'éducation des

²⁸ Robert Castel, *ibid.*, p. 67.

²⁹ Voir Pierre Cretois, art. cit.

³⁰ Il existe de nombreuses œuvres de Fouillée dans lesquelles les références à l'école apparaissent.

CORPUS, revue de philosophie

renversement de l'individualisme propriétaire et de son absolutisme. Cette idée découle d'un siècle de contestation ouvrière qui finira par être intégré dans l'institution, sous la forme de ce qui n'est d'abord qu'un système d'assurance (les retraites) mais deviendra, peu à peu, une conception substantielle du service public. Naît alors l'idée de l'assurance obligatoire, ancêtre de la Sécurité sociale. Le but de cette assurance obligatoire est bien de garantir à tous les conditions matérielles minimales qui permettront à chacun de se présenter en face d'autrui dans un rapport d'égalité.

La richesse créée, affirme Fouillée, est à la fois sociale et individuelle. En effet, on ne peut ignorer que l'activité de travail contient une double relation : elle est bien le produit de la volonté humaine, mais celle-ci s'exerce sur des objets extérieurs que lui fournit la nature. Si l'homme produit bien la forme des objets il n'est pas dépositaire du fonds. Chaque travailleur aujourd'hui puise dans une nature déjà socialisée et enrichie du travail passé : « celui qui a inventé la charrue » déclare Fouillée, « laboure encore, invisible, à côté du laboureur. »²⁵

La société se doit donc d'assurer à tous les conditions matérielles minimales qui permettront à chacun de se présenter en face d'autrui dans un rapport d'égalité et ainsi, de contracter librement. L'autonomie de la volonté ne peut exister sans l'indépendance et celle-ci suppose la propriété matérielle. « Propriété de soi et propriété des biens sont indissociables, écrit Robert Castel, ou pour le dire autrement, c'est par la propriété privée, en devenant propriétaire, que l'homme peut accéder à la propriété de soi »²⁶.

C'est là la seule façon de se dégager de toutes les dépendances, et sans nul doute, Fouillée reprend ici, en l'actualisant et en la transformant, par là-même, une des thèses que Castel fait remonter Locke²⁷. Castel affirme que la propriété

²⁵ Alfred Fouillée, *ibid.*, p. 21.

²⁶ Robert Castel, Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi, op. cit.*, p. 16.

²⁷ L'interprétation de Locke proposée par Castel si elle est éclairante est, néanmoins, discutable.

Jordi Riba

matérielle, permettant de se défaire de l'urgence de ses besoins, de la soumission à l'immédiateté et de maîtriser son temps, évite au plus démuné « de payer de sa personne »²⁸ et ainsi de tomber sous la subordination d'autrui et dans la dépendance. La propriété matérielle trouve ainsi une nouvelle légitimité. Elle est aussi un autre support qui permet à l'homme d'éviter la sujétion. Mais en appeler à l'association volontaire ne suffit pas, écrit Robert Castel, car l'industrialisation, l'urbanisation et le développement du salariat interdisent de fait l'accès à une véritable propriété et réduisent à néant le mythe de la multiplication des petits propriétaires dont on a vu qu'il était pour Fouillée l'idéal recherché. Pourtant la propriété matérielle reste nécessaire à toute société qui se veut juste.

De fait Fouillée défend une anthropologie de l'autonomie par le biais de la défense des droits de la société sur une partie des biens. Fouillée imagine donc un système de protection sociale et de services publics qui, inscrivant les hommes dans le collectif, peut leur garantir une véritable propriété de soi. L'État doit alors, comme on a déjà signalé, jouer un rôle fondamental : c'est lui qui assurera la justice dans le cadre d'une politique de redistribution. Sur cette idée s'élaborera alors toute une pensée de la politique sociale de l'État, que Léon Bourgeois notamment mettra en place quand il accèdera aux responsabilités politiques²⁹.

On peut affirmer de ce fait que les théories du solidarisme trouvent leur source dans les écrits de Fouillée ; mais dans son esprit, pour que celles-ci deviennent possibles, encore faudra-t-il que les hommes soient instruits. L'école a toujours été pour Fouillée un objet de réflexion majeur³⁰. La question de l'éducation fait partie de la propriété sociale, car Fouillée développe la thèse selon laquelle elle est une sorte de bien commun que la société a en héritage et doit transmettre. La question de l'éducation des

²⁸ Robert Castel, *ibid.*, p. 67.

²⁹ Voir Pierre Cretois, *art. cit.*

³⁰ Il existe de nombreuses œuvres de Fouillée dans lesquelles les références à l'école apparaissent.

CORPUS, revue de philosophie

masses est, effectivement sous-jacente, et empêche de réduire le propos de Fouillée à la promotion de la bienfaisance publique. Pour lui, en effet, le savoir est un bien commun sur lequel le peuple a des droits que l'État doit rendre effectifs. Nous tendons à penser dans la perspective de toute l'œuvre de Fouillée, que les droits sociaux ne relèvent pas de la charité que les plus fortunés doivent avoir à l'égard de leurs concitoyens les moins bien lotis, mais représentent les droits véritables de chacun sur ce qui lui appartient. Selon Fouillée on ne saurait parvenir à la propriété de soi exclusivement par la propriété économique, mais aussi par le développement de la personne, l'éducation qui donne la liberté et par la souveraineté exprimée par le suffrage universel.

De ce point de vue-là, l'idée de propriété sociale conçue par Fouillée devient le grand dispositif du commun.

Propriété sociale et démocratie sont des principes qui vont de pair dans la pensée politique et sociale d'Alfred Fouillée. Actuellement, dans une société pleine d'incertitudes³¹, la réponse de Fouillée doit être prise en compte dans la perspective de la conservation ce qu'on a gagné depuis les Lumières en ce qui concerne la souveraineté de l'humain. Fouillée intègre dans sa conception de la propriété sociale la question du politique sous la forme démocratique. Le suffrage universel deviendra, en comparaison de la soumission dans les sociétés dites « holistes »³², la manière dont s'exprimera politiquement l'individualité.

Pierre Rosanvallon dans son livre *Le sacre du citoyen*³³, consacré à l'histoire du suffrage universel en France souligne que Fouillée, amené à refuser la distinction entre souveraineté active et souveraineté passive se situe, en cela, dans le sillage de

³¹ Voir Robert Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Seuil, 2009. p. 200 et 259.

³² Voir Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

³³ Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, Paris, Gallimard, 1992.

Jordi Riba

Condorcet³⁴. Rosanvallon écrit que dans les idées défendues par Condorcet dans son *Rapport sur l'organisation générale de l'instruction publique*³⁵, s'enracine l'importance donnée à l'individualité dans le projet républicain du XIX^e siècle. Pour Condorcet, remarque Rosanvallon, la démocratie repose d'abord sur l'égalité des hommes quant à la raison. L'égalité n'est donc pas fondée sur la fusion des sentiments. Ainsi, pour Condorcet, l'éducation doit donner droit au suffrage universel pour tous et doit devenir l'expression de la raison universelle³⁶.

Pour les républicains français, parmi lesquels Fouillée, la philosophie de Kant, à la suite de mouvements révolutionnaires, deviendra la meilleure manière de penser la coordination d'un grand nombre d'individus dans une république moderne. L'individualité autonome prônée par la philosophie kantienne sera aux yeux de Fouillée le sujet détenteur de la propriété, non seulement économique mais aussi morale et politique, comme il l'explique dans les deux écrits qui sont objet d'étude dans le présent article : *La propriété sociale et la démocratie* et *La démocratie politique et sociale*.

Voyons donc comment Fouillée expose sa théorie : il indique d'abord dans son écrit l'opportunité de la propriété sociale vu ce qu'elle représente pour le progrès de la démocratie³⁷. Pour Fouillée, la propriété sociale est fondée sur des considérations politiques, non sur des considérations économiques. Il parle d'un héritage dont les hommes sont tributaires, comme celui des capitaux collectifs et des services publics associés à des idées républicaines, notamment l'idée de l'éducation pour tous, comme nous l'avons mentionné auparavant, mais la vraie nouveauté du point de vue de l'héritage, émerge quand Fouillée fait mention du pouvoir

³⁴ Pierre Rosanvallon, *ibid.*, p. 35.

³⁵ Voir l'édition de Charles Coutel, Condorcet, *Écrits sur l'instruction publique*, Second volume, Rapport sur l'instruction publique, Paris, Edilig, Les classiques de la République, 1989.

³⁶ Voir Condorcet, *Sur les élections et autres essais*, Paris, « Corpus des oeuvres de philosophie en langue française », Fayard, 1986.

³⁷ Alfred Fouillée, *La propriété*, *op. cit.*, préface, IX.

CORPUS, revue de philosophie

politique. Comment peut-on hériter du pouvoir politique si ce n'est à travers la souveraineté exprimée dans le suffrage universel ?

Fouillée ne pense pas, cependant, que le suffrage majoritaire, soit, en lui-même, suffisant pour garantir le règne de la raison. Pour lui, le suffrage universel est la preuve de la puissance politique du peuple, mais, rien n'implique que ce suffrage doive être majoritaire, car comme le souligne Rosanvallon, il n'y a pas un seul peuple. C'est pourquoi, ce qui doit être avant tout respecté, c'est l'accès de tous au suffrage afin que tous puissent participer à part égale à l'élaboration des décisions collectives. Fouillée écrit à cet effet dans la préface de son livre : « Il faut que cette propriété soit équitablement répartie au lieu d'être tout entière aux mains de la majorité. »³⁸

Comment organiser le monde moderne à la lumière du monde ancien, pourrait être la question foncière de la philosophie de la démocratie chez Fouillée : la démocratie sociale et politique conçue par Fouillée sera synonyme d'une réhabilitation des non-propriétaires³⁹, héritiers d'un monde ancien fait exclusivement de propriétaires de la terre et de la parole. Fouillée, qui avait prôné une république tempérée dans son introduction à la *République* de Cicéron⁴⁰, voit avec des yeux nouveaux et avec précaution les effets de l'époque contemporaine sur l'esprit du peuple. « Ne voir, dit-il, la richesse que dans le sol et la terre, c'est juger des temps civilisés par les âges sauvages. »⁴¹

De la même manière que la propriété tend à devenir de plus en plus mobile, la société doit changer de manière à donner aux citoyens la capacité de participer aux affaires publiques. Pour Fouillée, la République doit devenir démocratique par l'action

³⁸ Alfred Fouillée, *La propriété*, *op. cit.*, préface, VII.

³⁹ Alfred Fouillée, *La propriété...*, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁰ Voir l'introduction de Fouillée à Cicéron, *La République*, ainsi que Jordi Riba, « Alfred Fouillée: république idéale, démocratie réelle » dans *Corpus*, 53, *op. cit.*

⁴¹ Alfred Fouillée, *La propriété...*, *op. cit.*, p. 283.

Jordi Riba

des élites mais aussi et autant par l'action de la majorité exprimée par le suffrage universel. Dans ce sens, Fouillée ne se trouve pas loin du modèle classique de démocratie, dans, bien entendu, son adaptation moderne : la démocratie représentative.

Bref, dans *La propriété sociale et la démocratie*, Fouillée décrit en termes de « propriété sociale », non seulement l'évolution qui mène de la propriété du sol au salariat, avec les éléments « sécuritaires » que cela doit comporter et qu'il s'occupe de décrire dans les premiers chapitres de son livre ; mais le suffrage universel comme la forme accomplie de la République, qui la rapproche des citoyens et qui rapproche ceux-ci du pouvoir. Personne ne peut nier que la République de Fouillée soit une République d'individus, mais Durkheim va encore plus loin en signalant que ladite République, qu'il conçoit comme sociale, doit être, pour cette raison, celle des citoyens. La « propriété sociale » donc est le triple lien, économique, politique et social qui permet aux citoyens d'accomplir leur intégration par le droit. Dans ce cadre, le suffrage universel, signale Fouillée, est la façon dont la puissance politique, sorte de fonds social, « se trouve distribuée entre tous et répartie dans la masse de la nation. »⁴²

Mais Fouillée n'est pas étranger aux problèmes, énigmes et antinomies que la démocratie génère. Il craint, comme républicain modéré, des désordres populaires. C'est pour cette raison qu'il croit que la démocratie est la façon, non seulement rationnelle et juste d'établir un pouvoir légitime, mais encore la seule manière d'éviter les grands bouleversements. Fouillée voit, à la manière des grands réformateurs sociaux, le chemin à suivre pour la construction d'un projet collectif dégagé des dangers auxquels il est exposé par la voie du libéralisme ou du collectivisme. Pour lui, le suffrage universel est, en outre, une bonne raison pour combattre les antinomies de la démocratie, tant en ce qui concerne celles des électeurs que celles des éligibles. Il croit pour cela à une éducation, vue comme faisant partie de la propriété

⁴² Alfred Fouillée, *ibid.*, p. 456.

CORPUS, revue de philosophie

sociale, comme sorte d'établissement d'un système d'équilibre dans le modèle républicain imaginé par Fouillée :

Le vrai moyen de résoudre les antinomies de l'égalité politique et du progrès social, antinomie du droit et de la capacité, antinomie des tendances socialistes et de la liberté individuelle, c'est la diffusion la plus large possible de l'instruction la plus élevée possible comme capital mis par tous à la disposition de chacun.⁴³

Pour conclure, si comme le disait Sieyès « la propriété de soi [est] le premier des droits », alors cela n'est possible qu'avec l'idée de propriété sociale comprise à la manière de Fouillée comme un triple projet qui comporte l'économique, le social et le politique. Seule une démocratie qui remplit ces trois conditions peut porter à la réalisation l'idée de Sieyès, poursuivie aujourd'hui par les théories politiques les plus libertaires.⁴⁴

La question recèle donc, comme cela a été signalé par Robert Castel, une question dans la question :

Et si, comme on l'a également avancé, la généralisation de la propriété de soi passe par une participation élargie à la propriété sociale, la question devient : comment construire des formes nouvelles de propriété sociale capables de maîtriser les processus d'individualisation négative ?⁴⁵

Jordi RIBA

⁴³ Alfred Fouillée, *ibid.*, p. 285.

⁴⁴ Voir Will Kymlicka, *Les théories de la justice*, Paris, La Découverte, 1999, p. 119.

⁴⁵ Robert Castel, Claudine Haroche, *Propriété privé, propriété sociale, propriété de soi, op. cit.*, p. 206.

Corpus, revue de philosophie, a été créée en 1985 pour accompagner la publication des ouvrages de la collection du **Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française**, sous la direction de Michel Serres, éditée chez Fayard de 1984 à 2005 puis publiée à Dijon depuis 2008 par Association Corpus/Éditions Universitaires de Dijon.

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques. Son lien avec la collection ne limite pas ses choix éditoriaux.

La revue est éditée par l'**Association pour la revue Corpus** (Présidente : Francine Markovits. Bureau : André Pessel et Christiane Frémont). Depuis 1997, la revue est rattachée à l'équipe d'accueil EA 373-IREPH, et publiée avec le concours de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.



Direction éditoriale de la revue : Francine Markovits et Thierry Hoquet

Comité scientifique : Miguel Benitez (U. de Séville), Olivier Bloch (U. Paris I), Philippe Desan (U. of Chicago), Maria das Graças de Souza (U. de Sao Paulo), Michele Le Doeuff (CNRS), Renate Schlesier (U. de Berlin), Mariafranca Spallanzani (U. de Bologne), Diego Tatian (U. nationale de Cordoba), Rita Widmaier (U. de Hanovre)

Comité éditorial : Jean-Robert Armogathe (EPHE), Jean-François Balaudé (U. Paris Ouest), Bernadette Bensaude-Vincent (U. de Paris I), Michèle Cohen-Halimi (U. Paris Ouest), Stéphane Douailler (U. Paris VIII), Laurent Fedi (IUFM Strasbourg), Christiane Frémont (CNRS), Philippe Hamou (U. Paris Ouest), Thierry Hoquet (U. de Lyon II), Francine Markovits (U. Paris Ouest), Barbara de Négroni (Classes préparatoires, Versailles), François Pépin (l'EA 373 de Paris Ouest), André Pessel (IGEN honoraire), Jean Seidengart (U. Paris Ouest), Michel Serres (Académie française), Patrice Vermeren (U. Paris VIII et Centre franco-argentin, U. de Buenos-Aires)

<http://www.revuecorpus.com>

revue.corpus@noos.fr

ISSN 0296-8916

POUR COMMANDER

Sommaires et index sur le site.

<http://www.revuecorpus.com>

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de

Association pour la revue Corpus,
99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris,
Répondeur et télécopie : 33 (0)1 43 55 40 71.
Courriel : revue.corpus@noos.fr

Abonnement : 34 € ;
Après remise consentie aux libraires, distributeurs, étudiants (photocopie de la carte) : 22 €.

Vente au numéro :
Du numéro 1 au numéro 14/15 : 8 €
Du numéro 16/17 au dernier numéro : 16 €
Frais d'envoi en plus.

A paraître :
N° 67 : *Histoire de la cécité* (mis en œuvre par Marion Chottin)
N° 68 : *Fictions dans l'économie politique du XVIII^e siècle* (mis en œuvre par Marion Chottin)

Toute commande de plus de 10 numéros bénéficiera d'une réduction de 50 %.

Règlement des commandes et abonnements à l'ordre de Corpus, revue de philosophie par chèque ou virement sur le CCP (La Banque Postale) :

<i>Etablissement</i>	<i>guichet</i>	<i>Numéro de compte</i>	<i>clé</i>
20041	01012	675680V033	28

CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28
CODE BIC : PSSFRPPSCE

Numéros commandés :

NOM

Prénom

Fonction

Adresse

e-mail

Téléphone

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS
DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

Mis en page
et achevé d'imprimer en juin 2014
à l'Atelier Intégré de Reprographie
de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense
Dépôt légal : 2^{ème} trimestre 2014

N° ISSN : 0296-8916

SOMMAIRE
*Les contestations
 de la propriété (1750-1848)*

Pierre Crétois, Stéphanie Roza <i>Introduction</i>	5-14
I. La propriété et ses alternatives durant la période pré-révolutionnaire	
Arnault Skornicki <i>Liberté, propriété, sûreté. Retour sur une devise physiocratique</i>	16-36
Pierre Crétois <i>De la propriété de soi à la propriété des biens, itinéraire juridico-politique : Rousseau, Lemercier, Mably</i>	37-54
Ariane Revel <i>De la Suisse à la Corse : histoires de la propriété privée dans le Projet de constitution pour la Corse de Jean-Jacques Rousseau</i>	55-70
Annie Ibrahim <i>Dom Deschamps, la désappropriation radicale</i>	71-90
II. Défenseurs et opposants à la propriété durant les révolutions	
Thomas Van Der Hallen <i>Propriété et communauté : Robespierre contre les disciples de Locke</i>	93-116
Erwan Sommerer <i>Le nom sacré de la propriété. La figure du propriétaire révolutionnaire chez Sieyès</i>	117-132
III. Les contestations de la propriété privée au XIXe siècle : entre utopie et institution	
Stéphanie Roza <i>La critique de la propriété, des utopistes du XVIII^e siècle à Marx : une discussion de la distinction durkheimienne communisme/socialisme</i>	135-156
Dimitris Foufoulas <i>Saint-Simon sur la propriété : perspectives et limites d'une vision utopique</i> ..	157-172
Edouard Jourdain <i>Proudhon ou la justification politique de la propriété</i>	173-188
Jordi Riba <i>La propriété sociale dans la démocratie républicaine d'Alfred Fouillée</i>	189-202