



BANQUE DES MÉMOIRES

**Master de Philosophie du droit et droit politique
Dirigé par le Professeur Olivier JOUANJAN
2022**

***Rousseau fait-il l'économie d'une théorie de
l'appropriation contrairement à Locke ?***

Auteur Mademoiselle Anne-Isabelle Couderc

Sous la direction de Madame Elodie DJORDJEVIC

Remerciements

La réalisation de ce mémoire a été rendue possible grâce au concours de plusieurs personnes auxquelles je souhaite témoigner toute ma gratitude.

En premier lieu, je voudrais remercier ma directrice de mémoire madame Djordjevic, pour sa bienveillance, sa très grande disponibilité tout au long de l'année, et ses précieux conseils.

De même, j'adresse mes remerciements à tous les professeurs du master de Philosophie du droit et droit politique qui ont nourri mon intelligence durant cette année et m'ont confortée dans ma volonté de devenir professeur de philosophie.

Je remercie mes parents pour leur soutien et leurs encouragements, particulièrement mon père, professeur agrégé de philosophie, qui m'a aidée à clarifier ma pensée tout au long de cette rédaction.

Je témoigne aussi toute ma reconnaissance à mon amie Marie, juriste, avec laquelle nous avons eu de nombreux débats enrichissants notamment sur la propriété privée.

Enfin, je remercie chaleureusement tous les relecteurs de ce travail : ma soeur Marie, mon père, Marie Rodrigues, Vincent, Amy : la bienveillance et le temps qu'ils m'ont accordés me furent d'un grand secours.

Table des matières

Introduction	1
I Le droit de propriété : un droit naturel ?	7
1- L'état de nature lockien	7
a) Le rôle de Dieu et de la loi naturelle	7
b) L'appropriation par le travail	10
2 - Le rôle du contrat lockien	13
a) Si la loi naturelle préexiste au contrat...	13
b) ... Alors pourquoi instaurer un contrat ?	17
II - La critique rousseauiste : seule la société civile peut dire le droit d'où la nécessité d'un consentement mutuel	22
1 - « L'origine » ne justifie pas le « fondement »	22
a) Les passions poussent à l'appropriation	22
b) Le droit de propriété ne peut tenir sans consentement mutuel : la critique du droit de propriété par le travail	31
2 - Le rôle fondamental de l'état civil	35
a) Seule la souveraineté civile est un imperium de jurisdictio	35
b) Le droit de propriété : le plus sacré des droits	41
III La propriété légitime selon Rousseau	46
1 - L'instrumentalisation des hommes surpassée par la mise à la place d'autrui	46
a) Il faut quitter l'apparence : le renversement des rôles sociaux	46
b) Il faut éduquer Emile à l'image de Robinson	52
2 - La dette sociale comme réponse au problème de la justice sociale	57
a) Le propriétaire a une dette sociale	58
b) La propriété implique surtout un devoir : l'impôt	60
Conclusion générale	65
Bibliographie	66

Introduction

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) écrit dans le *Discours sur l'économie politique* :

« Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens ». ¹

À ces propos, nous pourrions reconnaître que Rousseau est un philosophe politique du XVIIIe siècle. En effet, il hérite des problématiques économiques et politiques de son époque dont Locke (1632-1704) notamment fut lui aussi le penseur, lui qui s'est proposé de décrire un état civil permettant d'assurer à chacun le droit d'être propriétaire et de jouir de biens terrestres sans être inquiété par la jalousie et l'envie d'appropriation d'autrui.

Locke présuppose que la nature donne des droits aux hommes et que le contrat passé entre eux n'est pas un contrat de création de droits, mais plutôt un contrat de protection de droits naturels contre un État ou des hommes despotes. Par là, Locke naturalisait le droit et par voie de conséquence le droit de propriété, les faisant exister antérieurement au contrat au moyen de l'affirmation d'un domaine divin positif comme l'explique M. Xifaras². En effet, le domaine divin positif, dont Locke est l'un des pères, comme le manifeste J. Tully³, implique que Dieu a donné le monde aux hommes dans un but précis. Il y aurait un sens à la création et dès lors les hommes auraient des droits relativement aux obligations qu'ils ont reçues de Dieu en tant que premières créatures. Mikhaïl Xifaras dira « *des obligations que l'homme, en tant que première des créatures, entretient à l'endroit de son Créateur* »⁴. Ainsi, selon la lecture de Tully confortée par Mikhaïl Xifaras, Locke affirme que la terre n'est pas abandonnée aux hommes dans un chaos total car depuis cette donation du monde, les hommes ont des « *obligations* ». Après avoir affirmé l'existence d'un domaine divin positif, Locke fait découler de celui-ci le devoir divin de se préserver et introduit là le droit de propriété. En effet, Dieu ordonne aux hommes de se préserver et pour ce faire, accorde le droit de s'approprier Sa création. Ce glissement opéré du domaine divin positif au devoir de se préserver est alors le moyen terme de l'argumentation à la racine du droit de propriété : les hommes à l'état de nature ont la permission divine de s'approprier la terre et ses fruits en raison d'un commandement divin, à savoir le devoir de préservation. Or, cette description de

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, dans *Œuvres politiques*, Paris, Bordas, 1989, Édition de J. Roussel, Classiques Garnier, p. 138

² Mikhaïl Xifaras, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Hal open science*, 7 juillet 2014

³ James Tully, *Droit naturel et propriété*, Paris, PUF, 1992

⁴ Mikhaïl Xifaras, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Hal open science*, 7 juillet 2014, p.335-336

l'état de nature - comme état de parfaite division des terres entre les hommes mesurée par le devoir de préservation commandé par Dieu - selon le commentaire de Tully, n'est en revanche, selon Tom Pye reprenant la critique de MacPherson⁵, pas un état de droit légitime de propriété :

« In Macpherson's eyes, this established an "unlimited natural right of appropriation," giving landowners a weapon with which they could protect themselves from the unwelcome incursions of politics. His motivations, Macpherson concluded, must have derived from the seedbed of class interest: Locke's argument had been designed to justify the landholdings of the emergent liberal bourgeoisie of which he was part. »⁶

Rousseau observant les dérives d'un tel droit de la « bourgeoisie libérale » privilégiée et face à cette conception « naturaliste » du droit de propriété s'insurge en précisant dans *Le discours sur l'économie politique* qu'il est « le plus sacré de tous les droits des citoyens » notons : le droit de propriété est un droit « des citoyens » et non un droit naturel. Ainsi, comme Locke, penser un état naturel de droit, « un état de juridicité » selon les mots de Jean-Fabien Spitz⁷, est en réalité un sophisme. En effet, Rousseau refuse de concéder que l'état de nature permette de penser des droits naturels et c'est en ce sens que le contrat social rousseauiste est le moment fondateur réel de la « juridicité ». Rousseau critique avant tout la méthodologie lockienne, lui opposant que la « facticité » de l'état de nature ne crée pas de « juridicité » dans l'état de nature. Même si pour Rousseau il y a, à l'état de nature, un fait de possession des terres ou des ressources, cet état de fait ne crée pas un état de droit, naturel, légitime de propriété, comme l'affirmait Locke. Ce dernier affirmait avec certitude que la propriété privée était établie dès l'état de nature, non par le consentement des hommes, mais par la loi naturelle :

« Si un tel consentement avait été nécessaire, la personne dont il s'agit, aurait pu mourir de faim, nonobstant l'abondance au milieu de laquelle Dieu l'avait mise »⁸

⁵ Macpherson Crawford Brough, *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Trad. de l'anglais par Michel Fuchs, Collection Bibliothèque des Idées, Paris, Gallimard, 1971

⁶ Tom Pye, « Property, space and sacred history in John Locke's two treatises of government », *Cambridge University Press, Modern Intellectual History*, 15/02/2018, p.328 (traduction que je propose): « Aux yeux de Macpherson, cela établissait un « droit naturel illimité d'appropriation », donnant aux propriétaires terriens une arme avec laquelle ils pouvaient se protéger contre des incursions inopportunes de la politique. Ses motivations, concluait Macpherson, devaient provenir du terreau d'intérêts de classe : l'argument de Locke avait été conçu pour justifier les propriétés foncières de la bourgeoisie libérale émergente dont il faisait partie. »

⁷ Jean-Fabien Spitz, *Leçons sur l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau, Les fondements du système*, Paris, éditions ellipses, collection cours de philosophie, 2015, p. 208-209

⁸ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, traduction D. Mazel, publié avec le concours du Centre national des Lettres, édition GF Flammarion, Tours, 1984, chapitre 5, §28, p.196

Ainsi, même si les deux auteurs se rejoignent sur l'origine naturelle de la propriété⁹ - en ce sens qu'il y a bien une « possession » naturelle - l'acte qui la constitue en droit est nécessairement conventionnel selon Rousseau. En effet, la théorie lockienne envisage le contrat non pas comme moment fondateur du droit mais plutôt comme la mise en commun des hommes et de leur volonté à reconnaître que ce droit préexistait absolument et entièrement à leur alliance et qu'ils ne doivent que le protéger. C'est en réponse à cela que Rousseau écrit *Le Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, et spécifiquement l'incipit de la deuxième partie, qui semble être une réponse calquée sur le chapitre § 26 du *Second traité*¹⁰. Là où Locke affirmait :

*« La terre, avec tout ce qui y est contenu, est donnée aux hommes pour leur subsistance et pour leur satisfaction. (...) il faut nécessairement qu'avant qu'une personne particulière puisse en tirer quelque utilité et quelque avantage, elle puisse s'en approprier quelques-unes. Le fruit ou gibier qui nourrit un Sauvage des Indes, qui ne reconnaît point de bornes, qui possède les biens de la terre en commun, lui appartient en propre, et il en est si bien le propriétaire, qu'aucun autre n'y peut avoir de droit. »*¹¹

Rousseau répond :

*« Le premier qui, ayant enclos un terrain, s'avisa de dire : Ceci est à moi, et trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. (...) Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus, si vous oubliez que les fruits sont à tous, et que la terre n'est à personne. »*¹²

Par là même, Rousseau remet en question le présupposé lockien selon lequel un individu pourrait légitimement et justement s'approprier un bien ou une terre à l'état de nature. Comme le met en lumière R. Le Menthéour¹³ reprenant et traduisant Alan Ryan¹⁴ :

« Rousseau aurait finalement « peu à dire sur la définition de la propriété », car « il se soucierait avant tout de dénier que la propriété soit naturelle » et d'établir une claire « distinction entre la possession et la propriété authentique », la première étant fondée sur la force, et la seconde sur le droit ».

⁹ Jean-Fabien Spitz, *Leçons sur l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau, Les fondements du système, op. cit.*, Leçon 7, p.203

¹⁰ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre 5, §26

¹¹ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre 5, §26, p.195

¹² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres politiques*, Édition de J. Roussel, Classiques Garnier, Bordas, Paris, 1989, p. 44

¹³ Rudy Le Menthéour, « Au berceau de l'appropriation. Rousseau, Locke et l'enfance du propriétaire », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, Vol. L (2012), proposant une traduction de A. Ryan

¹⁴ Alan Ryan, « Property and Political Theory » *Oxford* : Basil Blackwell, 1984, p. 54

Rousseau répond également à la thèse de Locke par le très célèbre exemple du jardinier Robert dans *l'Emile*¹⁵. Il démontre l'aporie de la théorie lockienne selon laquelle il serait possible d'admettre un droit de propriété légitime et absolu dès l'état de nature en raison du travail qui répond au devoir divin de se préserver. Rousseau expose au livre II une situation où Emile plantant des fèves dans un jardin voit son travail saccagé par le jardinier Robert. Emile s'étonne : s'il a travaillé la terre en plantant ses fèves, pourquoi ne pourrait-il pas jouir des fruits de celle-ci ? Par là, Rousseau dénonce comme le rappelle Pierre Crétois, le paradoxe du second travailleur¹⁶. De fait, la propriété fondée sur le travail devrait exclure que Robert puisse se plaindre des exploits d'Emile en jardinage, par son travail de la terre (planter des fèves), ce dernier peut jouir de ses fruits. Or c'est tout le contraire, Robert détruit le travail de l'enfant et revendique le droit de jouir de son travail de « sa » terre, ce dernier étant antérieur à celui de l'enfant. Ainsi, pris seul, le droit de propriété acquis par le travail ne peut rendre compte de la légitimité d'une propriété : si la propriété dépendait uniquement du travail, cela devrait présupposer qu'une terre ne puisse être travaillée que par une seule personne, sans que personne n'ait besoin de consentir ou de lui reconnaître ce droit comme l'a affirmé Locke... Or, comme le démontre le problème posé par Emile, si quelqu'un travaille à la suite d'un autre une même terre, à qui celle-ci appartient-elle ? La critique rousseauiste de *l'Emile* reprise par P. Crétois¹⁷ souligne la problématique du second travailleur qui implique que l'on soit systématiquement capable de nommer celui qui travaille substantiellement, or dans le cadre d'une statue par exemple comment distinguer la propriété du tailleur de pierre de celle du sculpteur ? La théorie du mélange contrarie - au mieux - la légitimation du droit de propriété par le travail. De même, avec l'avènement de l'agriculture, de la métallurgie et de la division du travail que Rousseau commente au livre troisième de *l'Emile*, comment distinguer celui qui coupe, de celui qui fait fondre, de celui qui taille une pièce de métal ? Ce que cette critique tente de mettre en lumière est l'absurdité d'auto-fonder le droit de propriété par le travail comme légitime *de facto*.

Cependant, il faut rendre à Locke ce que Rousseau a récupéré de sa théorie. En effet, Rousseau soutient dans le même temps que le droit de propriété par le travail fait foi de droit de propriété en l'absence de titre juridique :

¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *L'Emile ou De l'éducation*, Editions Garnier Flammarion, 1966

¹⁶ Crétois Pierre, *La part commune Critique de la propriété privée*, *op. cit.*, section : Une théorie du mode naturel d'appropriation des choses : le travail, « *on pourrait appeler cela le problème du second travailleur* » p.52

¹⁷ Crétois Pierre, *La part commune Critique de la propriété privée*, *op. cit.*, p.52

« le travail seul signe de propriété qui, à défaut de titres juridiques doit être respecté d'autrui »¹⁸

Ainsi même si Rousseau accorde au droit de propriété par le travail un statut spécifique comme moyen d'accéder à la propriété, cette règle ne peut absolument pas être déjà fondée à l'état de nature car elle n'est pas encore juridique. Cette désillusion d'Emile justifie la dévalorisation de la théorie lockienne du droit de propriété en général puisqu'Emile peut être n'importe quel homme. Ainsi, le droit de propriété par le travail, même s'il est perçu comme « *axiome incontestable* »¹⁹, ne peut justifier en lui-même dès l'état de nature un droit à proprement parler. Distinguant à nouveau entre origine et fondement, Rousseau oppose à ce droit la nécessité d'un consentement mutuel et unanime afin de lui accorder un statut légitime.

Il est donc manifeste que Rousseau, avant de proposer lui-même une théorie de la propriété dans le *Contrat Social* s'attache avant tout à détruire et critiquer celle de Locke dans les deux premiers *Discours*. Ainsi, reprenant la théorie lockienne du droit de propriété acquis par le travail, Rousseau affirme que seul le contrat peut donner un réel fondement juridique à ce droit. Mais comme le met en lumière Rudy Le Menthéour, Rousseau ne se contente-t-il pas de critiquer la théorie lockienne, faisant alors l'économie pour lui-même d'une théorie de l'appropriation ?

Pour comprendre au mieux cette problématique, il faut distinguer droit de propriété et théorie de l'appropriation. En effet, si les deux auteurs s'accordent à proposer une théorie du droit de propriété, Locke lui donne sa légitimité et précise le mode d'acquisition possible pour l'homme : le travail. En revanche, Rousseau critiquant et mettant en lumière les difficultés à maintenir une telle théorie de l'appropriation avec notamment l'exemple du jardinier Robert et d'Emile²⁰, il ne semble pas pour autant fournir une réelle théorie de l'appropriation. C'est en ce sens que notre problématique s'interroge sur l'existence même d'une théorie de l'appropriation chez Rousseau, car dans *l'Emile*, dans le *Contrat Social* ou dans les deux *Discours*, jamais Rousseau ne mentionne aussi explicitement que Locke un mode d'appropriation légitime. De plus le statut ambigu que donne Rousseau au droit de propriété par le travail, supposé faire foi en l'absence de convention, ne permet cependant pas de donner une existence profondément juridique à ce droit dans un sens lockien.

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre I, chapitre 9, p.263

¹⁹ Céline Spector, Johanna Lenne-Cornuez, « Rousseau et Locke : Dialogues critiques », op. cit., chapitre de *l'Esprit des Lois* au second *Discours*

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *L'Emile ou De l'éducation*, op. cit., livre II

Dès lors, quel est le statut du droit de propriété acquis par le travail pour Rousseau ? Mais plus encore, existe-t-il un mode d'appropriation légitime chez Rousseau ?

Pour répondre à ce problème, nous distinguerons trois moments majeurs dans notre étude. Tout d'abord, il est indispensable, pour comprendre la théorie du droit de propriété de Rousseau et par voie de conséquence sa possible théorie de l'appropriation, de reprendre la thèse lockienne et d'en observer les fondements. En effet, si Rousseau s'attache premièrement à critiquer la théorie de Locke pour construire lui-même sa théorie du droit de propriété, il est nécessaire de lire les deux auteurs en parallèle. Puis, après avoir saisi la pensée lockienne, nous observerons la critique rousseauiste et dès lors verrons s'il propose, en réponse à Locke, une théorie de l'appropriation aussi explicite que son prédécesseur. Enfin, observant l'absence d'une théorie de l'appropriation rousseauiste, nous comprendrons qu'en réalité la problématique de cet auteur n'est pas tant le mode d'appropriation mais bien plutôt la valeur de chaque propriété, valeur mesurée par son utilité.

I Le droit de propriété : un droit naturel ?

Pour comprendre le concept rousseauiste de propriété, il est nécessaire tout d'abord de saisir, en histoire de la philosophie politique, le contexte dans lequel il s'inscrit. En effet, ce concept ainsi que celui de souveraineté, apparaissent comme les deux concepts clés de la pensée politique moderne comme le souligne Pierre Crétois à la lecture de Jean Bodin²¹. Penser la propriété privée de Rousseau amène nécessairement à la penser comme une réponse à des théories politiques antérieures notamment celle de Locke. Or comme le souligne Céline Spector, « *pour Rousseau, ce raisonnement lockien est un pur sophisme* »²². Afin de saisir en quoi Rousseau est un auteur proprement subversif, il faut tout d'abord décrire ce qui le poussera à rédiger son *Contrat Social* et dès lors reprendre la théorie lockienne de la propriété. En effet, comme souligné en introduction, Locke est l'un des premiers penseurs politique qui a cherché à décrire la manière dont le droit de propriété et son mode d'acquisition est possiblement légitime, ce n'est donc pas un hasard si Rousseau, lorsqu'il écrit à ce sujet cherche premièrement à répondre à ce qui a pu être écrit auparavant. Dès lors, Locke se dresse comme le principal interlocuteur de Rousseau et c'est en ce sens que son étude est essentielle à la compréhension du Citoyen de Genève.

1- L'état de nature lockien

Locke articule sa théorie de l'état de nature autour de l'idée centrale de loi naturelle, c'est-à-dire d'une loi présente avant même l'institution d'un état social. Or cette loi naturelle, dont le droit de propriété fait partie, est, selon Locke, octroyée aux hommes et au monde par Dieu.

a) Le rôle de Dieu et de la loi naturelle

Selon Locke, Dieu a donné la terre aux hommes :

« ces choses [la terre et ses fruits] étant accordées par le Maître de la nature pour l'usage des hommes »²³ (...)

« soit que nous consultions la révélation, qui nous apprend ce que Dieu a accordé en ce monde à Adam, à Noé, et à ses fils; il est toujours évident, que Dieu, dont David dit,

²¹ Pierre Crétois, *La part commune Critique de la propriété privée*, op. cit., p.18

²² Céline Spector, Johanna Lenne-Cornuez, « Rousseau et Locke : Dialogues critiques », *Oxford University Studies in the Enlightenment*, July 11th, 2022, chapitre L'inaliénabilité de la liberté

²³ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, op. cit., chapitre V, §26, 195

qu'il a donné la terre aux fils des hommes, a donné en commun la terre au genre humain. »²⁴

Cette première affirmation d'un don de Dieu pose question : pourquoi Dieu aurait-il donné la terre aux hommes ? Pourquoi Locke accorde-t-il une importance considérable via ses nombreuses références à Dieu dans une théorie de l'homme à l'état de nature ? Pour répondre à ce questionnement, Mikhaïl Xifaras met en lumière deux manières d'intelliger le domaine divin chez Locke.

Tout d'abord, le domaine divin peut être compris de manière négative : la terre et l'ensemble de ses fruits sont vacants, abandonnés de Dieu et les hommes ont pour but de vivre sur une terre où Dieu n'a laissé aucun commandement. Dieu aurait donné la terre aux hommes sans ordre, il n'y aurait aucune intention ni attente divine dans sa création. Ou alors, une seconde conception dite positive, dont Locke est l'un des pères comme le manifeste J. Tully²⁵, implique au contraire de comprendre que Dieu a donné le monde aux hommes dans un but précis. Il y aurait donc un sens à la création et dès lors, les hommes auraient des droits relativement au cadre des obligations qu'ils ont reçues de Dieu en tant que première créature, Mikhaïl Xifaras dira « *des obligations que l'homme, en tant que première des créatures, entretient à l'endroit de son Créateur* »²⁶. Ainsi, selon la lecture de Tully confortée par Mikhaïl Xifaras, Locke affirme que la terre n'est pas abandonnée aux hommes dans un chaos total, et que depuis cette donation du monde, les hommes ont des « *obligations* ». Quels sont ces devoirs commandés par Dieu ? Quelle loi Dieu a-t-il donné aux hommes ? S'il existe un domaine divin positif, quelles en sont les « *obligations* » ? Pour le comprendre, Locke évoque une sorte de seconde approche du domaine divin, manifestant que cette première explication purement théologique peut également être confortée par la lumière naturelle. Cette lumière naturelle qui découvre des obligations divines et donc un domaine divin positif, ne s'inscrit cependant pas dans le sillage cartésien de la découverte d'idées innées²⁷, mais plutôt comme la capacité qu'a l'homme de saisir dans le monde sensible un ordre divin, un ordre intelligible. Locke justifie la compréhension de cette réalité du domaine divin comme la capacité qu'a l'homme, au travers de la lumière naturelle, d'observer des lois divines, et sur cette question de la découverte des obligations, Locke nous éclaire décrivant ces obligations comme :

²⁴ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre V, §25, p.194

²⁵ James Tully, *Droit naturel et propriété*, Paris, PUF, 1992

²⁶ Mikhaïl Xifaras, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Hal open science*, 7 juillet 2014, p.335-336

²⁷ John Locke dans son *Essai sur l'entendement humain*, critique la doctrine des idées innées de R. Descartes

« un décret de la volonté divine, accessible grâce à la lumière naturelle, révélatrice de ce qui est conforme ou non à la nature rationnelle, et par là même, elle ordonne ou proscrit »²⁸

Pour pénétrer le système lockien, il est nécessaire d'accepter tout d'abord, que le monde soit donné aux hommes par Dieu et qu'Il ait décidé de lui donner un sens, et un ordre que l'homme peut connaître. Ce monde de droits naturels divins est la clé de voute du système lockien. En effet, de cette première démonstration selon laquelle Dieu donne la terre aux hommes, Locke fait découler les règles au sens des droits que Dieu accorde et devoirs que les hommes ont. Dans le cadre de notre étude de la propriété privée, il est par conséquent nécessaire de comprendre le rôle clé du devoir de se préserver :

« L'état de nature possède une loi de nature qui le régit, et cette loi oblige tout le monde (...). Chacun est tenu de se conserver soi-même, et de ne pas quitter volontairement son poste ; par la même raison, lorsque sa propre préservation n'est pas en jeu, il doit, autant qu'il peut, préserver le reste du genre humain, et il ne peut, à moins que ce ne soit pour faire justice d'un coupable, enlever ou altérer la vie, ou ce qui sert à la préservation de la vie, c'est-à-dire la liberté, la santé, les membres ou les biens d'un autre homme »²⁹

Selon Locke, il existe une loi de nature qui dispose que les hommes ont le devoir de se préserver. Se préserver est une loi naturelle au sens d'une loi que l'homme peut naturellement saisir et accepter en raison de sa compréhension du dessein de la création divine du monde. L'homme doit mettre en œuvre tous les moyens possibles pour se préserver, se conserver et tant que possible conserver le reste de son espèce. Cette règle philanthropique lockienne est la source du droit de propriété lockien et c'est en ce sens qu'elle est entendue ici pour notre étude. À partir de ce devoir de se protéger et d'assurer la sûreté de chaque vie humaine, Locke va faire apparaître le droit de propriété. Locke explique que les hommes peuvent légitimement s'emparer de la terre comme moyen d'accomplir ce devoir. Dieu en créant la terre a donné aux hommes le droit de s'approprier ce qui est nécessaire à leur conservation, c'est donc Dieu lui-même qui autorise les hommes à se saisir de ce qui est nécessaire à leur vie :

« Dieu, qui a donné la terre aux hommes en commun, leur a donné pareillement la raison, pour faire de l'un et de l'autre l'usage le plus avantageux à la vie et le plus commode. La terre, avec tout ce qui y est contenu, est donnée aux hommes pour leur subsistance et pour leur satisfaction. (...) néanmoins, ces choses [la terre et ses fruits] étant accordées par le Maître de la nature pour l'usage des hommes, il faut

²⁸ John Locke, 1664, p.7

²⁹ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, op. cit., chapitre II, §6, p.174-175

nécessairement qu'avant qu'une personne particulière puisse en tirer quelque utilité et quelque avantage, elle puisse s'en approprier quelques-unes. »³⁰

Après avoir affirmé l'existence d'un domaine divin positif, Locke fait découler de celui-ci le devoir divin de se préserver et introduit là le droit de propriété. En effet, Dieu ordonne aux hommes de se préserver et pour ce faire, accorde le droit de s'approprier sa création. Ce glissement opéré du domaine divin positif au devoir de se préserver est le moyen terme de l'argumentation à la racine du droit de propriété : les hommes à l'état de nature ont la permission divine de s'approprier la terre et ses fruits en raison d'un commandement divin, à savoir le devoir de préservation. Dieu ordonne aux hommes de se préserver et en raison de ce devoir de préservation la terre peut être appropriée légitimement :

« les hommes ont droit de se conserver, et conséquemment de manger et de boire, et de faire d'autres choses de cette sorte, selon que la nature les fournit de biens pour leur subsistance »³¹

Ainsi, dans un premier moment, il est essentiel - comme le manifeste Mikhaïl Xifaras - de mettre en lumière le rôle essentiel de Dieu qui est l'origine du droit de propriété dans la mesure où ordonnant aux hommes de se préserver, il leur accorde le droit de devenir propriétaire. Spitz dira que « *l'appropriation privée est indirectement commandée par Dieu* »³². Cette lecture est également partagée par le commentateur James Tully qui, dans *Droit naturel et propriété*, expliquera que l'appropriation est un droit mais toujours relatif à une permission divine, à son cadre divin. En clair, Dieu a donné aux hommes le monde et ce dernier peut être non pas seulement occupé, mais approprié. Reste à Locke de préciser la manière dont l'homme peut légitimement s'approprier les fruits de la terre, précision devenue nécessaire car de multiples moyens d'appropriation s'offraient à lui : il pouvait soit bénéficier des fruits de la terre par son travail, soit encore bénéficier de fruits de la terre dont il fut le premier occupant, soit enfin bénéficier des fruits de la terre par la force.

b) L'appropriation par le travail

Locke tranche : c'est seulement par le travail que peut se faire l'appropriation légitime :

« Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, nous le pouvons dire, sont son bien propre. Tout ce qu'il a tiré de l'état de nature, par sa peine et son industrie, appartient à

³⁰ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, op. cit., chapitre V, §26, p.195

³¹ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, op. cit., chapitre V, §25, p.193-194

³² Jean-Fabien Spitz, *Leçons sur l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau, Les fondements du système*, op. cit., leçon 7, p.198

lui seul : car cette peine et cette industrie étant sa peine et son industrie propre et seule, personne ne saurait avoir droit sur ce qui a été acquis par cette peine et cette industrie, surtout, s'il reste aux autres assez de semblables et d'aussi bonnes choses communes.»³³

Pour comprendre le choix du travail comme moyen légitime d'appropriation, rappelons ce qui a été mis en lumière par le domaine divin positif que décrit Mikhaïl Xifaras. De la création divine découle que l'homme a le devoir de se conserver, or lors de la création Dieu n'a pas donné aux hommes une propriété x sur la terre (l'homme ne naît pas propriétaire) ainsi, la seule chose que l'homme possède ontologiquement est son corps dont il jouit d'une pleine propriété - point sur lequel Locke insiste d'ailleurs comme seule chose dont l'homme jouisse comme « *son bien propre* »³⁴ au sens d'un bien strictement personnel et inaliénable. Or Locke de préciser que lorsque nous travaillons la terre, nous imprimons en elle une partie de notre être, nous apposons une forme sur une matière qui préexistait. La terre devient alors la terre de tel homme sous l'effet de son action :

« Le travail, qui est mien, mettant ces choses hors de l'état commun où elles étaient, les a fixées et me les a appropriées »³⁵

La matière a été donnée par Dieu aux hommes, puisque la terre a été donnée à tous les hommes et c'est à eux, au moyen de leur intelligence et de leur travail, de préserver leur vie. Ainsi, la légitimité de la propriété privée chez Locke répond au devoir divin de se préserver et dès lors la *res communes* devient *res privata* par le travail. La propriété a premièrement un rapport d'être et non d'avoir, car c'est bien la propriété de soi qui fonde la propriété d'une chose extérieure au sujet. D'abord propriétaire de sa personne, l'homme devient propriétaire par l'action de sa personne sur la matière. Comme l'accentue P. Crétois³⁶, Locke accorde un temps considérable aux conditions précises d'appropriation, parce que si Locke avait accordé par exemple au premier occupant le droit de propriété, cela aurait pu être moralement contestable. En effet, l'argument lockien du droit de propriété par le travail est pertinent car il implique que tous les hommes y soient éligibles. Le postulat du travail est le seul moyen qui puisse être universalisé, car en faisant qu'aucun homme ne travaille en vain, tous peuvent être propriétaires.

³³ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre V, §25, §27, p.195

³⁴ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre V, §25, §27, p.195

³⁵ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre V, §25, §28, p.196

³⁶ Pierre Crétois, *La part commune Critique de la propriété privée*, éditions Amsterdam, Paris, 2020, section : Une théorie du mode naturel d'appropriation des choses : le travail : « *il consacre une grande partie de l'argumentation à justifier non pas le droit de propriété comme tel mais la manière dont on peut naturellement s'approprier des choses qui n'appartiennent encore à personne* » p.45

Il est évident que le droit de propriété par le travail chez Locke n'implique pas une reconnaissance mutuelle de ce droit, car la condition d'acquisition d'un potentiel bien ne lèse personne : la terre étant donnée à tous, tous ayant le devoir divin de se préserver, tous peuvent donc travailler pour acquérir les moyens de leur préservation. La thèse lockienne sous-entend en effet que les biens et les fruits de la terre sont accessibles à tous les hommes, Locke écrira même que la destination universelle des biens est mieux accomplie par l'appropriation privée que par la communauté de biens comme le manifeste à nouveau P. Crétois³⁷. De là, ce dernier définit le droit de propriété par le travail comme la capacité naturelle qu'a l'homme d'ajouter quelque chose de lui à quelque chose que la nature a produit, d'ajouter quelque chose à la nature qu'elle n'avait pas mis, et c'est de cette peine que l'homme ressent lorsqu'il travaille que naît son droit de propriété.

Le travail ici n'est pas un simple moyen comme pourrait l'être la force ou le droit par l'occupation, le travail joue pour Locke un rôle essentiel parce qu'il est un devoir de l'homme rationnel. Seul l'homme peut s'emparer de la terre au moyen de son travail, car ce moyen est l'expression de toute sa rationalité, par ce biais il peut sublimer la terre et la mettre en valeur. Pierre Crétois manifeste ainsi la portée morale du travail dans le cadre de la théorie de propriété lockienne, il parlera même de « *la vocation théologique de l'homme* »³⁸ dans la mesure où ce dernier vient parachever la création divine par sa peine. Dès l'exposition des présupposés lockiens de nature divine et de loi naturelle, la question du droit de propriété est en réalité déjà réglée car ce droit n'est finalement que l'expression pratique de ce devoir divin. Il semble sur ce point que des commentateurs tels que Crétois n'ait pas suffisamment insisté sur l'ampleur du rôle divin dans la création et du devoir de préservation qui en découle. Ce dernier affirme que « *Locke semble accorder plus d'importance aux modalités d'acquisition du droit de propriété qu'à la démonstration même de sa légitimité* »³⁹ alors même que Locke n'a plus besoin d'explicitier et de démontrer la légitimité du droit de propriété. En effet, à ce stade du raisonnement, Locke ne fait plus que conclure ce qu'il a avancé auparavant. Si Dieu existe, qu'Il a créé la terre et qu'Il a ordonné aux hommes de se préserver, alors le droit de propriété n'est que l'application pratique du commandement de conservation puisque vivre - et dès lors bénéficier des fruits de la terre - implique nécessairement d'en faire usage individuellement et d'en accaparer une partie. Locke doit

³⁷ Pierre Crétois, *La part commune Critique de la propriété privée, op. cit.* section : Un droit naturel, « *la destination universelle des biens ne signifie pas la communauté positive des biens* » p.41

³⁸ Pierre Crétois, *La part commune Critique de la propriété privée, op. cit.*, section : Chacun mérite ce qu'il acquis par son travail, p.58

³⁹ Pierre Crétois, *La part commune Critique de la propriété privée, op. cit.* section : Une théorie du mode naturel d'appropriation des choses : le travail, p.45

par conséquent nécessairement bien plus expliciter les modalités d'une appropriation légitime plutôt que d'expliquer la légitimité de la propriété elle-même. En clair, les prémisses d'une nature divine accordant par des lois naturelles le devoir de se préserver imposent avec nécessité la conclusion d'un droit de propriété. La question du mode d'acquisition est la seule qui restait en suspend et Locke conclut en s'appuyant sur l'étude de l'homme comme se possédant en propre, et de là affirme qu'il peut posséder légitimement les actions de son corps, de sa personne, le fruit de son labeur.

Ainsi, après avoir montré que Dieu crée le monde, il a été exposé que grâce à la loi naturelle, dont découle la Création, l'homme a le devoir de se préserver et ceci au moyen de l'appropriation des fruits de son travail. Ce devoir de préservation est déductible selon Locke à la fois de l'étude théologique du monde mais aussi de la lumière naturelle qui peut accéder à son intelligibilité. La question qu'il faut désormais se poser est celle du rôle du contrat lockien. L'état de nature expose déjà la loi naturelle comme obligation de se préserver alors les droits et devoirs de l'homme envers son Créateur sont déjà posés (imposés ?) : Quelle place prend donc le droit de propriété dans le contrat lockien puisqu'il semble qu'il préexiste déjà à l'état de nature ? Le droit de propriété change-t-il de statut en passant de l'état de nature à l'état politique ?

2 - Le rôle du contrat lockien

Pour saisir au mieux le rôle du contrat social chez Locke, il est nécessaire premièrement de rappeler le rôle clé que joue la loi de la nature et donc le rôle de Dieu. En effet, le rôle de Dieu n'est absolument pas secondaire dans la pensée lockienne dans la mesure où il fonde justement la mesure de toute loi civile au travers de la loi qu'Il a donné aux hommes à l'état de nature : la loi naturelle. Pour le comprendre, il faut rappeler ce que Locke a voulu fonder dès l'état de nature : un état de droits.

a) Si la loi naturelle préexiste au contrat...

La loi naturelle lockienne, comme il a été souligné plus haut dans cette étude, est accessible à la raison humaine au travers de la lumière naturelle comme :

« faculté discursive de l'âme qui progresse du connu vers l'inconnu par déduction, proposition après proposition, dans un ordre déterminé et légitime »⁴⁰

⁴⁰ John Locke, 1664, p.55

Cette loi qui ordonne le monde selon la volonté de Dieu permet aux hommes à l'état de nature de pénétrer d'ores et déjà un monde qui contient une « *donnée normative* » comme le dit P. Crétois⁴¹. Le rôle et le statut de la loi naturelle sont doubles. Premièrement elle permet aux hommes de comprendre le monde en tant que création divine mais elle permet aussi et surtout aux hommes d'agir moralement - c'est-à-dire selon ce que Dieu, au travers de la loi naturelle, a voulu pour le bien des hommes. Il est manifeste qu'à l'état de nature il existe déjà une normativité prescriptive. En effet, par la découverte de la loi de la nature, les hommes sont contraints d'agir conformément à ce que Dieu dicte, ou a dicté au moment de la création du monde. Dieu est la source de toute normativité, car il a créé le monde, l'ordonnant et le légiférant dès l'état de nature en vue de la réalisation du bien de l'homme. Cette vision lockienne de l'organisation du monde est alors déterminante parce qu'elle implique deux faits.

Tout d'abord, cela sous-entend que la nature n'est pas une donnée chaotique, insensée comme ont pu le penser des philosophes tel Héraclite qui a affirmé - au travers de la théorie du mobilisme universel - que le monde était en perpétuel mouvement et donc que l'être au sens de la substance fondamentale était en devenir continu, le rendant dès lors insaisissable. Locke au contraire affirme que la nature contient des règles, au sens d'un système de lois naturelles qui peuvent guider les hommes selon l'empreinte divine qu'elle aurait elle-même reçue (la nature).

De plus, les hommes dès l'état de nature ont la capacité d'organiser leur agir selon ces règles immuables, divines, ils n'ont pas besoin de l'état civil comme d'un État qui créerait le droit. Cette deuxième assertion est conséquente et il est nécessaire de prendre la mesure de ce qu'elle implique. Avec Locke, les hommes ont désormais la possibilité d'agir moralement et selon un droit qui peut être opposable à un tiers car, selon ce que Dieu a dit aux hommes au travers de sa loi, cette dernière condamne déjà moralement les hommes dès l'état de nature. Cette loi naturelle a en elle-même suffisamment de profondeur, de stabilité et d'immuabilité dès l'état de nature pour être appliquée et défendue. En affirmant l'existence de la loi naturelle, Locke affirme par là même que les hommes sont en mesure d'agir moralement et conformément à un cadre juridique qui ne dépend d'aucune institution politique. La loi naturelle est la première loi découverte par la raison et enseignée aux hommes et ces derniers ont déjà les moyens de l'appliquer sans s'interroger sur sa légitimité, car celle-ci est donnée par Dieu lui-même au travers de sa Création.

Cette refonte du droit et de la moralité dès l'état de nature est le point majeur de l'argumentation de Locke en faveur du droit de propriété puisque celui-ci est légitime dès l'état de

⁴¹ Pierre Crétois, *La part commune Critique de la propriété privée*, op. cit., section : Un droit naturel, p.31

nature et donc ante-social. La propriété des biens est naturelle et cette naturalité est légale au sens de légitime, car elle n'est pas auto-fondée, elle s'appuie au contraire sur la loi naturelle. En ce sens, en mettant en lumière le rôle essentiel de la loi naturelle, Locke ne fait qu'appuyer sur le moyen terme de son argumentation en faveur de la propriété privée dès l'état de nature. Ce procédé à la fois logique et argumentatif est la clé de voûte de sa conception de la propriété privée. En effet, si Dieu donne aux hommes une loi et que celle-ci est légitime en elle-même, dès lors, lorsque les hommes en prennent connaissance, ils peuvent légitimement l'appliquer. Cette analyse du statut de la loi naturelle éclaire la lecture de la fin du §35 :

« Les lois sous lesquelles les hommes vivaient alors, bien loin de les empêcher de s'approprier quelque portion de terre, les obligeaient fortement à s'en approprier quelqu'une. Dieu leur commandait de travailler, et leurs besoins les y contraignaient assez. De sorte que ce en quoi ils employaient leurs soins et leurs peines devenait, sans difficulté, leur bien propre; et on ne pouvait, sans injustice, les chasser d'un lieu où ils avaient fixé leur demeure et leur possession, et dont ils étaient les maîtres, les propriétaires, de droit divin [...] le Créateur de l'univers, commandant de labourer et cultiver la terre, a donné pouvoir, en même temps, de s'en approprier autant qu'on en peut cultiver; et la condition de la vie humaine, qui requiert le travail et une certaine matière sur laquelle on puisse agir, introduit nécessairement les possessions privées. »⁴²

Locke ici résume tout ce que notre premier moment de réflexion a établi : Dieu est à l'origine du droit de propriété. Or ce « *droit divin* » selon Locke, n'a pas à être établi, promulgué, créé par un quelconque État de droit civil, un gouvernement : il préexiste à toute institution. Locke peut en ce sens affirmer dès lors que le droit de propriété ne nécessite pas de consentement au sens d'un contrat globalisé, généralisé entre les hommes, car le droit de propriété est donné par Dieu lui-même au moyen du travail. Il est manifeste que le rôle du contrat n'est pas de créer une sorte de concorde des consentements à la propriété car celle-ci n'a pas besoin d'un consensus pour être appliquée à l'état de nature :

« les hommes peuvent posséder en propre diverses parties de ce que Dieu leur a donné en commun, et peuvent en jouir sans aucun accord formel fait entre tous ceux qui y ont naturellement le même droit. »⁴³

À l'état de nature, la propriété n'a pas besoin d'être discutée pour être acceptée et érigée en droit à partir du moment où elle respecte le commandement divin de se préserver et de préserver tant que possible le reste de l'humanité. La seule limite que Locke opposera à ce droit est le problème du gaspillage des ressources au détriment des plus nécessiteux. Locke évoque à partir du

⁴² John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre V, §35, p.201

⁴³ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre V, §25, p.194

§31 la question de « *la modération* » de ce droit dans la mesure où celui-ci doit être accessible à tous car la terre est suffisamment grande pour que tous puissent en jouir :

« La mesure de la propriété a été très bien réglée par la nature, selon l'étendue du travail des hommes, et selon la commodité de la vie. Le travail d'un homme ne peut être employé par rapport à tout, il ne peut s'approprier tout ; et l'usage qu'il peut faire de certains fonds, ne peut s'étendre que sur peu de chose : ainsi, il est impossible que personne, par cette voie, empiète sur les droits d'autrui, ou acquière quelque propriété, qui préjudicie à son prochain, lequel trouvera toujours assez de place et de possession, aussi bonne et aussi grande que celle dont un autre se sera pourvu, et que celle dont il aurait pu se pourvoir auparavant lui-même. »⁴⁴

La propriété, précise Locke, doit également être mesurée par le besoin du propriétaire :

« l'excès d'une propriété ne consistant point dans l'étendue d'une possession, mais dans la pourriture et dans l'inutilité des fruits qui en proviennent. »⁴⁵

Locke pose les limites du droit de propriété dès l'état de nature, qui peut désormais être redéfini comme droit naturel et donc divin de propriété. Ce droit ne doit par ailleurs pas excéder les besoins de l'homme pour se préserver afin de laisser à autrui de quoi lui aussi être propriétaire et accomplir son devoir de se conserver, ce que Nozick appellera la clause lockienne. Locke en affirmant la destination universelle des biens, assure la possibilité pour tous de jouir d'une propriété sans léser autrui et également que la propriété concourt à la réalisation du devoir divin de se préserver.

« Je pense donc qu'il est facile à présent de concevoir comment le travail a pu donner, dans le commencement du monde, un droit de propriété sur les choses communes de la nature; et comment l'usage que les nécessités de la vie obligeaient d'en faire, réglait et limitait ce droit-là : en sorte qu'alors il ne pouvait y avoir aucun sujet de dispute par rapport aux possessions. Le droit et la commodité allaient toujours de pair. »⁴⁶

En résumé, la conception lockienne du droit de propriété ne laisse pas à l'état civil le besoin de l'instaurer ou de le créer puisque ce droit est plein et entier dès l'état de nature grâce à la découverte de la loi naturelle divine et notamment du devoir de se préserver. La propriété est pleine, entière et légitime à l'état de nature, et elle contient déjà ses limites et peut par conséquent être jugée légitime ou non avant même l'intervention d'un tiers, d'un arbitre que pourrait incarner l'État. La propriété ne nécessite pas d'État pour exister et être légitime.

⁴⁴ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre V, §36, p.201

⁴⁵ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre V, §46, p.211

⁴⁶ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre V, §51, p.213

b) ... Alors pourquoi instaurer un contrat ?

Etudier le rôle du contrat lockien à ce point de notre réflexion semble anecdotique puisque la propriété est déjà instituée et permise dès l'état de nature en raison du commandement divin. Il faut tenter de comprendre la raison pour laquelle Locke propose malgré tout une théorie du contrat alors même que les droits sont déjà dictés par la loi naturelle. La loi naturelle intégrant les principes et devoirs des hommes concernant leur subsistance à la fois individuelle et collective -qu'en serait-il d'un contrat qui finalement n'unirait les hommes que de manière performative ?

Pour répondre à ce problème, au chapitre IX intitulé *Des fins de la Société politique et du Gouvernement*, Locke explique les causes du contrat passé entre les hommes. Il énumère trois sources majeures qui ne peuvent être totalement détachées les unes des autres, dans la mesure où leur concours conjoint a causé la nécessité de ce contrat. Successivement et en trois paragraphes, Locke dénombre ces causes qui peuvent être ainsi résumées dans les mots mêmes de Locke : tout d'abord parce qu'il « *manque une loi établie, stable et reconnue, reçue et avouée par le consentement commun pour la norme du droit et du tort* »⁴⁷, mais aussi parce qu'il « *manque un juge reconnu et impartial, qui ait autorité pour trancher tous les différends en accord avec la loi établie* »⁴⁸ et enfin parce que « *ce qui manque souvent dans l'état de nature, c'est le pouvoir d'appuyer et de soutenir une sentence lorsqu'elle est juste, et de lui donner l'exécution qui lui est due.* »⁴⁹. Ces trois causes ainsi nommées ont pour but de démontrer que malheureusement, la loi naturelle ne détient pas suffisamment de contrainte et de force pratique pour être appliquée par tous les hommes à l'état naturel, même si elle détient déjà une force théorique et une légalité divine.

En effet, dans le sillage de Hobbes, sans pour autant lui concéder que l'état de nature est chaotique, Locke soulève malgré tout le problème de l'applicabilité de la loi naturelle, car les hommes sont soumis à leurs passions et à leurs envies, et ils n'ont pas su réguler leur conduite selon l'enseignement de la loi naturelle. Ainsi, les hommes progressivement aux prises les uns avec les autres, ont nécessairement fait dégénérer l'état de nature non jusqu'en état de guerre, mais plutôt en état d'injustice conformément à ce que la loi naturelle enseignait. Les honnêtes hommes face à ces comportements qui leur faisaient craindre pour la garantie de leur propriété ont alors nécessairement

⁴⁷ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre XI : *Des fins de la Société politique et du Gouvernement*, §124, p.274

⁴⁸ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre IX, §125, p.275

⁴⁹ John Locke, *Traité du gouvernement civil, op. cit.*, chapitre IX, §126, p.275

été appelés à s'unir pour se protéger du désir hégémonique de certains dont la volonté n'était plus régulée par la lumière naturelle. Locke écrit :

« Si l'homme, dans l'état de nature, est aussi libre qu'on l'a dit ; s'il est le maître absolu de sa personne et de ses possessions, s'il est l'égal des plus grands, et s'il n'est assujéti à personne, pourquoi renoncerait-il à sa propriété ? Pourquoi abandonnerait-il cet empire pour se soumettre de lui-même à la domination et au contrôle d'un autre pouvoir ? La réponse est évidente : c'est que s'il possède bien un tel droit dans l'état de nature, la jouissance en est cependant très incertaine, et constamment exposée aux empiètements des autres. Etant donné que tous sont rois autant que lui, que chacun est son égal, et que la plupart n'observent pas strictement l'équité ni la justice, la jouissance de la propriété qu'il détient dans cet état est très incertaine et fort peu garantie. Cela fait qu'il est désireux de quitter cette condition qui, malgré sa liberté, est remplie de craintes et de continuels dangers. Ce n'est donc pas sans raison qu'il cherche à en sortir, et qu'il désire se joindre en société avec d'autres qui sont déjà unis, ou qui ont le projet de s'unir pour la préservation mutuelle de leur vie, de leur liberté et de leurs biens, ce que j'appelle du nom générique de propriété »⁵⁰

Le contrat lockien se définit comme un contrat de garantie des droits naturels et de leur protection. En ce sens, la propriété au titre de « *droit générique* » c'est-à-dire matriciel de tous les droits, étant « *très incertaine, et constamment exposée aux empiètements* » nécessite un contrat de protection. Ce qui est saisissant chez Locke c'est que le contrat ne résulte pas d'un état de guerre effectif des hommes mais bien d'une instabilité structurelle de la loi naturelle, dans la mesure où cette dernière ne peut être défendue que par des individus particuliers vu qu'il n'existe pas d'instance supérieure régulatrice comme l'État. Locke manifeste donc les limites de la loi naturelle en expliquant que celle-ci met les hommes « *dans une condition fâcheuse* »⁵¹, car elle n'inclut pas de moyens supra-individuels pour l'appliquer. Les hommes même convaincus de la légitimité de la loi naturelle n'ont cependant pas les moyens d'en garantir l'effectivité pratique puisqu'ils n'ont pas accès à la volonté de tous les hommes et particulièrement des hommes qui ne souhaitent pas la respecter. Ainsi,

« Les hommes étant nés tous également, ainsi qu'il a été prouvé, dans une liberté parfaite, et avec le droit de jouir paisiblement et sans contradiction, de tous les droits et de tous les privilèges des lois de la nature; chacun a, par la nature, le pouvoir, non seulement de conserver ses biens propres, c'est-à-dire, sa vie, sa liberté et ses richesses, contre toutes les entreprises, toutes les injures et tous les attentats des autres; mais encore de juger et de punir ceux qui violent les lois de la nature, selon qu'il croit que l'offense le mérite, de punir même de mort, lorsqu'il s'agit de quelque crime énorme, qu'il pense mériter la mort. Or, parce qu'il ne peut y avoir de société politique, et qu'une telle société ne peut subsister, si elle n'a en soi le pouvoir de conserver ce qui lui

⁵⁰ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, op. cit., chapitre IX, §123, p.273-274

⁵¹ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, op. cit., chapitre IX, §127, p.275

appartient en propre, et, pour cela, de punir les fautes de ses membres; là seulement se trouve une société politique, où chacun des membres s'est dépouillé de son pouvoir naturel, et l'a remis entre les mains de la société, afin qu'elle en dispose dans toutes sortes de causes, qui n'empêchent point d'appeler toujours aux lois établies par elle. Par ce moyen, tout jugement des particuliers étant exclu, la société acquiert le droit de souveraineté; et certaines lois étant établies, et certains hommes autorisés par la communauté pour les faire exécuter, ils terminent tous les différends qui peuvent arriver entre les membres de cette société-là, touchant quelque matière de droit, et punissent les fautes que quelque membre aura commises contre la société en général, ou contre quelqu'un de son corps, conformément aux peines marquées par les lois. Et par là, il est aisé de discerner ceux qui sont ou qui ne sont pas ensemble en société politique. »⁵²

Il est nécessaire de faire intervenir une souveraineté supra-individuelle qui aura les moyens de faire respecter la loi naturelle, de la parachever. Locke est conscient de l'apparente tension de tenir pour légitimes à la fois une loi naturelle et un État de droit, mais il la dépasse en affirmant que le contrat qui mène à l'état politique ou civil, n'est qu'un contrat de protection de ce qui lui préexistait, c'est-à-dire de protection de la loi naturelle. En ce sens le contrat lockien ne crée pas le droit, il ne fait qu'en renforcer l'application et protéger les hommes d'un éventuel préjudice. Comme l'explique Pierre Crétois, le droit de propriété tel qu'il est défendu par Locke est une donnée normative juste en elle-même⁵³ au moment de l'état de nature, il est déjà plein et entier à l'état de nature avant même l'instauration de l'état politique ou civil, d'où il s'ensuit qu'une bonne législation ne doit pas créer le droit de propriété mais simplement le garantir, réaffirmant par-là le concept même de propriété naturelle. Si la théorie du contrat de Locke apparaît comme une théorie de la protection, il est désormais clair qu'il s'agit avant tout de protéger les hommes d'eux-mêmes afin de faire advenir le règne du droit naturel. Cette volonté lockienne d'affirmer une antériorité et une légitimité naturelles du droit de propriété sur le contrat et de la loi naturelle sur la loi civile est encore soulignée par Jean-Fabien Spitz :

« La protection de la propriété de tous et de chacun, est donc le seul objet du gouvernement. [...] Le gouvernement ne peut attaquer la propriété des sujets, puisqu'il n'est institué que dans l'intention de la protéger ; et il ne doit imposer aucune restriction à la liberté des sujets, qui ne soit justifiée par les nécessités de cette protection »⁵⁴

⁵² John Locke, *Traité du gouvernement civil*, op. cit., chapitre VII : *De la société politique ou civile*, §87, p.241

⁵³ Pierre Crétois, *La part commune Critique de la propriété privée*, éditions Amsterdam, 2020, section : Un droit naturel, p.31

⁵⁴ Jean-Fabien Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, 2001, p. 317-318

Explication qu'il semble avoir tirée du paragraphe 222 du *Second Traité du gouvernement civil* de Locke :

« La raison pour laquelle les hommes entrent en société, c'est la préservation de leur propriété [...]. On ne peut donc jamais supposer à la société la volonté que le législatif ait le pouvoir de détruire ce que chacun a le dessein de préserver en entrant en société, et ce qui a motivé la soumission du peuple lui-même aux législateurs de son choix »⁵⁵

Locke fonde le contrat sur la subsistance à l'identique du droit de propriété comme droit nodal, droit générique, après le passage à l'état civil ou politique. Le droit de propriété incarne le *continuum* entre l'état naturel et l'état civil, car ne changeant pas de nature, il n'est que renforcé par le souverain. La propriété n'est pas un nom donné par une instance politique ou civile, mais bien une réalité de l'homme possesseur de la chose elle-même dès l'état de nature car la propriété existe entièrement dans la chose appropriée à l'état même de nature comme le met en lumière Jean-Fabien Spitz⁵⁶.

Le droit de propriété lockien est défini par MacPherson comme « *individualisme possessif* » :

« The conception of the individual as essentially the proprietor of his own person or capacities, owing nothing to society for them. [...] Society consists of relations of exchange between proprietors. Political society becomes a calculated device for the protection of this property and for the maintenance of an orderly relation of exchange »⁵⁷

MacPherson critique ce que Locke décrit en filigrane : l'État est simplement un calculateur d'intérêts. La société politique n'est que le lieu d'échanges commerciaux, et les hommes n'étant liés que par des intérêts économiques au sein de la société de marché, ne se considèrent plus que comme des produits disposant d'une valeur marchande. Cette marchandisation des rapports humains fonde cet individualisme nécessairement possessif car les hommes disposent avec Locke de cette légitimité naturelle et juridique d'être propriétaires. Le libéralisme défendu par Locke offusque donc MacPherson qui voit en cette théorie les fondements de l'abus de pouvoir de certains riches propriétaires. En effet, les riches propriétaires, dont Locke fait partie étant lui-même bourgeois, estiment que le seul devoir de l'état est de les protéger. Locke au moyen de sa théorie, souhaite

⁵⁵ John Locke, *Traité du gouvernement civil*, *op. cit.*, chapitre XIX, §222, p.348

⁵⁶ Jean-Fabien Spitz, *Leçons sur l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau, Les fondements du système*, *op. cit.*, leçon 7, p.201

⁵⁷ Macpherson Crawford Brough, *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, *op. cit.*, p.7 (traduction que je propose) : « *La conception de l'individu comme essentiellement propriétaire de sa propre personne ou de ses propres capacités, ne devant rien à la société pour celles-ci. [...] La société consiste en des relations d'échange entre propriétaires. La société politique devient un dispositif calculé pour la protection de cette propriété et pour le maintien d'une relation ordonnée d'échange* »

seulement protéger les intérêts de sa classe une fois le contrat accepté entre les hommes. Si les hommes sont naturellement des propriétaires, jamais aucune limite étatique de la propriété ne pourra être justifiée.

De plus, le fondement lockien du droit de propriété par le travail dès l'état de nature en raison de la loi naturelle est exactement ce que critiquera Rousseau. Ce dernier souhaite, par l'écriture du second *Discours*, anéantir et dépasser les pensées de ses prédécesseurs et notamment celle de Locke,

« Par ce moyen, on termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la loi naturelle ; car il est clair que, dépourvus de lumières et de liberté, ils ne peuvent reconnaître cette loi »⁵⁸

Ainsi, Rousseau à la lecture de Locke, réfute un à un les points que nous venons d'explicitier : Rousseau nie l'existence d'un droit naturel à la propriété, nie l'existence même d'une loi naturelle légitime et fondatrice de droits quels qu'ils soient, critique même que le travail puisse à lui seul être un moyen légitime d'appropriation sans reconnaissance mutuelle de droit. Le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes* semble être le pamphlet le plus fameux de Rousseau à l'encontre de Locke. En effet, dans ce titre, Rousseau distinguait déjà entre origine et fondements c'est-à-dire grossièrement entre « naturalité » et « juridicité », entre l'existence factuelle de l'homme à l'état de nature et les droits de l'homme à l'état civil. Cette approche à ce point de notre étude est encore trop caricaturale. Il est nécessaire de reprendre point par point la critique rousseauiste du droit de propriété lockien : c'est par ce biais même que nous pourrions saisir la théorie de Rousseau du droit de propriété et dès lors interroger l'existence d'un mode d'appropriation légitime. Comprenant par la négative ce que Rousseau réfute chez Locke, nous verrons apparaître en filigrane ce que Rousseau défend.

⁵⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., préface p.21

II - La critique rousseauiste : seule la société civile peut dire le droit d'où la nécessité d'un consentement mutuel

Rousseau détermine sa théorie de la propriété privée en deux temps. À entendre tout d'abord comme deux temps chronologiques puisqu'il aborde ce thème premièrement dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* et *Le Discours sur l'économie politique* publiés tous les deux en 1755 et ensuite, sept ans plus tard, dans *Le Contrat Social*. Il y a aussi deux temps argumentatifs car les deux *Discours* de Rousseau témoignent d'une approche plutôt dénonciatrice de ce droit, facteur d'exclusion et d'inégalités entre les hommes, alors même que *Le Contrat Social* institue ce droit comme légitime puisque c'est ce qui pousse, en partie, les hommes à quitter l'état de nature. Approcher la conception rousseauiste du droit de propriété demande de disséquer ces deux moments à la fois chronologiquement et argumentativement.

Nous aborderons tout d'abord, les deux *Discours* de Rousseau, premiers écrits traitant de la propriété qui répondent également méthodiquement à la théorie lockienne. Nous observerons que la théorie du droit de propriété par le travail lockien manifeste tant d'arguties que Céline Spector expliquera même que « pour Rousseau, ce raisonnement lockien est un pur sophisme »⁵⁹.

1 - « L'origine » ne justifie pas le « fondement »

Rousseau, dès le titre du *Second Discours*, offre une distinction que n'a pas semblé faire Locke en 1690. En effet, Rousseau, lorsqu'il aborde la théorie proposée par Locke du droit de propriété par le travail, explique que ce dernier n'a, en réalité, pas saisi la différence fondamentale entre origine et fondement. Locke affirme que le droit de propriété étant raisonné, plein et entier dès l'état de nature, il n'a donc pas besoin d'être validé ou institué par un État tiers, il est valable dès l'état de nature et a simplement besoin d'être protégé. Or c'est exactement ce point précis que Rousseau réfute. Notre étude du droit de propriété rousseauiste débute avec cette première critique du droit de propriété de Locke qu'il conçoit fondé dès l'état de nature.

a) Les passions poussent à l'appropriation

L'état de nature rousseauiste - tel qu'il est décrit par Jean-Fabien Spitz - se distingue en deux moments chronologiques : le premier état de nature et le second. Cette distinction, même si elle

⁵⁹ Céline Spector, Johanna Lenne-Cornuez, « Rousseau et Locke : Dialogues critiques », *op. cit.*, chapitre L'inaliénabilité de la liberté

n'est jamais nommée comme telle dans l'œuvre de Rousseau, peut cependant être comprise à partir de la formulation des facultés de l'homme au premier état de nature :

« *Apercevoir et sentir sera son premier état* »⁶⁰

Le premier état de nature est un état où l'homme ne se distingue pas véritablement de l'animal dont les facultés sont similaires. Comme Rousseau le rappelle au début du second *Discours*, l'homme du premier état de nature est :

« *sans industrie, sans parole, sans domicile, sans guerre et sans liaison, sans nul besoin de ses semblables, comme sans nul désir de leur nuire, peut-être même sans en reconnaître aucun individuellement* »⁶¹

Rousseau explique que l'homme primitivement n'a pas besoin d'autrui, ni d'aucun droit au sens d'une permission intersubjective, car le « *sauvage* » c'est-à-dire l'homme dans cet état de nature, vit seul, sans rencontrer autrui, sans même penser à lui. C'est en ce sens que ce premier état de nature met en lumière un vide éthique où aucune relation intersubjective ne peut être établie entre les hommes. Le sauvage ne diffère alors pas des bêtes, il est simplement mu par des passions qui le poussent à agir conformément à ce que la nature a déposé en lui d'instinctif.

« *l'homme sauvage, privé de toute sorte de lumières, n'éprouve que les passions de cette dernière espèce ; ses désirs ne passent pas ses besoins physiques ; les seuls biens, qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle et le repos ; les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et la faim* »⁶²

Cet homme sauvage n'a absolument pas en tête la quête lockienne d'un ordre, d'une loi qui régirait la nature conformément à un désir divin. Déjà l'homme sauvage ne raisonne pas, car non seulement il n'en a pas l'utilité, à l'instar des animaux, mais aussi parce qu'il n'en a pas la capacité puisque ses besoins sont si primaires qu'ils n'excitent pas plus ses passions que chez les animaux.

Locke aurait donné à ce sauvage, à cet homme du premier état de nature, des activités bien plus philosophiques et métaphysiques que la réalité rousseauiste n'en témoigne :

« *et ce n'est pas chez lui qu'il faut chercher la philosophie dont l'homme a besoin, pour savoir observer une fois ce qu'il a vu tous les jours. Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque*

⁶⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., première partie, p.33

⁶¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., première partie, p.48

⁶² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., première partie, p.34

prochain qu'il puisse être, et ses projets, bornés comme ses vues, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée. »⁶³

Locke voulant naturaliser le droit et donner à l'état de nature un statut juridique accessible à la raison humaine, il a en réalité surestimé en quelque sorte la réalité anthropologique du sauvage qui ne diffère, que de peu, de celle de l'animal. Or la raison, selon Rousseau, dans ce premier état de nature, n'a pas de réalité effective et elle n'encourage absolument pas l'homme à découvrir quelque règle que ce soit dans la mesure où la réflexion de ce dernier se borne à peine à son dîner. Dans le cadre de notre étude de la propriété privée rousseauiste il peut être établi à ce stade :

« qu'ils n'avaient pas la moindre notion du tien et du mien »⁶⁴

Ces notions de « tien » et de « mien » étant des adjectifs possessifs dont l'usage suppose de vouloir marquer la distinction entre deux individus possesseurs de biens différents, elles ne peuvent jamais être employées dans ce premier état de nature, car l'homme ne rencontrant jamais son semblable, il n'a nul besoin de marquer du sceau du langage ce qu'il possède.

Ainsi, même si dans ce premier état de nature les hommes ont l'idée de s'approprier la terre ne serait-ce que pour leur propre survie, ces derniers n'ont cependant pas un droit de propriété sur ce qu'ils possèdent relativement à ce qu'autrui pourrait avoir puisqu'ils ne peuvent déjà pas le penser ni le dire. À ce stade les hommes ne sont rien d'autre que des sauvages dont la survie est le seul enjeu, entendu comme un instinct, un appétit naturel des hommes à conquérir ce dont ils ont besoin pour vivre, à prendre ce dont ils ont besoin. Mais cette loi naturelle n'a rien de commun avec celle mentionnée par Locke puisque celle-ci n'est pas raisonnée c'est-à-dire que l'homme à ce stade de l'état de nature n'a pas la capacité, ni même le besoin de faire intervenir une quelconque réflexivité car il se contente de vivre pour lui-même, Rousseau dira « *le sauvage vit en lui-même* »⁶⁵.

Ainsi, la propriété privée dans ce premier état de nature n'est que la prise de possession nécessaire à la survie du sauvage, elle n'est pas illégitime mais elle ne constitue pas pour autant un droit au sens juridique. En effet, cela présupposerait une sorte de cadre juridique du permis et de l'interdit opposable à un tiers, or l'homme sauvage vit seul et ne pense pas. De plus, l'homme

⁶³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., première partie, p.34

⁶⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., première partie, p.45

⁶⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., deuxième partie, p.78

sauvage n'a même pas l'idée de propriété, car il vit conformément à ses passions primitives qui n'appellent pas cette idée. La propriété privée n'est pas un droit entendu au sens juridique dans ce premier état de nature au sens d'un concept juridique intersubjectif comme chez Locke, mais il s'agit d'un « droit », au sens d'une capacité naturelle de l'homme à prendre possession de biens qui l'entourent pour sa propre survie.

Pour Rousseau la propriété dans le premier état de nature ne diffère pas de la propriété qu'a le lion sur la proie lorsqu'il l'a tuée. Jean-Fabien Spitz parle de la propriété du premier état de nature comme « *processus d'auto-exclusion* »⁶⁶ en d'autres termes, l'homme sauvage a ce qu'il lui faut pour survivre, il ne se soucie alors pas du sort des autres, ce n'est pas une exclusion d'autrui à la propriété. L'appropriation est bien mesurée par le besoin tant chez Rousseau que chez Locke, mais il n'est absolument pas question d'un droit de propriété au sens juridique pour Rousseau, car selon lui, la propriété n'est pas relative à l'exclusion d'autrui, le sauvage n'ayant pas conscience du « mien » et donc *a fortiori* du « sien ». En ce sens le prétendu droit de propriété lockien n'est, avec Rousseau, pas mesuré par rapport à ce dont autrui aurait besoin lui aussi pour survivre, car pour rappeler l'homme à ce stade ne vit pas en collectivité, il est seul au milieu de la nature.

Ce premier état de nature vide de réflexion, de raisonnement, d'éthique n'est pas le lieu d'une juridicité rationnelle et raisonnée pour Rousseau, c'est-à-dire un état de nature qui répondrait à une loi naturelle qui accorderait aux hommes des droits et des devoirs qu'ils seraient en mesure de saisir par l'intermédiaire de leur raison. Pour Rousseau, c'est simplement le lieu des passions de l'homme sauvage qui ne cherche que sa survie et en aucun cas à saisir un ordre divin. Ainsi chez Rousseau la seule loi naturelle du sauvage n'est issue que de ses passions primitives, l'amour propre et la pitié, et ces dernières seraient naturelles au sens d'essentielles à l'homme. Jean-Fabien Spitz parlera de la loi naturelle rousseauiste comme de « *la loi d'action de la créature humaine* » qui consiste à ce que « *chacun [ne prenne] que ce dont il avait besoin en vertu du principe fondamental de l'amour de soi modéré par le principe de pitié* »⁶⁷. La loi naturelle dont parle Jean-Fabien Spitz ne se définit que par les deux passions motrices de l'homme sauvage : l'amour de soi et la pitié. Ce sont ces passions qui sont en mesure d'encadrer l'appropriation, mais dans ce premier état de nature, il est clair que cet encadrement de la prise de possession est inconscient, irréfléchi, irrationnel puisque le sauvage ne pense pas aux moteurs de son action, il n'en a pas conscience étant

⁶⁶ Jean-Fabien Spitz, *Leçons sur l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau, Les fondements du système*, op. cit. leçon 6, p.147

⁶⁷ Jean-Fabien Spitz, *Leçons sur l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau, Les fondements du système*, op. cit., leçon 6, p.160

complètement irrationnel. Ainsi, la pitié au sens d'une empathie immédiate pour la souffrance d'autrui qui pâtit que ce soit un animal ou un autre homme, et l'amour de soi comme désir de préservation de son être, sont les deux seuls moteurs naturels de l'action de l'homme. Ces deux passions ne sont pas pour autant des idées ou le fruit d'une réflexion, mais elles existent en raison de notre nature humaine sensible. La description ainsi faite du sauvage poussera Voltaire à goguenarder Rousseau :

« *J'ai reçu, Monsieur, votre nouveau livre contre le genre humain, je vous en remercie (...)* On n'a jamais employé tant d'esprit à vouloir nous rendre bêtes ; il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage »⁶⁸

Et pourtant, ces deux passions dont le rôle chez le sauvage est de permettre la survie et une forme de partage des sentiments entre les hommes, vont basculer dans le second état de nature. Rousseau retraçant l'origine des inégalités entre les hommes, manifeste qu'après ce premier état de paix apparaissent progressivement des dérives liées à l'amour propre étouffant la pitié. Pour comprendre au mieux ce retournement des passions, il faut reprendre l'évolution de cet homme sauvage. Rousseau présente, au début de la seconde partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité par les hommes*, une sorte d'évolution des manières de subsistance exposant la manière dont les hommes se sont progressivement réunis. Dans un premier temps, les hommes vivant dans un milieu parfois hostile durent s'adapter devenant chasseurs, cueilleurs. Puis, voyant que ce nouveau mode de vie permettait d'acquérir des commodités auxquelles ils n'avaient pas accès, ils cherchèrent bien aussi le confort, « *L'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines* »⁶⁹. Apparurent les prémises de la conscience de leur humanité et saisissant ce fait, ils commencèrent à se considérer déjà comme supérieurs aux animaux et observant dans leur semblable les mêmes capacités supérieures, les hommes commencèrent à se réunir mais à cet instant, il ne s'agissait encore que d'associations grossières :

« *quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir* »⁷⁰

La première cause d'association des hommes n'est donc que leur intérêt sensible, et la fin de celle-ci n'est autre que l'utilité réciproque. En ce sens, ce type d'association dans le second état de nature n'est que peu fiable et peu stable, les hommes ne projetant que l'utilité immédiate qu'ils peuvent retirer, ne cherchent qu'à assurer à plusieurs leur bien-être ou quelque autre commodité.

⁶⁸ Voltaire, lettre du 30 août 1755

⁶⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., deuxième partie, p.54

⁷⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., deuxième partie, p.54

Cette première affirmation de l'utilité entendue comme cause d'association est proprement novatrice et profondément anti-aristotélicienne car elle ne suppose pas que les hommes se soient associés pour des causes politiques comme la recherche d'un bien commun, l'homme n'est absolument pas un *zoon politikon* mais bien plutôt un *zoon* intéressé. L'âge clé de cet état de nature apparaît plus tard avec la saisie d'un besoin de s'associer plus durablement pour l'agriculture et la métallurgie, cette « *grande révolution* » était devenue nécessaire.

En effet, l'association progressive des hommes est exigée par le travail de la terre qui implique une culture longue et une attente de la moisson auxquels tous doivent être soumis, au risque de ne pas avoir de fruits ou de graines. Les hommes ont dû s'associer plus durablement et se sédentariser pour espérer pouvoir cultiver la terre ensemble. De cette seconde étape du deuxième état de nature naît la première idée de propriété. Le travail de la terre ou du métal étant long et fastidieux, l'association des hommes entre eux devint nécessaire pour ne pas peiner ou voir son travail saccagé par d'autres. Ainsi, devant rester autour de la terre qu'ils cultivent ou près de l'atelier dans lequel ils travaillent, les hommes inventèrent des cabanes. Ce premier acte signe l'apparition de la propriété. La sédentarisation étant devenue nécessaire, les hommes commencèrent à construire un lieu d'habitation qui leur était propre et de là naquit une « *sorte de propriété* »⁷¹. Cette nouvelle forme d'association plus unie n'aboutit cependant pas pour autant dans un premier temps à la formation d'un peuple uni, mais bien plutôt une forme de nation pré-politique dont la seule clause est le partage d'intérêts et d'un même mode de subsistance.

L'humanité n'est unie que par des liens d'utilité d'une association longue mais elle commence aussi à se réunir en famille. Toutefois ces liens familiaux d'amour vont dégénérer. En effet, l'amour : ce désir d'aimer et surtout d'être aimé, implique d'être préféré, favorisé sur le sort des autres. Cette passion va susciter conflits et affrontements entre les hommes au point qu'elle engendrera une nouvelle passion qui se présente comme le double maléfique de l'amour de soi : l'amour propre.

« *Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix* »⁷²

⁷¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., deuxième partie, p.55

⁷² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., deuxième partie, p.57

Cette passion eut pour effet de pervertir l'homme et de faire naître en lui le désir d'être le meilleur, le plus fort, « *la fureur de se distinguer* »⁷³ s'est emparée de lui et :

*« ce fut là le premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps : de ces premières préférences naquirent d'un côté la vanité et le mépris, de l'autre la honte et l'envie ; et la fermentation causée par ces nouveaux levains produisit enfin des composés funestes au bonheur et à l'innocence »*⁷⁴.

Or le développement des communautés pré-politiques, et la naissance de cette passion destructrice de la pitié et de l'amour de soi, instaurent le second état de nature puisque désormais les hommes ne sont plus des sauvages. Réunis en communautés, les hommes se rencontrent, ne sont plus autant indépendants que dans le premier état de nature, de plus animés par l'amour-propre ils commencent à se regarder à se distinguer des autres. Ce second état de nature pervertit l'état de paix perpétuelle entre les hommes qui régnait dans le premier état de nature. Dorénavant les hommes sont assaillis par l'orgueil et la pitié, passion modératrice à l'origine, est étouffée. L'altérité n'est plus source d'indifférence mais est devenue l'occasion recherchée de démontrer sa supériorité. Concernant notre étude, qu'en est-il de la propriété dans cet état de nature empli d'amour propre ? Cette passion, comme il a été exposé, fait naître en l'homme un désir de grandeur, de supériorité et de là naît une forme de condescendance pour autrui et son sort... la pitié devenue ineffective s'éteint progressivement. Jean-Fabien Spitz retrace le destin tragique de la propriété :

*« La pitié, en nous, modère le désir de prendre et fait que nous ne prenons pas plus que ce dont nous avons besoin. Le partage des terres aurait pu s'opérer sur la base de ces seuls principes naturels si la voix de la nature n'avait pas commencé à être recouverte par celle des passions et si, parallèlement, la raison n'avait pas logiquement conseillé de prendre plus que ce dont on a besoin en l'absence de toute assurance que les autres n'outrepasseront pas cette même limite »*⁷⁵

La propriété n'est plus mesurée dans ce second état de nature par la pitié ou l'amour de soi qui poussaient à réguler l'appropriation, mais avec l'apparition de l'amour-propre la pitié est étouffée au point de ne plus pouvoir limiter la prise de possession. Les hommes accaparent des terres qui excèdent leurs besoins naturels, et par un désir de suprématie, ignorent le triste sort des dépossédés. À l'encontre de Locke, le second état de nature rend inapplicable les principes de régulation, de limitation de la propriété chez des hommes mus uniquement par leurs passions - dont

⁷³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., deuxième partie, p.71

⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., deuxième partie, p.57

⁷⁵ Jean-Fabien Spitz, *Leçons sur l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau, Les fondements du système*, op. cit., leçon 6, p.163-164

l'amour-propre - qui les poussent à agir conformément à leur intérêt et au-delà encore, à nuire à autrui. La propriété telle qu'elle est pensée à l'état de nature n'est qu'une prise de possession qui n'est plus mesurée par le besoin ou la pitié naturelle. En ce sens, elle n'est pas un droit car cela reviendrait à penser que le droit peut être injuste en acquiesçant le fait que certains peuvent prendre par delà leur besoin naturel le terrain d'autrui. Il existe bien, dans ce second état de nature, un fait de propriété mais cette « factualité » n'engendre par pour autant une « juridicité » :

« Tant que les hommes se contentèrent de leurs cabanes rustiques, tant qu'ils se bornèrent à coudre leurs habits de peaux avec des épines ou des arêtes, à se parer de plumes et de coquillages, à se peindre le corps de diverses couleurs, à perfectionner ou embellir leurs arcs et leurs flèches, à tailler avec des pierres tranchantes quelques canots de pêcheurs ou quelques grossiers instruments de musique, en un mot tant qu'ils ne s'appliquèrent qu'à des ouvrages qu'un seul pouvait faire, et qu'à des arts qui n'avaient pas besoin du concours de plusieurs mains, ils vécurent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvaient l'être par leur nature, et continuèrent à jouir entre eux des douceurs d'un commerce indépendant: mais dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il était utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire et les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il fallut arroser de la sueur des hommes, et dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage et la misère germer et croître avec les moissons. »⁷⁶

Ainsi lorsque les hommes quittèrent le premier état de nature dans lequel ils étaient libres pour débiter le second état de nature, « la propriété s'introduisit ». Or cette propriété à ce stade n'est autre que le résultat d'une nécessité qui a amené les hommes à vivre ensemble pour exploiter la terre. Pervertie par l'amour-propre, la pitié naturelle qui les poussait à mesurer leur comportement à l'aune de la souffrance occasionnée à autrui se dissipe et dès lors, tout est permis pour être préféré. La propriété d'autrui est ainsi convoitée, attaquée, volée et ce en raison de cette passion égoïste. L'état de nature n'est pas le lieu de l'écoute de la loi naturelle lockienne car cette loi naturelle ne peut pas être entendue par l'homme puisque ses passions l'ont recouverte : c'est que l'amour-propre rend sourd... Rousseau dénonce le rôle essentiel et clé de l'amour-propre vu comme passion mère du vice.

Là où pour Locke la raison était déjà effective dès l'état de nature, Rousseau rétorque au contraire que seules les passions sont motrices, l'idée de justice à l'état de nature est impossible à mettre en œuvre car elle présupposerait que les hommes soient capables de maîtriser leurs passions et de parvenir à user de leur raison au-delà de ces dernières. Or, l'état de nature rousseauiste est un état où seul l'exercice des passions est effectif et une fois la pitié régulatrice étouffée, il ne reste que

⁷⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., deuxième partie, p.58

des passions égoïstes et égocentriques qui nuisent à autrui. La première voix de la nature rousseauiste qui permettait un équilibre entre amour de soi et pitié est bouleversée et étouffée par l'amour-propre.

Dès lors, aucun équilibre qui permettrait d'établir un droit de propriété n'est possible : les hommes mus par leurs passions sont incapables d'observer une norme objective et juste. Pour comprendre cette impossibilité d'observer une norme juste et objective (le droit) nous nous appuyerons sur l'interprétation des facultés de la raison humaine du second état de nature proposée par Jean-Fabien Spitz. Selon lui, il est manifeste que l'homme à l'état de nature peut saisir que la situation qu'il subit est injuste, mais l'homme ne peut pas rendre effective la justice car ses passions nuisent au bon usage de sa raison et l'empêchent d'atteindre la justice. L'homme tente d'établir la justice mais ne peut jamais y parvenir à cause de ses passions. La propriété a un statut bien spécifique à l'état de nature : elle n'est pas propriété mais plutôt « prise de possession ». Or que cette prise de possession légitime ou non, ne peut jamais être respectée car dans cet état l'homme ne règle son comportement que sur ses passions. Ainsi le premier état de nature comme âge antérieur de l'humanité permettait de limiter la pratique de l'appropriation conformément à l'amour de soi et à la pitié ; or avec l'intervention d'une réflexivité pervertie par l'amour-propre, l'homme ne peut plus penser la propriété comme limitée. Désormais la raison est incapable de fournir des règles objectives de justice puisque l'homme dans le second état de nature se conduit selon sa propre situation, ses propres intérêts⁷⁷.

Ainsi, la propriété a pour origine l'état de nature mais elle n'est pas pour autant légitime ou fondée dès l'état de nature car le « fait de propriété » ne crée pas pour autant « le droit de propriété ». Là où, pour Locke dès l'état de nature la raison peut saisir et appliquer des règles de justice, avec Rousseau l'homme en est incapable. Rousseau renverse Locke par son anthropologie où les passions humaines pervertissent toute forme de réflexion du droit ou de la justice. Penser le droit et donc le droit de propriété à l'état de nature est impossible pour l'homme puisque ce dernier ne sait distinguer à cet instant ce qui relève du simple amour de soi ou de l'amour-propre, du besoin ou du désir d'être aimé et préféré. Jean-Fabien Spitz dira :

« nos principes naturels [amour de soi et pitié] sont impuissants à résoudre [le problème] de l'organisation collective. Les règles dont nous avons besoin sont donc introuvables là où nous les cherchons : dans les impulsions de la nature »

⁷⁷ Jean-Fabien Spitz, *Leçons sur l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau, Les fondements du système, op. cit.*, leçon 6, p.161

La factualité ne justifie pas la juridicité c'est-à-dire que la prise de possession naturelle n'est pas légitime en elle-même du fait qu'elle soit naturelle. Rousseau réinvestit ici la distinction sémantique entre origine et fondement : même si naturellement l'homme s'approprie, cette propriété ne peut être instituée en droit du seul fait qu'elle existe à l'état de nature. Rousseau met en lumière le rôle clé du contrat social que nous étudierons plus tard.

La critique rousseauiste de Locke ne s'arrête pas à cette distinction entre origine et fondement, entre naturel et légitime. Il propose dans *l'Emile* notamment de questionner le droit de propriété naturel acquis par le travail que prônait Locke. En effet, on peut reprocher à Rousseau d'omettre la légitimité du droit de propriété par le travail dès l'état de nature. Comme nous l'avons vu, Locke ne se contente pas de décrire la loi naturelle qui légitime le droit de propriété, il offre également un cadre pratique d'applicabilité légitime de ce droit. Le travail joue alors le rôle de contrôle de la légitimité du droit de propriété, il est le critère qui permet de dire si un homme peut ou non jouir de ce droit conformément au travail qu'il a fourni. Or pour Rousseau ce raisonnement est un sophisme et nous allons découvrir pourquoi le droit de propriété par le travail ne permet pas plus d'instituer un droit de propriété que l'état de nature rationnel lockien.

b) Le droit de propriété ne peut tenir sans consentement mutuel : la critique du droit de propriété par le travail

Rousseau répond à la thèse de Locke par le très célèbre exemple du jardinier Robert dans *l'Emile*⁷⁸. Il démontre l'aporie de la théorie lockienne selon laquelle il serait possible d'admettre un droit de propriété légitime et absolu dès l'état de nature en raison du travail qui répond au devoir divin de se préserver. Rousseau expose au livre II une situation où Emile plantant des fèves dans un jardin voit son travail saccagé par le jardinier Robert. Emile s'étonne : s'il a travaillé la terre en plantant ses fèves, pourquoi ne pourrait-il pas jouir des fruits de celle-ci ? Par là, Rousseau dénonce comme le rappelle Pierre Crétois, le paradoxe du second travailleur⁷⁹. De fait, la propriété fondée sur le travail devrait exclure que Robert puisse se plaindre des exploits d'Emile en jardinage, par son travail de la terre (planter des fèves), ce dernier peut jouir de ses fruits. Or c'est tout le contraire, Robert détruit le travail de l'enfant et revendique le droit de jouir de son travail de « sa »

⁷⁸ Jean-Jacques Rousseau, *L'Emile ou De l'éducation*, *op. cit.*, livre II

⁷⁹ Crétois Pierre, *La part commune Critique de la propriété privée*, *op. cit.*, section : Une théorie du mode naturel d'appropriation des choses : le travail, « on pourrait appeler cela le problème du second travailleur » p.52

terre, ce dernier étant antérieur à celui de l'enfant. Ainsi, pris seul, le droit de propriété acquis par le travail ne peut rendre compte de la légitimité d'une propriété : si la propriété dépendait uniquement du travail, cela devrait présupposer qu'une terre ne puisse être travaillée que par une seule personne, sans que personne n'ait besoin de consentir ou de lui reconnaître ce droit comme l'a affirmé Locke...

Or, comme le démontre le problème posé par Emile, si quelqu'un travaille à la suite d'un autre une même terre, à qui celle-ci appartient-elle ? La critique rousseauiste de *l'Emile* reprise par P. Crétois⁸⁰ souligne la problématique du second travailleur qui implique que l'on soit systématiquement capable de nommer celui qui travaille substantiellement, or dans le cadre d'une statue par exemple comment distinguer la propriété du tailleur de pierre de celle du sculpteur ? La théorie du mélange contrarie - au mieux - la légitimation du droit de propriété par le travail. De même, avec l'avènement de l'agriculture, de la métallurgie et de la division du travail que Rousseau commente au livre troisième de *l'Emile*, comment distinguer celui qui coupe, de celui qui fait fondre, de celui qui taille une pièce de métal ? Ce que cette critique tente de mettre en lumière est l'absurdité d'auto-fonder le droit de propriété par le travail comme légitime *de facto*.

Ce que Rousseau souligne est la nécessité d'une convention antérieure qui donne au travail une légitimité, selon sa qualité ou sa pratique, et donc un potentiel droit à la propriété. Or, comme nous l'avons exposé plus haut, dans le second état de nature il est impossible de trouver une pareille règle de régulation de la propriété car celle-ci est sans cesse discutée. Cependant, il faut rendre à Locke ce que Rousseau a récupéré de sa théorie. En effet, Rousseau soutient dans le même temps que le droit de propriété par le travail fait foi de droit de propriété en l'absence de titre juridique :

« le travail seul signe de propriété qui, à défaut de titres juridiques doit être respecté d'autrui »⁸¹

Ainsi même si Rousseau accorde au droit de propriété par le travail un statut spécifique comme moyen d'accéder à la propriété, cette règle ne peut absolument pas être déjà fondée à l'état de nature car elle n'est pas encore juridique. La propriété peut tirer son origine du travail dès l'état de nature, mais le droit de propriété acquiert le titre proprement de droit seulement par le contrat. Ainsi même s'il soutient que le travail est un mode d'acquisition plus légitime que d'autres, il faut cependant toujours maintenir que le travail n'accorde pas de droit au sens d'un « titre juridique », mais est « le signe » d'un futur droit qui pourra être validé ou non par un consentement mutuel. On

⁸⁰ Crétois Pierre, *La part commune Critique de la propriété privée*, op. cit., p.52

⁸¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social ou Principes du droit politique*, op. cit., livre I, chapitre 9, p.263
32 sur 68

retrouve la mise en lumière du gouffre abyssal qui sépare état de nature et état de droit, état de nature passionnel et état civil de droit.

De plus, cet exemple d'Emile et de Robert, s'il met en application la théorie lockienne du droit de propriété par le travail, attaque également le problème du surnuméraire : si Emile a dû travailler dans ce jardin, qui n'est pas le sien selon Robert, c'est aussi, en tant que surnuméraire car aucune autre terre n'était disponible à cet effet. Emile serait donc privé du droit naturel de se préserver selon les termes de Locke. Rousseau dénonce ainsi ici le statut problématique de la théorie lockienne du droit de propriété acquis par le travail : d'une le second travailleur, et d'autre part l'absence de terres nécessaires à de nouveaux acquéreurs - ici de nouveaux travailleurs - car d'autres ont accaparé toute la terre. Céline Spector écrit en ce sens :

« Il suffit qu'Émile puisse dire naïvement 'mais moi je n'ai point de jardin' pour invalider la théorie lockienne, qui n'interroge pas le caractère arbitraire de l'héritage ni le fait que toute appropriation s'ancre dans une occupation préalable. »⁸²

Cette analyse de Céline Spector nous aide à saisir la critique profonde de Rousseau de la destination universelle des biens lockienne. En effet, même s'ils s'accordent sur le domaine divin positif - comme le rappelle Mikhaïl Xifaras⁸³ - Rousseau réfute cependant que la terre soit suffisamment grande pour que tous soient propriétaires. En proposant à Emile de découvrir les limites du droit de propriété par le travail, Rousseau ne fait autre chose que de montrer les apories lockiennes, car affirmer que la terre soit suffisamment spacieuse pour que tous puissent en jouir impliquerait qu'Emile lui aussi soit éligible à la propriété ; or ce dernier est rejeté et son droit de propriété bafoué par le droit du premier occupant qu'a Robert. Blaise Bachofen propose cette relecture de ce chapitre :

« Rousseau n'est plus du tout lockien. Locke écrivait explicitement dans le Second traité du gouvernement civil: « Qui [...] s'imaginera qu'un autre lui fait tort en buvant, même à grands traits, de l'eau d'une grande et belle rivière, qui, subsistant toujours tout entière, contient [...] infiniment plus d'eau qu'il ne lui en faut pour étancher sa soif ? Or [...] ce qui est vrai à l'égard de l'eau d'un fleuve, l'est aussi à l'égard de la terre. » Rousseau quant à lui ne pense pas que la terre appropriable soit inépuisable, comme l'est l'eau d'un fleuve qui se renouvelle sans arrêt. Il fait au contraire découvrir à Émile que l'appropriation foncière ne peut pas avoir d'autre conséquence, à terme, qu'une

⁸² Céline Spector, Johanna Lenne-Cornuez, « Rousseau et Locke : Dialogues critiques », *op. cit.*, chapitre de *l'Esprit des Lois* au second *Discours*

⁸³ Mikhaïl Xifaras, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Hal open science*, 7 juillet 2014, I, §1, p.336-337

situation où des hommes – la majorité des hommes – deviennent « surnuméraires » sur la terre. »⁸⁴

Cette désillusion d'Emile justifie la dévalorisation de la théorie lockienne du droit de propriété en général puisqu'Emile peut être n'importe quel homme. Ainsi, le droit de propriété par le travail, même s'il est perçu comme « *axiome incontestable* »⁸⁵, ne peut justifier en lui-même dès l'état de nature un droit à proprement parler. Distinguant à nouveau entre origine et fondement, Rousseau oppose à ce droit la nécessité d'un consentement mutuel et unanime afin de lui accorder un statut légitime.

C'est d'ailleurs en ce sens que se termine l'épisode du planteur de fève, car Robert et Emile parviennent à s'accorder sur une certaine proportion de terre que pourra, selon les termes de leur accord, cultiver Emile. Seul un accord rend réellement positif le droit de propriété par le travail car naturellement il peut être contesté. Effectivement, seul un contrat au sens d'un accord passé entre Emile et Robert peut permettre de trancher et de partager les terres puisque le droit lockien de propriété par le travail se révèle ici incapable de justifier la conclusion. Le contrat est rendu nécessaire à l'établissement de la propriété dans la mesure où il est le seul moyen par lequel deux personnes peuvent reconnaître mutuellement ce qu'elles possèdent non uniquement à partir de leur travail, mais à partir de la légitimité de ce travail. Rousseau propose dès lors en quelque sorte un « méta-droit de propriété par le travail lockien », en démontrant l'insuffisance du droit par le travail dans certains cas limites, il résout ses défauts en appelant au droit de propriété par le contrat. S'il est possible de ne pas convoquer un accord mutuel entre les hommes pour Locke, pour Rousseau en revanche le travail seul ne peut justifier de la propriété à l'état de nature ; seul le contrat antérieur au droit de propriété peut expliquer que la propriété de Robert soit plus légitime que celle d'Emile et ainsi affirmer qu'il a été donné à Robert telle terre en sa qualité de citoyen.

Au terme de cette analyse rousseauiste de la théorie lockienne, il est manifeste d'une part que le droit de propriété n'est pas fondé dès l'état de nature comme le pensait Locke, là les hommes sont soit des sauvages soit des êtres dont les passions sont si prégnantes dans leur manière de penser et d'agir qu'elles les empêchent d'accéder à toute forme de rationalité juridique légitime. Il est d'autre part infondé de penser le droit de propriété grâce au travail dès l'état de nature car ce dernier implique nécessairement un contrat antérieur, fondateur de la légitimité du travail sur tout autre

⁸⁴ Blaise Bachofen, « Une robinsonnade paradoxale : les leçons d'économie de l'Émile », *Archives de Philosophie*, vol. 72-1, 2009, p.80

⁸⁵ Céline Spector, Johanna Lenne-Cornuez, « Rousseau et Locke : Dialogues critiques », *op. cit.*, chapitre de *l'Esprit des Lois* au second *Discours*

moyen. Rousseau dénonce la théorie lockienne sur tous les points que nous avons observés, niant la possibilité d'un état de nature rationnel, Rousseau dénonce l'animalité de l'homme au premier état de nature ; puis, niant l'effectivité de la raison à penser le droit dans le second état de nature, il dénonce le rôle clé de l'amour-propre. De même, niant que le droit de propriété par le travail puisse être un droit positif dès l'état de nature, il dénonce la sophistique lockienne. Par cette critique négative du droit de propriété lockien légitime dès l'état de nature, Rousseau dresse en filigrane l'objet essentiel du passage à l'état civil : le seul état de droit possible. C'est en étudiant tour à tour la théorie lockienne puis rousseauiste du droit de propriété qu'il a été possible d'entrevoir le fossé majeur qui les sépare. Cette analyse de l'état de l'art de la question de la propriété chez Locke et Rousseau a donc été le moyen de saisir le clivage profond qu'entretiennent ces deux auteurs. Cette étude nous conduit désormais non plus à les comparer mais à comprendre en quoi le droit de propriété rousseauiste est profondément anti-naturaliste car : « *Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens* ». ⁸⁶

2 - Le rôle fondamental de l'état civil

Toujours en contradiction avec le rôle du contrat lockien, Rousseau propose à son tour une nouvelle théorie, accordant cette fois-ci un but au contrat non pas protecteur du droit naturel mais bien instigateur du seul droit qui peut exister. Cette nouvelle approche du rôle juridique du contrat est centrale pour notre étude car celle-ci se consacre avant tout au droit de propriété. Pour débiter notre compréhension du contrat rousseauiste, nous nous appuyerons dans un premier temps sur la souveraineté civile dont l'autorité lui permet à elle seule de dire le droit, Mikhaïl Xifaras parlera de la souveraineté civile comme d'un « *imperium de jurisdictio* »⁸⁷.

a) Seule la souveraineté civile est un *imperium de jurisdictio*

« Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusque-là

⁸⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, op. cit., Édition de J. Roussel, Classiques Garnier, Bordas, Paris, 1989, p. 138

⁸⁷ Mikhaïl Xifaras, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Hal open science*, 7 juillet 2014, II, §3, p.345-346

n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. »⁸⁸

Le passage de l'état de nature est marqué par Rousseau par une nouvelle forme d'anthropologie : l'homme n'est plus perçu selon son animalité ou sa naturalité au sens de « *son instinct* », « *son appétit* », « *l'impulsion physique* », « *ses penchants* », mais désormais dans un cadre qui maintient sa conduite selon « *la justice* », « *le droit* », « *sa raison* ». Sans préciser de nouveau combien Rousseau s'oppose à Locke ici, il est manifeste que l'état civil est bien le marqueur d'un profond changement pour l'homme : l'apparition du droit. Mais *quid* de ce changement ? *Quid* de ce contrat social ? Pour le comprendre, Mikhaïl Xifaras commentant Rousseau retrace les raisons pour lesquelles l'homme de l'état de nature a fait le choix de contracter. Comme il a été exposé plus tôt, les hommes dans le second état de nature voient leur propriété bafouée, sans cesse critiquée, violée ou volée car elle ne peut reposer sur aucun droit naturel, ce dernier ne pouvant avoir un fondement rationnel, raisonnable puisque l'homme n'est pas encore capable de penser au-delà de ses intérêts subjectifs, ses passions. Ainsi, comme l'explique Rousseau dans *Du Contrat Social* :

« Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet l'Etat primitif ne peut plus subsister, et le genre-humain périrait s'il ne changeait de manière d'être. »⁸⁹

Face à cet état de lutte perpétuelle pour garantir leurs biens, leur vie et leur indépendance, les hommes n'ont eu d'autre choix que de penser une nouvelle « *manière d'être* » car de cela dépendait leur survie. Comme le souligne Céline Spector, pour Rousseau c'est rationnellement que l'homme parvient à saisir au-delà de ses penchants, l'enjeu de ce qui se joue dans l'état de nature : la perte de la liberté :

« Rousseau use de l'argument de la rationalité, ici transformé en 'bon sens' : il est irrationnel de vouloir empirer son sort et donc de vouloir se 'dépouiller' volontairement entre les mains d'un maître ou d'un prince des biens précieux qui incitent précisément les hommes à fonder les sociétés politiques. »⁹⁰

⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social ou Principes du droit politique*, *op. cit.*, livre I, chapitre 8, p.261

⁸⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social ou Principes du droit politique*, *op. cit.*, livre I, chapitre 6

⁹⁰ Céline Spector, Johanna Lenne-Cornuez, « Rousseau et Locke : Dialogues critiques », *op. cit.*, chapitre De *L'Esprit des lois* au second *Discours*

À l'état de nature, la propriété impliquait nécessairement les moyens de la protéger en plus d'avoir le bonheur d'en jouir ou alors elle exposait la soumission d'un travailleur-dépouillé à un maître-possesseur. Or ce qu'explique Rousseau est qu'à l'état social,

« les forces de la cité sont incomparablement plus grandes que celles d'un particulier, la possession publique est aussi, dans le fait, plus forte et plus irrévocable »⁹¹

C'est pour cela que les hommes se sont unis et ont formé ce contrat social dans le but d'instituer et de garantir la propriété. Jusqu'alors il n'existait qu'une propriété contestable, sans cesse discutée, revendiquée, détournée, usurpée. En cela, Rousseau s'oppose à nouveau à Locke, il démontre que l'état de droit naturel seul ne peut justifier d'un droit de propriété légitime en lui-même. C'est par la force du contrat et la mise en commun des volontés singulières que l'État acquiert, par un transfert total des libertés des contractants, le pouvoir de garantir et de protéger la propriété car l'État a désormais les moyens de lutter contre les volontés particulières qui voudraient s'approprier illégitimement les terres d'autrui. Ainsi, Rousseau écrit :

« Tous ont engagé leurs biens et leurs vies à la défense de chacun d'eux afin que la faiblesse particulière fut toujours protégée par la force publique »⁹²

Cette nouvelle acception de la propriété est également une réponse au conventionnalisme radical de Hobbes qui affirmait en 1651 dans le *Léviathan* que la propriété était purement conventionnelle, c'est-à-dire strictement conditionnée par la volonté du souverain qui acceptait ou non de rétrocéder la possession selon qu'il l'estimait souhaitable ou non. Or, comme le souligne Jean-Fabien Spitz, selon Rousseau *« l'origine du droit de propriété est naturelle même si l'acte qui le constitue est conventionnel »⁹³*. Ainsi, Rousseau pondère la vision lockienne et hobbesienne affirmant contre Locke qu'il existe à l'état de nature un état de fait de possession, état de *« facticité »*, mais sans reconnaître un état de droit, et il refuse cependant contre Hobbes de reconnaître à l'État un pouvoir illimité qui lui permettrait de conditionner la rétrocession des biens après la signature du contrat. En effet, le souverain formé à partir du contrat suppose, selon Rousseau, un pacte d'association entre les individus tel qu'il permette de :

⁹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social ou Principes du droit politique*, op. cit., p.21

⁹² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, op. cit., p. 133

⁹³ Jean-Fabien Spitz, *Leçons sur l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau, Les fondements du système*, op. cit. , leçon 7, p.203

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant »⁹⁴

Ainsi, alors que Hobbes pensait un pacte de soumission au sens d'un pacte simultanément passé entre tous les individus et un pacte de sujétion envers un seul, Rousseau répond que la propriété n'est pas conditionnée, modérée par la volonté du souverain, mais bien un droit qui est le fruit d'un pacte qui laisse l'homme aussi libre qu'auparavant - c'est-à-dire indépendant de la volonté despotique d'un souverain. De l'état de nature à l'état social, la différence majeure se joue dans l'instauration du droit à la propriété puisque ce qui permet aux hommes de désirer cet Etat civil c'est bien de quitter l'état de nature où l'appropriation par tous les moyens était permise. L'état devient le garant du droit de propriété détenant le pouvoir de dire le droit, *imperium de jurisdictio*. Mais il ne faut pas pour autant imaginer un État proprement possesseur des biens individuels comme l'explique Mikhaïl Xifaras. La souveraineté et la maîtrise du souverain ne constituent pas un droit réel de propriété car :

« Ce n'est pas que par cet acte [l'aliénation] la possession change de nature en changeant de main, et devienne propriété du souverain. »⁹⁵

Le souverain n'est donc pas propriétaire au sens hobbésien c'est-à-dire ayant la capacité ou non d'accorder ou de rétrocéder la propriété, l'individu reste toujours propriétaire, mais par le contrat et avec l'intervention de *l'imperium de jurisdictio* c'est-à-dire le pouvoir de dire le droit, l'homme ne devient propriétaire légitime qu'au sein du pacte social :

« Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en un véritable droit, et la jouissance en propriété »⁹⁶

La propriété de l'état de nature à l'état civil ne change pas de nature et c'est en ce sens que nous avons pu affirmer qu'elle tire son origine de l'état de nature, mais elle change complètement de statut et acquiert un fondement rationnel et juridique, car elle devient droit seulement par l'intervention d'une souveraineté légitime et désirée par tous les hommes qui quittent l'état de nature.

⁹⁴ Jean-Jacques Rousseau,, *Du contrat Social ou Principes du droit politique, op. cit.*, Livre I, chapitre 6, p.258

⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau,, *Du contrat Social ou Principes du droit politique, op. cit.*, Livre I, chapitre 9, p.262

⁹⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social ou Principes du droit politique*, livre I, chapitre 9, p.263

« Il [l'État] restitue immédiatement à chacun le sien, considéré non plus comme une possession naturelle, donc précaire, mais comme un droit de propriété complet, reconnu et garanti par la puissance publique. »⁹⁷

Le droit de propriété devient un droit uniquement par le consentement mutuel des hommes devenus citoyens par le contrat. En cela Rousseau reproche à Locke d'avoir légitimé ce qui n'était en réalité qu'une prise de possession naturelle, mais il lui reproche surtout d'avoir accordé un statut juridique de droit à l'état de nature, alors qu'en réalité pour Rousseau, seul le souverain est en mesure de dire le droit et ceci uniquement après le passage du contrat. Le point clé de cette argumentation en faveur du droit de propriété est le pouvoir que le contrat accorde au souverain de pouvoir dire le droit. Comme le met en lumière R. Le Menthéour⁹⁸ reprenant et traduisant Alan Ryan⁹⁹ :

« Rousseau aurait finalement « peu à dire sur la définition de la propriété », car « il se soucierait avant tout de dénier que la propriété soit naturelle » et d'établir une claire « distinction entre la possession et la propriété authentique », la première étant fondée sur la force, et la seconde sur le droit ».

S'il fallait résumer la pensée de Rousseau, il faudrait avant tout rappeler que le contrat social naît d'une nécessité humaine de sécurité et de garantie que l'état de nature ne pouvait mettre en œuvre faute d'accord mutuel entre les hommes qui n'agissaient que conformément à leurs impulsions naturelles. Le contrat social s'impose presque de lui-même si les hommes veulent vivre en paix et voir leur liberté et leurs biens protégés par une instance supra-individuelle qui les laisse malgré tout aussi libres qu'auparavant. Or la seule manière de garantir à la fois cette liberté et cette propriété est que chacun s'unissant à tous ensemble, ils aliènent tout ce que l'état de nature avait déposé en eux d'intérêts privés et particuliers. Cette union voulue et désirée prend la forme d'un corps social instituant un pouvoir de protection de la liberté et d'institution de droits qui n'est autre que la volonté générale. Or cette volonté ne pouvant rationnellement vouloir se nuire à elle-même, les individus créant le souverain ne peuvent l'accepter que s'il respecte la volonté à l'origine de la signature de ce contrat. L'État devient légitime propriétaire dans la mesure où par ce transfert total des libertés individuelles, il acquiert le statut de seul souverain. Par le biais de la loi, il devient maître, mais étant formé à partir des singuliers, il est illogique de penser une absence de

⁹⁷ Mikhaïl Xifaras, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Hal open science*, 7 juillet 2014, p.348

⁹⁸ Rudy Le Menthéour, « Au berceau de l'appropriation. Rousseau, Locke et l'enfance du propriétaire », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, Vol. L (2012), proposant une traduction de A. Ryan

⁹⁹ Alan Ryan, *Property and Political Theory*, Oxford, Basil Blackwell, 1984, p. 54

rétrocession des biens car il faudrait alors - comme Hobbes - affirmer qu'il soit un souverain détaché de sa source de souveraineté : le peuple. Or par le contrat social rousseauiste, tout se passe comme si nous avions accepté le bien d'autrui et pour cause il doit faire de même pour nos biens :

« les engagements qui nous lient au corps social ne sont obligatoires que parce qu'ils sont mutuels et leur nature est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler pour soi »¹⁰⁰

La souveraineté accorde des droits et elle est la seule à pouvoir le faire, contrairement à ce que Locke avait pensé à propos de la loi naturelle qui ne découle pas de l'institution de l'état civil. Rousseau s'accordant à nouveau sur le domaine divin positif refonde cependant le seul droit qui puisse exister par l'intermédiaire de la loi issue elle-même de la volonté générale :

« Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut nous n'aurions besoin ni de Gouvernement ni de lois. Sans doute il est une justice universelle émanée de la raison seule; mais cette justice pour être admise entre nous doit être réciproque. A considérer humainement les choses, faute de sanction naturelle les lois de la justice sont vaines parmi les hommes; elles ne font que le bien du méchant et le mal du juste, quand celui-ci les observe avec tout le monde sans que personne les observe avec lui. Il faut donc des conventions et des lois pour unir les droits aux devoirs et ramener la justice à son objet. Dans l'état de nature, où tout est commun, je ne dois rien à ceux à qui je n'ai rien promis, je ne reconnais pour être à autrui que ce qui m'est inutile. Il n'en est pas ainsi dans l'état civil où tous les droits sont fixés par la loi. »¹⁰¹

La clé de la lecture rousseauiste pour comprendre le rôle du droit est nécessairement en rapport avec ce que Locke a lui-même affirmé et c'est la raison pour laquelle l'étude de l'auteur du *Traité du gouvernement civil* a été nécessaire en amont, Rousseau ici ne fait que mettre à mal sa théorie naturaliste. Saisissant cela, la conclusion rousseauiste prend forme et découle avec certitude : seul le souverain dit et institue le droit, « l'état civil où tous les droits sont fixés par la loi ». En réponse à Locke toujours, un consentement mutuel est nécessaire : pour respecter le droit, qui ne peut clairement être qu'institutionnel, tous doivent y avoir consenti et s'être unis par le contrat.

La spécificité du droit est qu'il est nécessairement le fruit d'un acte contractuel, son statut est nécessairement institutionnel. Rousseau accorde alors un statut bien spécifique au droit de propriété : il l'évoque non pas comme simple droit mais bien comme droit instituant le pouvoir politique, comme droit le plus souverain, et même comme droit le plus sacré. Il est désormais

¹⁰⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social ou Principes du droit politique*, livre II, chapitre IV, p.269

¹⁰¹ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social ou Principes du droit politique*, op. cit, livre II, chapitre 6, p.273-274

nécessaire de comprendre pourquoi il fait du droit de propriété un droit à part (plus sacré), et de comprendre quel en est le fondement afin de saisir ce qui le rend si unique.

b) Le droit de propriété : le plus sacré des droits

La propriété affirme Rousseau est « *le droit le plus sacré* » qui justifie l'entrée même en société puisque seul l'État civil est en mesure de garantir à tous la validité de la propriété et de la protéger, seul l'État peut reconnaître à chacun une terre et en garantir l'*usus*, l'*abusus* et le *fructus*. En ce sens, Rousseau dépasse les pensées de ses contemporains en affirmant que : « *Le fondement du pacte social est la propriété* »¹⁰². Comment comprendre le statut privilégié du droit de propriété sur tout autre droit ? Quelle en est l'originalité ? Comme il a été exposé plus tôt, le droit de propriété devient droit seulement par la création d'une souveraineté supra-individuelle, or cette souveraineté - qui n'est autre que la volonté générale - ne peut vouloir se nuire à elle-même : si elle institue un pouvoir, ce dernier ne peut être que légitime au risque de se détruire et de détruire les raisons de son institution. Or ce qui pousse l'homme à quitter l'état de nature c'est cet état d'insécurité, cette insécurité étant catalysée par l'absence de garantie des biens qui sont sans cesse remis en question. Ainsi, le statut de droit de propriété est mis en exergue comme cause première qui pousse les hommes à désirer sortir d'un état « *d'obstacles* » et de difficulté à vivre dans la paix. Ce printemps perpétuel devient désormais hiver interminable. En effet, comme notre étude l'a mis en lumière et comme le rappelle Rudy Le Menthéour, c'est bien l'apparition de la propriété qui fait sortir l'humanité de sa naturalité :

*« La « première révolution » avait institué la semi-propriété familiale, la seconde révolution inaugure la propriété totale et fait sortir l'homme de l'état sauvage »*¹⁰³

Ces révolutions successives sont la cause d'un changement gigantesque en l'homme, désormais il ne pourra plus jamais retourner à sa naturalité originelle, au premier état de nature. Ce passage majeur de la naturalité la plus totale au début de la sédentarisation que décrit R. Le Menthéour est l'enjeu majeur de l'humanité car jamais plus l'homme ne sera le sauvage qu'il était autrefois puisque ses passions sont bouleversées : plus jamais il ne parviendra sans institution à réguler son agir conformément à ce qui est naturel (l'amour de soi et la pitié). Cette genèse de la propriété - encore comprise comme prise de possession - marque alors le tournant anthropologique :

¹⁰² Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, op. cit., p. 144

¹⁰³ Rudy Le Menthéour, « Au berceau de l'appropriation. Rousseau, Locke et l'enfance du propriétaire », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, Vol. L (2012)

l'homme devient *homo* possesseur. C'est de cette entrée de la propriété dans l'humanité que naît la préoccupation de la garantir et est présente en germe dès l'instant de l'âge des cabanes l'idée d'une institution qui permettrait de garantir le consentement mutuel à respecter la propriété, même si les hommes n'en ont pas conscience. Par cette généalogie du concept de propriété, Rousseau fait apparaître le besoin d'une souveraineté régulatrice des comportements qui ne peuvent désormais plus être guidés que par des passions égoïstes. La propriété joue un rôle fondamental dans l'institution d'un contrat, c'est par elle qu'il sera possible de se prémunir contre les plus fourbes, les tricheurs, les voleurs. Le contrat rousseauiste apparaît lorsque les hommes ayant conscience des difficultés insurmontables de l'état de nature, réalisent qu'ils ne pourront plus défendre seul *ad vitam æternam* leurs possessions. Rousseau encense la sortie de l'état de nature qui ne pouvait plus être qu'un état de « nullité ». Le moyen terme du passage de l'état de nature à l'état civil est la nécessité de pouvoir garantir à chacun la propriété, au-delà même de la liberté puisque cette dernière présuppose que l'homme ne puisse pas être asservi par un maître-possesseur. Rousseau dira que :

« Le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens et plus important à certains égards que la liberté même »¹⁰⁴

En ce sens, la liberté semble présupposer la propriété, celle-ci étant plus sacrée et donc à placer plus haut sur l'échelle des valeurs. La propriété entendue comme indépendance incarne pour Rousseau l'idéal qu'Emile doit atteindre. Dans *l'Emile*, Rousseau explique :

« La première idée à donner à un enfant est moins celle de la liberté que de la propriété »¹⁰⁵

Rousseau explique que l'idée de propriété implique nécessairement la réciprocité : aucun homme ne veut voir son droit bafoué alors même qu'il se contraint à respecter celui d'autrui. La propriété implique la nécessité de tenir son engagement car à défaut, les conséquences seraient néfastes pour tous les hommes (plus personne ne tiendrait ses engagements). Pour comprendre le rôle prépondérant de la propriété sur la liberté « à certains égards », il faut reconnaître que le droit de propriété pour être valide, doit être soit garanti par la force, ce qui est intenable à l'état de nature, soit par le droit ce qui est possible à l'état social. La liberté devient moins sacrée du fait que l'homme se préoccupe avant tout de pouvoir être libre matériellement, de ne pas être soumis à un maître qui pourrait lui restreindre l'accès à la propriété et par voie de conséquence à

¹⁰⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *ibid*, deuxième partie, p.188

¹⁰⁵ Jean-Jacques Rousseau, *L'Emile ou De l'éducation*, op.cit., II, p.118

l'autosuffisance. L'homme a en lui le besoin naturel de pourvoir à sa subsistance, il ne peut donc accepter d'être soumis à un maître qui limiterait la satisfaction de ce devoir. Ainsi, l'homme ne veut pas être laissé pour compte lors du passage à l'état civil lorsque ce contrat va instituer le droit de propriété. Le contrat a pour but, comme l'expose *Le Discours sur l'économie politique* « de pourvoir aux besoins publics » et en ce sens de permettre à chacun d'être autonome, car l'État doit « maintenir l'abondance à leur portée »¹⁰⁶. La propriété est le curseur de légitimité d'un État puisqu'il va permettre aux hommes d'être libres matériellement, de ne pas être les esclaves d'un maître-possesseur. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que le droit de propriété est plus sacré que la liberté, parce qu'il est cause dispositive de la liberté. Si la propriété n'était pas le droit premier, alors les hommes seraient contraints de se soumettre à celui qui a pris possession par la force ou par la ruse des ressources alimentaires, des matériaux de construction, etc. C'est en ce sens que Rousseau affirme dans les *Fragments politiques* :

« Car tous les droits civils étant fondés sur celui de la propriété, sitôt que ce dernier est aboli aucun autre ne peut subsister. La justice ne serait plus qu'une chimère, et le gouvernement qu'une tyrannie. »¹⁰⁷

La primauté du droit de propriété est à nouveau mise en lumière comme cause consubstantielle de l'institution du gouvernement. Le gouvernement doit en effet prévenir de tout abus car le droit de propriété est la raison pour laquelle les hommes ont contracté, voulant rester aussi libres qu'auparavant, ils ont désormais acquis le droit d'être libres matériellement. Rousseau explique en ce sens que le droit de propriété fonde l'autorité du souverain : le souverain doit le respecter tant individuellement que collectivement au risque qu'il s'anéantisse s'il ne le fait pas. Rousseau par l'illustre expérience d'injustice vécue par Emile qui, ne pouvant avoir de bien à s'approprier et à travailler, ressent sa première souffrance morale. Il est manifeste que le droit de propriété détient un statut préférentiel aux yeux de Rousseau : il est à la fois le droit le moins régulé à l'état de nature - puisque les hommes n'y ont pas tous accès ou qu'ils se disputent sans cesse à son propos - et dans le même temps ce droit est supérieur aux autres et à la liberté même car il est la condition de légitimité de tout gouvernement. Le passage de l'état de nature à l'état civil est marqué par le besoin de l'homme de garantir sa sûreté mais aussi son indépendance. L'État institue ce droit en priorité puisque la propriété était le marqueur à l'état de nature d'une situation d'injustice et de danger pour tous les hommes.

¹⁰⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, op. cit., p.138

¹⁰⁷ Jean-Jacques Rousseau, « Fragments politiques », in *Écrits politiques, Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 483

Rousseau offre donc en réponse à Locke une théorie du droit de propriété fondée sur le Contrat dans l'état civil et non sur la loi naturelle divine. C'est en ce sens que Rousseau dépasse l'aporie révélée dans l'Emile avec le jardinier Robert. En effet, si le devoir de se préserver justifiait pour Locke que le travail soit un mode d'acquisition légitime, Rousseau en démontre l'absurdité avec l'exemple du second travailleur. Si le propriétaire peut être propriétaire légitime à l'état de nature alors cela ne devrait pas engendrer le problème souligné par Céline Spector où Emile peut dire « mais moi je n'ai rien. ».

Comme nous l'avons vu, Rousseau met en lumière le rôle essentiel d'un consentement mutuel pour acquérir une propriété légitime ; or ce consentement mutuel ne peut être offert que par le Contrat nécessairement postérieur à l'état de nature. En effet, selon Rousseau l'état de nature est le lieu de l'absence d'effectivité de la raison, le lieu où les passions se déchainent et où les hommes ne peuvent jamais être assurés que leur propriété ne soit pas usurpée puisque celle-ci ne repose sur aucun droit positif.

Cependant, Rousseau fondant le droit de propriété à l'état civil par un consentement mutuel, il semble se dispenser d'en préciser le mode d'acquisition légitime. En effet, nul part, nous l'avons vu, Rousseau affirme qu'il existe un mode d'appropriation intrinsèquement légitime ; même s'il souligne que le travail est un moyen privilégié de devenir propriétaire, il explique dans le même temps que ce moyen ne vaut qu'en l'absence de titre juridique. Or les titres juridiques n'apparaissent qu'avec l'*imperium de jurisdictione* et donc qu'avec l'état civil.

Dès lors, à l'état civil c'est-à-dire post contractuel, existe-t-il un mode d'appropriation légitime ?

Cette seconde partie de notre étude, permet déjà de répondre à ce questionnement. Si Locke parvient à nommer un mode d'acquisition, un mode d'appropriation légitime dès l'état de nature, c'est en raison de son anthropologie. En effet, pour rappel selon Locke, l'état de nature n'est pas un état de guerre, certes c'est un état instable d'où la nécessité d'un Etat civil, mais dès l'état de nature les hommes sont en mesure de saisir l'intelligibilité divine du monde. Ainsi, comprenant le devoir divin de préservation, Locke explique que l'homme est capable de s'approprier la terre en raison d'un besoin naturel *de facto* limité. Si l'homme de l'état de nature lockien peut légitimement devenir propriétaire à l'état de nature c'est grâce au fait qu'il soit capable de limiter son appropriation aux besoins liés à sa préservation.

Or selon Rousseau, cette anthropologie doit être inversée. En effet, l'homme sauvage n'a pas de raison, il est incapable d'affirmer le « sien » ou le « tien ». Puis dès qu'apparaît le second état de nature, pré-politique, avec l'âge des cabanes, puis progressivement les premières

communautés agricoles et industrielles, l'homme poursuit son appropriation mais celle-ci n'est que prise de possession illimitée puisque non-mesurée par la raison. Nous l'avons vu, selon Rousseau, dans la lignée du commentaire de Spitz, l'homme du second état de nature n'est pas rationnel, il est uniquement passionnel. Dès lors, s'opposant à l'anthropologie lockienne, l'homme ne sait pas être mesuré, il ne sait se contenter de ce dont il a besoin pour se préserver, il veut plus pour être admiré.

Ainsi, si Locke s'attarde autant à définir un mode d'acquisition particulier c'est parce qu'à l'état de nature, la loi est suffisamment explicite et accessible à la raison pour que l'homme soit en mesure d'être autonome, indépendant, rationnel et mesuré. Or pour Rousseau, du fait de son anthropologie, il est impossible de déceler un mode d'appropriation qui détiendrait suffisamment de légitimité pour en déduire un droit de propriété certain et indiscutable. En effet, les hommes étant soit des sauvages, soit des êtres dont la pitié naturelle est étouffée, il est impossible de déduire un mode d'appropriation raisonné, mesuré comme le travail lockien l'affirmait.

Il est alors manifeste que le raisonnement de Rousseau se concentre sur la légitimité du droit de propriété, plutôt que sur son mode d'appropriation. En effet, puisqu'il n'existe pas chez Rousseau de mode d'appropriation incontestable, comme pouvait l'être le travail pour Locke, Rousseau s'interroge lui sur la qualité de l'appropriation.

Dès lors, notre travail prend une nouvelle tournure, il ne s'agit pas de donner un mode d'appropriation intrinsèquement et systématiquement légitime, mais les qualités qu'une appropriation légitime détient. Pour comprendre au mieux ce retournement dans la pensée rousseauiste face à Locke, le Citoyen de Genève offre alors dans *l'Emile*, les éléments de réponse dont nous avons besoin pour comprendre ce qu'est une propriété légitime.

III La propriété légitime selon Rousseau

Rousseau ne cherche donc pas un mode d'appropriation légitime en lui-même car il a saisi les apories d'une telle quête notamment au travers de la critique de Locke. Ni le travail, ni un quelque autre moyen ne permettent d'être propriétaire légitime *de facto*. Mais Rousseau ne fait pas pour autant l'économie d'une analyse du droit de propriété légitime. Rousseau ne se contente pas de donner au droit de propriété un cadre théorique légitime, sacré, dans le *Contrat Social*, il propose dans *l'Emile* de s'interroger sur sa mise en pratique. Saisissant la pertinence d'une théorie du droit de propriété pratique au sens d'applicable, dans la lignée de ce que Locke a cherché à démontrer, Rousseau lui aussi veut donner à ce droit un cadre et une réalité.

Son raisonnement ne se concentre alors pas sur le mode d'appropriation, mais plutôt sur la qualité de la propriété et cette qualité se comprenant sous un rapport d'utilité. Rousseau expose dans *l'Emile* le critère de toute propriété légitime (l'utilité) plutôt que de donner un seul mode d'appropriation. La clé de notre recherche est donc dans ce retournement : Rousseau questionne uniquement l'utilité de l'appropriation plutôt que le mode d'appropriation en lui-même.

Dès lors, comment l'homme civil rousseauiste peut-il devenir légitime propriétaire s'il n'existe aucun mode d'appropriation légitime en lui-même ? Qu'est-ce qu'être propriétaire légitime chez Rousseau ?

1 - L'instrumentalisation des hommes surpassée par la mise à la place d'autrui

Afin de répondre et de régler le problème que pose la propriété privée une fois instituée en droit, la solution proposée par Rousseau passe par l'éducation. Tout d'abord, un premier enseignement éducatif, sur la manière dont l'homme civilisé, c'est-à-dire celui qui a quitté l'état de nature, doit agir dans la société civile et secondement un commandement politique que nous exposerons par la suite.

a) Il faut quitter l'apparence : le renversement des rôles sociaux

Si le second *Discours* de 1755 présente les apories du droit de propriété tel qu'institué dans la contrat de dupes, le *Contrat Social* de 1762 en fait le droit fondamental du contrat légitime. Pour comprendre le bouleversement opéré par Rousseau, l'œuvre de référence est *l'Emile* publié en 1762. En effet, par cette œuvre Rousseau parvient à justifier comment un tel droit peut être sacré, et légitime. Mais pour parvenir à cette conclusion, Rousseau exhorte l'homme de l'état civil de

renverser les préjugés qu'il peut avoir de certains rôles sociaux. Le premier commandement de Rousseau pour rétablir ce droit est de se mettre à la place d'autrui et ainsi renverser les opinions malveillantes ou les préjugés néfastes que l'homme adoptait vis-à-vis des pauvres.

Pourquoi se mettre à la place d'autrui permettrait-il d'instituer un droit de propriété plus juste, légitime ? Pour le comprendre, il faut se rappeler ce qui a été posé plus haut notamment dans le second *Discours* : les hommes étouffent la pitié naturelle et l'amour-propre naît. Or ce sentiment, nous l'avons vu se rapportait au désir de « paraître » plutôt que d' « être » :

« Être et paraître devinrent deux choses tout à fait différentes, et de cette distinction sortirent le faste imposant, la ruse trompeuse, et tous les vices qui en sont le cortège. D'un autre côté, de libre et indépendant qu'était auparavant l'homme, le voilà par une multitude de nouveaux besoins assujetti, pour ainsi dire, à toute la nature, et surtout à ses semblables dont il devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître; riche, il a besoin de leurs services; pauvre, il a besoin de leur secours, et la médiocrité ne le met point en état de se passer d'eux. »¹⁰⁸

Rousseau souligne ici la distinction entre « être » qui sous-entend la capacité de vivre au-delà du jugement des autres, être autonome de l'opinion d'autrui, d'être « libre et indépendant », c'est-à-dire s'établir selon ses besoins, selon l'amour de soi, plutôt que de chercher à être regardé par autrui, à être admiré selon l'amour-propre. Or la dichotomie qu'instaure le « paraître » nuit à l'homme puisqu'il ne vit plus qu'au travers du jugement d'autrui :

« l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres, et c'est, pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence. »¹⁰⁹

Dès lors il devient esclave de ce qu'autrui perçoit de lui, il veut lui plaire pour être adulé. Celui qui veut être admiré « devient l'esclave en un sens, même en devenant leur maître », il devient l'esclave de l'opinion. Ce désir d'être admiré, fait vivre l'homme en dehors de lui-même, il veut dominer par peur d'être jugé, d'être moqué, d'être raillé. La propriété privée est le moyen favori pour expérimenter cette domination ; l'homme riche dominait parce qu'il était admiré et vivait par conséquent dans le paraître. La mise à la place d'autrui a pour fonction première de quitter l'amour-propre et de regarder les objets, les choses selon un vrai rapport d'utilité et non relativement à l'utilité égoïste que cela pourrait apporter. Revenir au vrai pour Rousseau est par conséquent la voie de retour de l'amour de soi naturelle, le retour de la pitié. En effet, la pitié en tant que passion

¹⁰⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p.61

¹⁰⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p.78

naturelle régulatrice a permis à l'homme de la nature de ne pas être cruel inutilement, de la même manière à l'état civil, se mettre à la place d'autrui fait comprendre que la souffrance endurée inutilement et par volonté de dominer est cruelle pour les plus démunis.

L'enseignement que doit appliquer Emile, ne diffère pas de celui que doit recevoir l'homme du second *Discours*. Ce dernier ne distinguant plus entre la volonté de plaire et de paraître, ne se détachant jamais des préjugés qu'il a affilié à certains rôles sociaux, il ne vit plus que dans le regard de l'autre et dès lors comme Emile, il faut lui apprendre à vivre en lui-même, et à juger la réalité, « *l'être* » en lui-même :

« *Apprenez-lui donc premièrement ce que sont les choses en elles-mêmes* »¹¹⁰

Au moyen de cet apprentissage, l'homme civil mesure le réel conformément à ce que l'amour de soi et la pitié ont déposé en lui. L'homme civil comprend que ce qui se joue par cette mise à la place d'autrui est sa liberté, ne cherchant plus à dominer, il a compris la superficialité de ses désirs et l'inutilité d'entretenir un rapport de domination. Si l'homme ne cherche plus à être riche, à être le plus fort, il quitte l'état social conflictuel qui le mettait en danger perpétuel (le droit du plus fort étant révocable). L'homme civil acquiert ou réacquiert alors la liberté que le contrat social lui avait promis. En effet, supposé le laisser aussi libre qu'avant, le contrat de dupes n'avait fait que condamner l'homme à vivre dans une société profondément hostile à son autonomie : le riche ne vivant que pour l'admiration et le pauvre que pour acquérir de quoi survivre. Distinguer entre être et paraître, préjugés et choses réelles est donc essentiel car cela permet de quitter la dépendance au regard d'autrui et au besoin d'admiration. Rousseau veut pousser les hommes gâtés par l'amour-propre à sortir d'eux-même et du regard qu'autrui leur porte pour dépasser et redevenir indépendants de l'estime inutile des hommes. Les termes « *être et paraître* » deviennent ici dans *l'Emile* « *vrai rapport des choses et préjugés* » mais cette distinction ne change pas pour autant le sens de la condamnation morale des hommes, faite par Rousseau, qui se pressant d'être admirés, mentent sur la 'vraie' valeur des choses. Or si les hommes regardent les objets et leurs semblables sans chercher à paraître, à préjuger de leur fonction, de leur utilité relative à la leur, les hommes retrouveront l'amour de soi qu'ils avaient quitté en rentrant dans le contrat de dupes. Ainsi :

« *Le plus sûr moyen de s'élever au-dessus des préjugés et d'ordonner ses jugements sur les vrais rapports des choses, est de se mettre à la place d'un homme isolé, et de juger de tout comme cet homme en doit juger lui-même, eu égard à sa propre utilité.* »¹¹¹

¹¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p. 242

¹¹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p.239

Le deuxième intérêt de cette mise à la place d'autrui est également que cela permet à l'homme d'être indépendant et autonome face au sort qui pourrait lui être défavorable. Rousseau condamne de nouveau ce besoin d'être admiré expliquant que celui est temporaire, instable :

« Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il vous est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. Le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet : les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter d'en être exempt ? Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions. Qui peut vous répondre de ce que vous deviendrez alors ? Tout ce qu'ont fait les hommes, les hommes peuvent le détruire : il n'y a de caractères ineffaçables que ceux qu'imprime la nature, et la nature ne fait ni princes, ni riches, ni grands seigneurs. Que fera donc dans la bassesse ce satrape que vous n'avez élevé que pour la grandeur ? Que fera, dans la pauvreté, ce publicain qui ne sait vivre que d'or ? Que fera, dépourvu de tout, ce fastueux imbécile qui ne sait point user de lui-même, et ne met son être que dans ce qui est étranger à lui ? Heureux celui qui sait quitter alors l'état qui le quitte, et rester homme en dépit du sort ! »¹¹²

La mise à la place d'autrui permet de mettre en lumière l'aspect révocable de toute position sociale et économique favorable. Ainsi le riche, le prince, le grand seigneur, ne sont pas épargnés par cette démarche, car ils sont les premiers ciblés lorsque Rousseau dénonce l'inversion des rapports d'utilité et de reconnaissance. Si le prince domine, il ne peut dominer qu'en relation avec des dominés. La domination n'est que relation. Dès lors si l'un des termes notamment le soumis se rebelle alors le maître n'est plus maître et il n'est plus dominant et redevient l'égal de son esclave. Or si le maître n'a fait que régner, il n'a jamais acquis par le travail les connaissances et les compétences nécessaires à sa propre subsistance. Pour reprendre le vocabulaire marxien, le riche détient les moyens de production mais il est dépossédé de toute connaissance de leur utilisation. Comme le souligne Blaise Bachofen,

« La possibilité d'un renversement de l'ordre social, d'une destruction des rangs, d'une abolition des privilèges et d'un renversement des fortunes [...] impose en effet au riche et au noble d'apprendre à vivre comme les plus démunis des hommes : nul ne peut être libre s'il ne sait vivre hors de sa condition. »¹¹³

Si le siècle des révolutions advient, l'homme riche en se mettant à la place d'autrui sait que sa position est révocable et que sa position implique des subordonnés qui le maintiennent en place. Le mépris du riche pour les plus pauvres qu'il exproprie doit donc être relativisé par la grande dépendance de ces plus riches envers les plus pauvres qui travaillent pour lui détiennent la connaissance et les moyens de garantir leur propre survie. Si le riche « ne sait point user de lui-

¹¹² Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p.252

¹¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., II p.93

même, et ne met son être que dans ce qui est étranger à lui », il ne fait que vivre en dehors de lui-même. Or cette quête du paraître n'est pas seulement nocif pour les pauvres que le riche veut dominer mais aussi cela est aussi dangereux pour lui-même car il n'a pas acquis les moyens pratiques de sa propre subsistance.

La mise à la place d'autrui a deux rôles, d'une part elle rend manifeste la superficialité du désir de « *paraître* » mais elle met surtout en lumière le danger pour le riche lui-même de croire que sa situation irrévocable. Céline Spector permet de comprendre que cette mise à la place d'autrui n'est pas seulement une expérience de pensée extravagante ou la quête utopique d'une égalité de condition matérielle parfaite entre les hommes, mais bien plutôt le moyen éducatif nécessaire pour promettre à l'homme de quitter l'état civil hostile et re-trouver la liberté et l'autonomie promise par le *Contrat Social* :

« Le renversement des rôles sociaux est le levier de l'éducation. Si l'inégalité ne peut être évitée [...], du moins faut-il éviter que le service ne devienne servitude : l'échange de places permet de bannir la tentation de l'abus de pouvoir dans les relations inégalitaires. »¹¹⁴

Expliquant les 'bienfaits' de cette mise à la place d'autrui, Rousseau en fait découler les conséquences pratiques pour la vie de l'homme :

« Mais, au lieu de recourir pour vivre à ces hautes connaissances qui sont faites pour nourrir l'âme et non le corps, si vous recourez, au besoin, à vos mains et à l'usage que vous en savez faire, toutes les difficultés disparaissent, tous les manèges deviennent inutiles ; [...] l'opinion des autres ne vous touche point ; vous n'avez à faire votre cour à personne, point de sot à flatter, point de suisse à fléchir, point de courtisane à payer, et, qui pis est, à encenser. »¹¹⁵

Le riche ne sachant pas s'il devra quitter sa place de propriétaire au profit d'un autre ne doit donc pas chercher à acquérir l'allure d'un despote ou à masser plus de moyens de domination. Il doit plutôt quitter le monde superficiel qu'il a institué par le contrat de dupes. En effet, n'ayant aucune garantie de la pérennité de son statut, étant complètement dépendant de ses esclaves et des causes extérieures fortuites (par exemple les bonnes récoltes de ses terres), il peut à tout instant être destitué, congédié, appauvri. Dès lors, ces personnes qu'il a soumises, ont plus de compétences, sont plus indépendantes que lui car plutôt que d'acquérir « *ces hautes connaissances qui sont faites pour nourrir l'âme* », ces dernières ont acquis les moyens essentiels de leur survie. Ces hommes pauvres n'ont certes pas acquis la propriété des moyens de production (les terres, les outils, les

¹¹⁴ Spector Céline, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, op. cit., p.86

¹¹⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p.260

machines, etc.) mais ils ont néanmoins acquis la capacité d'utiliser « *au besoin* » leurs mains et dès lors « *toutes les difficultés disparaissent, tous les manèges deviennent inutiles* ». À nouveau Rousseau met en lumière l'inutilité du paraître lorsque la situation présente des difficultés pratiques. Le riche croyant avoir acquis et définit par le droit de propriété la domination sur les hommes, il ne peut cependant jamais acquérir la certitude que celle-ci perdurera (la domination). Dès lors, il est rationnellement préférable que le riche pense et agisse en fonction du sort le plus défavorable, celui-ci pourrait bien advenir dans sa propre vie, nul n'ayant la garantie de la paisibilité de son futur. Et le riche devrait même travailler et acquérir les propres moyens de sa subsistance de manière pratique et pas seulement économique car si le siècle des révolutions approche, il devra également pouvoir garantir son autonomie. De nouveau Céline Spector révèle le sens de cet enseignement de *l'Emile* :

« Il s'agit d'apprendre à l'enfant bientôt homme à se conserver de façon autonome, quelle que soit la configuration de l'ordre social et quelle que soit sa place dans cet ordre. Plutôt que d'envisager un « voile d'ignorance » destiné à conduire chacun à se mettre de façon imaginaire à la place de tous les autres, Rousseau imagine le bouleversement de l'ordre social qui provoque l'échange involontaire des places : Émile doit se mettre fictivement à la place des plus défavorisés de la société, non pour choisir les principes de justice qui pourraient convenir à la société à laquelle il entend participer, mais pour choisir le métier qui lui permettra de vivre dans n'importe quelle société. La fiction théorique de la révolution a le même effet que celle du voile d'ignorance chez Rawls : conduire à se placer dans un lieu exposé aux maux, qui contraindra l'individu à un choix raisonnable et rationnel, juste et utile. »¹¹⁶

Si l'homme doit être capable de vivre à toutes les places de la société, notamment le riche à celle du pauvre, alors la propriété n'est plus un moyen de domination. La propriété dérégulée par l'amour-propre s'auto-limite lorsque le riche réalise que le désir de plaire et d'être admiré est vain, et qu'il le met en contraction et en danger avec lui-même. Mais plus encore, il réalise que l'oppression qu'il exerce n'est jamais définitive puisqu'il n'est le maître que tant qu'il est le plus fort, et si l'esclave se rebelle il acquiert, par la force, le statut de dominant et révoque le pouvoir du riche. De même, si le maître propriétaire est le maître jusqu'à ce que les révolutions adviennent, son pouvoir est temporaire et peut même s'avérer être une faiblesse s'il est destitué et doit apprendre à travailler de ses mains plutôt qu'à cultiver son âme.

Ainsi, Rousseau, dans *l'Emile*, ne condamne pas le droit de propriété en tant que tel puisque si les hommes riches sont éduqués ils ont le devoir moral de se mettre à la place d'autrui.

¹¹⁶ Spector Céline, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, op. cit., p.94

b) Il faut éduquer Emile à l'image de Robinson

La figure de Robinson dans *l'Emile* de Rousseau a un statut particulier. Il est à la fois la figure éducative par excellence et en même temps un exemple inapplicable. Robinson vivant seul sur une île déserte ne peut pas être incarné par l'homme civil de l'état social car

« *Il y a bien de la différence entre l'homme naturel vivant dans l'état de nature, et l'homme naturel vivant dans l'état de société. Émile n'est pas un sauvage à reléguer dans les déserts, c'est un sauvage fait pour habiter les villes.* »¹¹⁷

Et pourtant Rousseau lui-même exhorte l'homme de l'état social, Emile à s'interroger sans cesse et à comparer ses choix, sa situation, aux décisions qu'aurait pu prendre Robinson :

« *il lui faut un métier qui pût servir à Robinson dans son île.* »¹¹⁸

Pour comprendre le rôle de Robinson et la figure essentielle qu'il occupe dans l'éducation à la propriété d'Emile, il faut rappeler ce que nous avons posé plus haut.

L'homme de l'état social doit se mettre à la place d'autrui afin de s'empêcher dominer les hommes, pour se préserver lui-même du désir pervers de paraître, mais aussi pour préserver autrui de la servitude. Cette expérience de pensée conduit l'homme à mesurer son agir, dans le but de garantir la liberté de toute la société civile qui a accepté le contrat. Mais Rousseau est conscient que cette expérience de la mise à la place d'autrui n'est pas évidente à appliquer. En effet, demander à un riche d'imaginer ce qu'il doit faire, comment il doit agir, sous-entend qu'il soit capable de se détacher de tous les biais qui le hantent. *A fortiori*, cela est encore plus dur pour un enfant comme Emile qui peut se fourvoyer et espérer être riche, vivre oisivement puisque cette manière de vivre est présentée comme idéal par la société du luxe.

Pour résoudre les difficultés inhérentes à la mise à la place d'autrui, d'un homme qui n'est pas nous et qui ne le sera peut-être jamais, Rousseau répond que Robinson est la solution la plus pédagogique. Le personnage de fiction, Robinson Crusoe, est abandonné sur une île déserte, vivant seul, comme l'homme du premier état de nature, il est sauvage. Cette sauvagerie de Robinson a plusieurs caractéristiques essentielles qui permettent de faire le lien avec l'homme civilisé, l'homme de l'état social, et même si une apparente opposition se dresse entre eux. Tout d'abord, Robinson vivant seul n'est pas confronté à autrui, il n'est pas encore perverti par l'amour-propre, la « fureur de se distinguer » ne l'habite pas encore. Il est donc ce bon sauvage, dont Rousseau parle dans le second *Discours*, c'est-à-dire cet homme qui ne cherche qu'à se préserver conformément à

¹¹⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p.267

¹¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p.257

l'amour de soi. Le fait qu'il soit un « bon sauvage » offre, pour Rousseau, une première qualité à Robinson : il n'est pas mû par le désir de dominer autrui.

De plus, Robinson vit seul, sa survie ne tient qu'à lui-même et à son travail. Robinson, s'il veut survivre, doit travailler afin d'acquérir et de créer des choses utiles à cette fin. L'oisiveté, le paraître n'ont aucune utilité pour ce sauvage. Seuls les fruits d'un travail utile peuvent lui permettre de vivre, et seule son ingéniosité peut lui permettre de vivre bien. La richesse, l'accumulation, la domination n'ont aucun sens et surtout aucune utilité pour Robinson. De ce fait même, Rousseau met en lumière une seconde qualité : Robinson n'est pas mû par l'oisiveté.

À partir de l'observation de ces deux qualités, Rousseau dresse le parallèle avec l'expérience de la mise à la place d'autrui : s'imaginer être Robinson revient à s'imaginer ne pas être mû par l'amour-propre, ou par l'oisiveté. En d'autres termes, Robinson le bon sauvage, est mû seulement et simplement par l'amour de soi et la pitié.

Ainsi, lorsque Rousseau enseigne à Emile, et par voie de conséquence enseigne aussi à l'homme de l'état social, comment se mettre à la place d'autrui, il peut le faire plus simplement en imaginant être ce Robinson. En ce sens, Rousseau ne nie pas la nécessaire vie en collectivité de l'homme, mais il met en perspective cette vie avec celle d'un homme bon naturellement : bon pour lui-même puisqu'il doit se préserver, et bon pour les autres puisqu'il ne cherche jamais à dominer. La figure de Robinson est éminemment pédagogique, elle est cette figure de littérature connue et facile à saisir, puisque même Emile qui est un enfant peut l'assimiler. Dès lors, afin de savoir comment agir concrètement dans la société, les hommes doivent s'interroger sur l'utilité de leur besogne et les conséquences de celle-ci comme aurait pu le faire Robinson sur son île.

Rousseau décrivant la figure éducative de Robinson fait découler de celle-ci deux leçons. La première est l'obligation pour l'homme de travailler :

« Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon. »¹¹⁹

Nous l'avons vu, Robinson s'il ne travaille pas meurt. L'amour de soi le pousse à travailler premièrement pour acquérir les moyens de sa subsistance. Robinson ne peut pas se reposer sur le travail d'autrui afin d'assurer sa survie. Ainsi, l'oisiveté du riche propriétaire rencontre là sa limite : si le riche ne travaille pas, comme Robinson, il meurt. Mais plus encore si le riche ne travaille pas, mais qu'il parvient tout de même à assurer sa survie, alors il est un fripon. Rousseau condamne moralement l'oisiveté puisqu'elle sous-entend que certains auraient le droit de profiter de l'état

¹¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p.255

social -qui permet de quitter l'état de guerre perpétuelle¹²⁰- sans pour autant participer à l'effort commun qu'est le travail. Si l'homme veut bénéficier du contrat, il doit lui-même y participer par son labeur. Rousseau résout ici le problème que posait le contrat de dupes : les hommes ne peuvent contracter que s'ils participent tous à la subsistance du tout. La propriété privée des riches ne les empêche pas de devoir travailler, s'ils veulent être membres du contrat, ils doivent donc eux aussi faire fructifier leurs terres, et permettre la préservation des hommes.

Mais que faire, quel métier choisir ? S'ils ne doivent pas être oisifs, que doivent faire les hommes pour vivre comme Robinson ? Rousseau répond :

« Je veux absolument qu'Émile apprenne un métier. Un métier honnête, au moins, direz-vous ? Que signifie ce mot ? Tout métier utile au public n'est-il pas honnête ? je ne veux point qu'il soit brodeur, ni doreur, ni vernisseur, comme le gentilhomme de Locke »¹²¹

La référence railleuse à Locke rappelle la critique du luxe et de l'oisiveté que Rousseau dresse dans *l'Emile*. Comme Robinson, Emile ne doit pas apprendre un métier, dont la valeur est fluctuante et l'utilité relative aux passions de l'amour-propre. Les exemples qu'utilise Rousseau (brodeur, doreur, vernisseur) fournissent en filigrane le critère de choix d'un métier : il faut qu'il soit utile. Pour définir l'utilité d'un métier Blaise Bachofen précise :

« En se demandant comment Robinson évaluerait un bien économique sur son île, et quelle est donc l'utilité « absolue » d'un art productif quelconque, Émile est en mesure de s'interroger sur les fondements d'une société qui enrichit les orfèvres et les bijoutiers et qui laisse à peine de quoi vivre aux producteurs des biens de première nécessité. »¹²²

À nouveau la mise à la place de Robinson est déterminante : le critère d'utilité d'un métier s'explique par son utilisation détachée de tout contexte social. En effet, dans la mesure où la société, si elle est constituée d'hommes oisifs et riches, peut promouvoir des biens apparemment utiles reste que cette utilité n'est relative qu'à la rareté de ce bien, aux règles fluctuantes du marché. Or ce que remarque Rousseau commenté par Blaise Bachofen, c'est l'inversion du rapport entre l'utilité et la valeur marchande, ainsi des biens très utiles ont une faible valeur et à l'inverse des biens peu utiles comme l'orfèvrerie, sont précieux, chers. Pour sortir de cette inversion, ce renversement des prix, Rousseau veut définir l'utilité « absolue ».

¹²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p.63 « Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais »

¹²¹ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p.256

¹²² Bachofen Blaise, « Une robinsonnade paradoxale : les leçons d'économie de l'Émile », op. cit., p.86

Si Emile doit travailler à garantir les moyens de sa subsistance, alors les moyens de sa subsistance ne peuvent être assurés que par des métiers dont l'utilité serait manifeste sur l'île de Robinson. Des métiers tels que la broderie sont profondément inutiles relativement à la vie de ce sauvage. Ce syllogisme, rappelle la distinction déjà opérée plus haut entre être et paraître. En effet, l'être est ce qui reste inchangé, constant, commun, au contraire le paraître est fluctuant, mobile, déterminé par des causes extérieures. Ainsi, la valeur absolue d'un bien est son utilité inconditionnée, son « être », alors que la valeur relative est l'utilité manipulée, déterminée par un contexte, par des causes contingentes, c'est une utilité d'apparence. Le travail permettant la conservation de la vie est un « vrai » travail dont la valeur est absolue car il est profondément utile alors que les métiers du luxe sont des métiers de l'apparence dont l'utilité est conditionnée par l'exclusivité, la richesse et la superficialité de la demande.

Rousseau explique conséquemment à Emile,

« [qu'] Il s'agit moins d'apprendre un métier pour savoir un métier, que pour vaincre les préjugés [...]. »¹²³

Apprendre un métier, comme Robinson a dû le faire sur son île pour survivre, est donc le moyen pour Rousseau de lutter contre le paraître, les préjugés qui submergent les riches et qui, par voie de conséquence, tyrannisent les pauvres gens. Si le riche propriétaire méprise le travail c'est avant tout parce qu'il n'était pas contraint d'en exercer un, pouvant vivre dans l'oisiveté permise par le contrat de dupes. Or comme le veut le modèle de Robinson que met en œuvre Rousseau, il faut désormais que chacun puisse acquérir les moyens de sa propre subsistance sans être réduit à la servitude. Dès lors, il faut que les riches et Emile abandonnent leurs opinions et leurs jugements car s'ils veulent contacter eux aussi, ils doivent participer, et donc travailler.

Enfin, le modèle de Robinson, dispense à Emile un dernier enseignement qui découle de ce qui a été posé : avoir un métier permet d'acquérir les moyens de l'indépendance et le retour de liberté qui étaient piégées dans le contrat de dupes. Dorénavant, si Emile doit avoir un métier qui lui permet de subvenir lui-même à ses besoins, de ne pas être asservi par un maître despote -puisque tous doivent travailler- il retrouve l'autonomie du premier état de nature, il retrouve son indépendance. Rousseau écrit

« Il se considère sans égard aux autres, et trouve bon que les autres ne pensent point à lui. Il n'exige rien de personne, et ne croit rien devoir à personne. Il est seul dans la société humaine, il ne compte que sur lui seul. »¹²⁴

¹²³ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p.255

¹²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p.271

La liberté qui était sans cesse attaquée par les riches lors du contrat de dupes -ces derniers voulant asservir les pauvres pour leur profit- s'exprime lorsque l'homme, Emile, acquiert les moyens pratiques de son autonomie. En conciliant vie commune dans le travail et propriété mesurée par la pitié et l'amour de soi, l'éducation d'Emile calquée sur le modèle de Robinson est l'incontestable preuve que le contrat n'est pas systématiquement une supercherie. En effet, en obligeant tous les hommes à travailler, Rousseau investit tous les hommes du même but : vivre dans l'amour de soi, sans chercher à régner et à dominer autrui. Dès lors, tous ont acquis les moyens de leur subsistance, ne vivent plus sous le joug d'un maître oisif, les hommes ont retrouvé la liberté du sauvage, la liberté naturelle mais cette fois garantie par le contrat civil, ils sont protégés par la loi que tous doivent respecter s'ils veulent être cohérents. Nous pouvons dès lors affirmer la cohérence entre le *Contrat Social* et le second *Discours* à condition de lire *l'Emile* et d'appliquer ses enseignements. Il est dorénavant possible de

« Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant. »¹²⁵

Si les hommes parviennent à exécuter les mêmes maximes qu'Emile : trouver un métier absolument utile, qui ne soumet pas autrui, et qui permet de garantir les conditions de sa propre subsistance. Alors les hommes peuvent être à la fois propriétaires et libres, tous travaillant et cherchant à être utiles. Les hommes sont aussi libres qu'auparavant (avant le contrat) car, comme le sauvage de l'état de nature, comme Robinson, ils ne sont pas asservis, et ils ont désormais acquis, par la force du contrat instituant le droit, la protection de la faiblesse particulière. Blaise Bachofen résume ce que nous venons d'exposer :

« En réalité, le choix de son métier par Émile n'a pas pour objet de participer à la fameuse fable légitimant l'accumulation primitive du capital ; elle sert tout au contraire à faire de l'égalité économique un idéal régulateur, dans la mesure où ce métier [...] vise essentiellement à assurer la plus grande indépendance possible à Émile dans l'ordre complexe – et potentiellement aliénant – des échanges économiques. »¹²⁶

Apprendre un métier est donc le moyen d'être indépendant, autonome, cette indépendance se définit alors comme la possibilité d'être détaché du tout, de la société, sans pour autant nier le contrat qui unit les hommes. Cette indépendance se traduit par la manière dont l'homme peut civil peut édicter ses propres maximes d'actions tout en étant cohérent avec le reste des hommes c'est-à-dire que

¹²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social ou Principes du droit politique*, op. cit., Livre I, chapitre 6, p.258

¹²⁶ Bachofen Blaise, « Une robinsonnade paradoxale : les leçons d'économie de l'Émile », op. cit., p.90

l'homme peut être autonome, ne pas être asservi par un maître et en même temps cela ne l'empêche pas de signer un contrat.

La propriété privée n'est plus synonyme de domination mais simplement l'expression d'un droit civil mesuré par l'amour de soi et la pitié. Par la mise à la place d'autrui les hommes quittent tous les préjugés qui les hantaient.

Robinson dans *l'Emile* incarne le moyen de cette mise à la place d'autrui car étant sauvage, seul et bon, il ne cherche jamais à nuire et toujours à se préserver.

Ce modèle s'applique lui aussi au problème de la propriété : elle doit être mesurée, utile et ne pas être le moyen d'opprimer les non propriétaires.

Mais Rousseau est conscient que cette obligation n'est que morale. Si les hommes riches doivent moralement se mettre à la place d'autrui, s'ils sont éduqués à la faire, il n'est pas certain qu'ils le fassent toujours. En ce sens, Rousseau ne résout pas uniquement le problème de la propriété privée dominatrice par l'éducation, il veut également offrir un cadre institutionnel limitant. Il veut penser une justice sociale non seulement fondée moralement mais aussi et surtout politiquement. Cette deuxième manière de contrôler les abus de la propriété privée s'appuie alors sur l'établissement de l'impôt pour les plus riches.

2 - La dette sociale comme réponse au problème de la justice sociale

Céline Spector le rappelle dans *Rousseau et la critique de l'économie politique*, la mise à la place d'autrui ne tient pas de la générosité mais du devoir¹²⁷. Ce devoir, premièrement moral, se traduit aussi en devoir civil, devoir envers l'État. Rousseau est soucieux de l'effectivité pratique de l'égalité de droit, l'égalité conventionnelle, entre les hommes dans la société civile du contrat. Si les hommes doivent moralement se mettre à la place d'autrui pour réguler leur agir, ils sont aussi tenus de justifier leur propriété et les avantages plus grands qu'ils retirent de l'association des hommes en société. En effet, Rousseau, soupçonneux de la malveillance des plus riches, explique que les hommes, malgré le contrat social, peuvent toujours tenter de tromper les pauvres, et d'abuser d'eux, puisque la mise à la place d'autrui et le modèle de Robinson ne détiennent pas suffisamment de force contraignante, de force normative pour empêcher l'amour-propre de s'exprimer. Rousseau écrit,

¹²⁷ Spector Céline, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, op. cit., p.102

« Avec les conventions et les devoirs naissent la tromperie et le mensonge. Dès qu'on peut faire ce qu'on ne doit pas, on veut cacher ce qu'on n'a pas dû taire. Dès qu'un intérêt fait promettre, un intérêt plus grand peut faire violer la promesse [...]. »¹²⁸

Ainsi, même si la figure de Robinson doit exercer sur l'homme une contrainte morale et la remise en question de ses principes d'actions, il faut également qu'une instance extérieure puisse contrôler les potentiels abus de pouvoir et les mensonges du riche pour maintenir sa domination. La loi du contrat social a alors ce but : maintenir l'égalité entre les hommes et empêcher tout accaparement des ressources.

a) Le propriétaire a une dette sociale

Rousseau dans *Du contrat Social* et dans *l'Emile* refonde un nouveau pacte, un vrai pacte, remplaçant le pacte de dupes du second *Discours*, comme le résume Bijlsma Rudmer :

« Rousseau is not a typical conservative thinker, of course, considering the sheer radicality of his critique of commercial society and his proposal for a new social contract that is to replace the first "contract" by which the rich and powerful oppressed the weak and poor. »¹²⁹

Le second contrat de 1762, second au sens chronologique, est aussi le seul vrai contrat qui puisse exister car il n'est pas illégitime, inégalitaire, injuste comme le contrat de dupes en faveur des riches uniquement. Or la refondation du contrat juste s'appuie sur un présupposé central que le contrat de dupes omettait -à dessein- de mentionner : le riche n'est riche que par le sort favorable et les conditions agréables de vie en société. Nous l'avons vu, le riche n'est riche que relativement aux conditions favorables que mettent en place la société, et si le siècle des révolutions approche, le riche n'est riche que tant que les conditions économiques, sociales lui sont favorables. La richesse est donc toujours relative à des causes extérieures par exemple l'héritage de biens, les bonnes récoltes des terres, le travail consciencieux des employés, la faveur du marché, le fait que les non-propriétaires acceptent de ne pas attaquer les biens de riches. En clair, la richesse est conditionnée par un cadre social propice, protecteur. Le riche est riche parce qu'il a la possibilité de vivre sous la protection des institutions qui lui garantissent de toujours être défendu.

¹²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit.,II, p.123

¹²⁹ Rudmer Bijlsma « Alienation in Commercial Society: The Republican Critique of Jean-Jacques Rousseau and Adam Ferguson », *The Southern journal of philosophy*, 05 September 2019, Vol.57 (3), : (traduction que je propose) : « Rousseau n'est pas un penseur conservateur typique, bien sûr, compte tenu de la radicalité de sa critique de la société commerciale et de sa proposition d'un nouveau contrat social qui doit remplacer le premier "contrat" par lequel les riches et les puissants opprimaient les faibles et les pauvres. »

Or Rousseau explique que cette défense des biens du riches, des intérêts du riche, n'est pas absolue comme dans le contrat de dupes. En effet, le riche ne l'est que par la grâce de la société qui le protège, s'il n'existait pas de lois, il retournerait au second état de nature, à l'état de guerre perpétuelle¹³⁰. Ainsi, le contrat social est cause dispositive de la richesse, c'est-à-dire qu'il permet de garantir les conditions de floraison des intérêts du riche, mais si la société permet cet épanouissement, le riche ne peut pas se considérer indépendamment du tout dans lequel il habite et qui le protège. Le riche n'a la garantie d'être riche que, parce qu'entrant en société, il n'est plus menacé, il est protégé par le droit.

Cette protection mise en place par l'état et les institutions, implique - nous l'avons vu - des devoirs moraux (se mettre à la place d'autrui) mais il implique surtout que le riche prenne conscience que sa richesse n'est relative qu'au cadre qui la garantit. Dès lors, le riche n'est pas seul sur son île, il est riche par et dans la société, par une multitude d'autres facteurs sociaux. En ce sens Rousseau affirme que le riche a une dette sociale.

« L'homme et le citoyen, quel qu'il soit, n'a d'autre bien à mettre dans la société que lui-même ; tous ses autres biens y sont malgré lui ; et quand un homme est riche, ou il ne jouit pas de sa richesse, ou le public en jouit aussi. Dans le premier cas il vole aux autres ce dont il se prive ; et dans le second, il ne leur donne rien. Ainsi la dette sociale lui reste tout entière tant qu'il ne paye que de son bien. [...] Celui qui mange dans l'oisiveté ce qu'il n'a pas gagné lui-même le vole ; et un rentier que l'État paye pour ne rien faire ne diffère guère, à mes yeux, d'un brigand qui vit aux dépens des passants. Hors de la société, l'homme isolé, ne devant rien à personne, a droit de vivre comme il lui plaît ; mais dans la société, où il vit nécessairement aux dépens des autres, il leur doit en travail le prix de son entretien ; cela est sans exception. Travailler est donc un devoir indispensable à l'homme social. Riche ou pauvre, puissant ou faible, tout citoyen oisif est un fripon. »¹³¹

Hors de la société, à l'état de nature, le riche pouvait vivre oisivement s'il le voulait, mais cet état le mettait en danger, lui et sa prospérité. Alors il a choisi de contracter avec les autres hommes afin que sa propriété soit protégée.

Or, le riche ne peut pas bénéficier seul des bienfaits de la protection que tous mettent en place sans être en contradiction avec l'engagement égal de tous dans le contrat. En effet, si le riche n'a rien à faire lorsqu'il entre dans le contrat si ce n'est être reconnaissant de la générosité des hommes qui l'enrichissent, le contrat redevient contrat de dupes et permet l'oisiveté de certains. Or

¹³⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, op. cit., p.63 « Les riches surtout durent bientôt sentir combien leur était désavantageuse une guerre perpétuelle dont ils faisaient seuls tous les frais »

¹³¹ Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, op. cit., III, p.253

comme le riche a conscience que sa richesse est due à la société, il a conscience de sa dette sociale, il doit également rendre « *en travail le prix de son entretien* ».

À nouveau Rousseau dénonce les apparences, les préjugés mais dans un autre sens. Le riche qui pourrait croire que sa richesse n'est due qu'à son talent, à sa nature de prince, de seigneur, etc... est en réalité, dans les faits, dans « *l'être* », le produit d'une collaboration entre les hommes, du fait qu'il soit « *né favorisé* ». Il existe entre l'épanouissement du riche et l'action de toute la société bien plus qu'une corrélation, mais une véritable relation de causalité. En ce sens, bien plus que le devoir moral de la mise à la place d'autrui, que Rousseau enseigne à Emile, il veut aussi démontrer, logiquement, que le riche a une dette envers les hommes.

Et cette dette n'est pas simplement théorique, elle implique, selon Rousseau, des devoirs pratiques, au-delà même du travail : il faut un impôt.

b) La propriété implique surtout un devoir : l'impôt

La théorie de l'impôt rousseauiste est particulièrement développée dans le *Discours sur l'économie politique* de 1755. Là Rousseau expose les raisons pour lesquelles, les riches ne doivent pas uniquement se mettre à la place d'autrui pour réguler leurs comportement dominateur, mais ils doivent aussi s'acquitter financièrement d'un impôt qui favorise la redistribution des richesses. En effet, nous l'avons vu, les riches s'épanouissent dans la société grâce à la protection de droits qu'offre le contrat ; cette protection leur permettant de s'enrichir malgré le passage à l'état social. Or cet enrichissement ne doit avoir lieu au détriment du travail des plus pauvres au risque de recréer un contrat de dupes. Rousseau explique alors que les utilités retirées du contrat ne sont pas égales pour les riches propriétaires et les pauvres non propriétaires, même si tous (riches comme pauvres) doivent travailler, nul de doit pouvoir être oisif. Il reste néanmoins que le riche possède plus que le pauvre et retire nécessairement un plus grand bien de la protection de la propriété privée que le pauvre non-possesseur (même si ce dernier a acquis les moyens de sa propre substance sans être asservi).

Ainsi, Rousseau explique que l'impôt est le moyen de réaliser une égalité qui n'était pas encore atteinte, de manière pratique, par la mise à la place d'autrui. Rousseau veut parvenir à établir en fait, et par le droit et la loi, les conditions d'une redistribution juste des richesses au moyen de l'imposition des riches propriétaires. Céline Spector écrit :

« *Dans ce contexte, l'impôt est un levier majeur de redistribution des richesses.* »¹³²

¹³² Spector Céline, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, op. cit., p.145

Pour comprendre la justification de l'impôt, Rousseau décrit, dans le *Discours sur l'économie politique*, les trois caractéristiques de celui-ci :

« Premièrement on doit considérer le rapport des quantités, selon lequel, toutes choses égales, celui qui a dix fois plus de bien qu'un autre doit payer dix fois plus que lui. Secondement, le rapport des usages, c'est-à-dire la distinction du nécessaire et du superflu. Celui qui n'a que le simple nécessaire, ne doit rien payer du tout. [...] Un troisième rapport qu'on ne compte jamais, et qu'on devrait toujours compter le premier, est celui des utilités que chacun retire de la confédération sociale, qui protège fortement les immenses possessions du riche, et laisse à peine un misérable jouir de la chaumière qu'il a construite de ses mains. Tous les avantages de la société ne sont-ils pas pour les puissants et les riches ? [...] Si l'on combine avec soin toutes ces choses, on trouvera que, pour répartir les taxes d'une manière équitable et vraiment proportionnelle, l'imposition n'en doit pas être faite seulement en raison des biens des contribuables, mais en raison composée de la différence de leurs conditions et du superflu de leurs biens. »¹³³

L'impôt rousseauiste s'appuie premièrement sur le fait que tous les hommes ne possèdent pas de manière égale dans la société. Le premier critère de l'impôt est la quantité de biens du propriétaire. L'impôt est premièrement la taxation mathématique des biens : plus un homme possède, plus il est logique qu'il paye d'impôts. En effet, si le pauvre par sa condition d'homme pauvre n'a pas les moyens d'acquérir plus de biens, de propriétés, alors même que le riche est en pleine expansion de sa puissance économique, alors se crée un rapport asymétrique car celui qui aurait le plus besoin d'être soulagé (le pauvre), s'il est aussi taxé que le riche, est dans la réalité bien plus freiné. Ainsi, si les richesses du propriétaire s'accroissent, il est logique que son imposition suive et corresponde à l'amélioration de ses conditions de vie. M. Xifaras explique la logique sous-jacente de ce premier fondement de l'impôt :

« C'est ainsi que le pauvre doit avoir un droit absolu à tous les usages de ses biens, parce que tous ces usages sont nécessaires à la satisfaction de besoins nécessaires, qui conditionnent la possibilité de son indépendance politique. Il n'en va pas de même du riche qui peut se passer de nombre des usages auxquels il est loisible de soumettre les biens dont il est propriétaire. »¹³⁴

Ce premier critère de la quantité repose sur un second : celui de l'utilité. Si l'état social doit permettre à tous d'acquérir les moyens de leur propre subsistance, si un homme possède plus de biens, que pour réaliser cette seule fin, alors il est logique que le superflu soit taxé car ce surplus de bien est inutile relativement à la conservation de sa seule vie. De nouveau Rousseau réactualise sa

¹³³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, op. cit., p.145-146

¹³⁴ Xifaras Mikhaïl, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », op. cit., p.359

critique du luxe : le luxe promeut des biens inutiles dans la mesure où ils n'ont pas pour but de préserver la vie, l'amour de soi et la pitié, mais au contraire ils encouragent bien plus facilement le développement de l'amour-propre, ce désir de paraître. Ces biens seront, avec Rousseau, taxés puisqu'ils sont inutiles à Robinson sur son île, si l'on reprend la logique de *l'Emile*. Le luxe révélant le problème du « *paraître* », il entraîne nécessairement le désir de domination puisqu'il repose sur l'amour-propre. Pour empêcher ce phénomène, Rousseau rappelle le rapport entre utilité d'un bien et valeur marchande : un bien de première nécessité est plus utile, qu'un bien luxueux, l'état qui « *doit pouvoir maintenir l'abondance* »¹³⁵ des plus pauvres doit seulement taxer les biens inutiles « *à leur subsistance* »¹³⁶. Céline Spector met en lumière la profonde critique rousseauiste de la superficialité des désirs et des besoins du riche,

*« En considérant l'usage de la propriété comme un délit dès l'instant où il ne vise plus à la conservation de la vie, le philosophe atteint dans son principe le libéralisme possessif lockien. Il récuse l'argument des défenseurs du luxe, selon lequel les jouissances des uns subviennent au nécessaire des autres. Le rôle de l'État s'en trouve modifié c'est à lui qu'incombe de garantir la subsistance de tous. »*¹³⁷

Enfin, l'impôt rousseauiste se basera sur le fait que les riches, comme il l'a été exposé dans *l'Emile*, profitent bien plus de l'état social que les pauvres car ils trouvent désormais le moyen d'être protégés. Dès lors, l'État, trouve par l'impôt, le moyen de garantir que les riches ne seront pas tentés d'usurper à nouveau le contrat, étant les grands bénéficiaires de celui-ci. Rousseau veut rétablir, par l'impôt, un égal intérêt pour les riches et pour les pauvres de contracter. Ainsi Rousseau écrit :

*« C'est par de tels impôts, qui soulagent le pauvre et chargent la richesse, qu'il faut prévenir l'augmentation continue de l'inégalité des fortunes, l'asservissement aux riches d'une multitude d'ouvriers et de serviteurs inutiles, la multiplication des gens oisifs dans les villes, et la désertion des campagnes. »*¹³⁸

Les hommes pauvres du contrat ont la possibilité d'être aussi libres qu'auparavant mais protégés de la servitude et surtout l'État leur garantit leur subsistance, cependant cette garantie ne leur permet pas d'être oisifs, car tous doivent travailler.

¹³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique, op. cit.*, p.130

¹³⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique, op. cit.*, p.138

¹³⁷ Spector Céline, *Rousseau et la critique de l'économie politique, op. cit.*, p. 139-140

¹³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique, op. cit.*, p.149-150

L'impôt est donc l'instrument à mettre en œuvre par l'État pour préserver de manière pratique à la fois les intérêts du pauvres et dans le même temps garantir le droit de propriété du riche.

Mais Rousseau peut-il maintenir en même temps et sous le même rapport l'imposition et le droit inviolable de propriété ? En effet, il semble incohérent d'affirmer que le droit de propriété est le plus sacré et en même temps autoriser l'État à intervenir et taxer la jouissance de ces biens. Pour répondre à ce problème, Xifaras met en lumière que

« Dans l'état civil, le droit de propriété est inviolable et absolu, quoique certaines des jouissances qu'il offre puissent être indirectement limitées dans le but de promouvoir la médiocrité des fortunes et le droit de chacun à un travail qui le rende indépendant. »¹³⁹

La propriété est un droit sacré mais Rousseau, commenté par Xifaras, met ici en lumière que lorsque la quantité de biens dépasse la seule nécessité de la subsistance naturelle, alors l'État a le droit d'en limiter l'étendue. Cette limitation de l'étendue se justifie par le fait, d'une part, qu'une trop grande quantité de biens est nécessairement inutile et en quelque sorte luxueuse. Ainsi, l'impôt ne nuit pas au droit de propriété du riche, il ne l'empêche pas de jouir de ses biens mais il met en lumière les conséquences néfastes d'une telle propriété non taxée pour la société. Pour rappel, la richesse appelle la richesse et si la propriété luxueuse, non nécessaire, reste non-taxée alors elle promeut indirectement l'étendue du luxe, et engendre une inversion des valeurs. En effet, si le droit de propriété n'était pas encadré, les riches pourraient espérer rétablir une société superficielle, qui donc pas voie de conséquence détériorerait la valeur du travail 'alimentaire' c'est-à-dire du travail nécessaire à la subsistance. En clair, les riches peuvent promouvoir un style de vie luxueux et répandre dans la société, à nouveau, la dichotomie entre être et paraître et nuire au 'vrai travail' utile. L'impôt corrige cette conséquence, et empêche les riches de rétablir une société superficielle, luxueuse mais le propriétaire peut toujours autant profiter de *l'usus*, *l'abusus* et le *fructus* de son bien, d'où le droit de propriété reste intact, sacré mais ses conséquences sont maîtrisées.

De plus, la propriété du riche doit être taxée car cela empêche que les riches étendent leur suprématie et leur domination terrienne. En effet, l'impôt limite indirectement l'acquisition de nouveaux biens et provoque « *la médiocrité des fortunes* » c'est-à-dire que les riches ne devraient pas pouvoir rétablir une domination des moyens de subsistance des plus pauvres. De là l'impôt des riches propriétaires permet de garantir que les plus pauvres ne soient pas asservis à un maître possesseur. De nouveau le droit de propriété n'est pas violé, abusé mais il est seulement limité dans les conséquences néfastes qu'il pourrait créer pour les non-propriétaires, les plus pauvres.

¹³⁹ Xifaras Mikhaïl, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *op. cit.*, p.366

En somme, Rousseau, pour résoudre le problème de la légitimité de la propriété et de la qualité de l'appropriation, promeut une solution pédagogique : vivre comme Robinson, il propose aussi des mesures concrètes pour limiter l'étendue du pouvoir des riches propriétaires grâce à l'impôt. Rousseau ne veut pas abolir la propriété mais au contraire garantir pour tous, et assurer pour tous des bénéfices certains, matériels, d'indépendance. Rousseau, au travers de sa critique, ne détruit pas le droit de propriété et reste cohérent avec ce qui est posé dans le *Contrat Social* toutefois il manifeste que ce droit ne peut pas être illimité dans les faits car cela engendrerait une dépendance des pauvres envers les riches propriétaires, et donc une absence de liberté matérielle, une absence d'autonomie.

La solution rousseauiste de l'impôt et de l'éducation réinsiste sur ce que le second *Discours* met en lumière de dangerosité et de vulnérabilité des plus pauvres engagés dans un contrat qui sacre aveuglément le droit des riches et entraîne dans la dépendance et la soumission les pauvres. Mais le *Contrat Social* et *l'Emile* réhabilitent ce droit de propriété non pas comme droit illimité c'est-à-dire démesuré, luxueux, superficiel au sens lockien, mais au contraire, ces deux œuvres réinvestissent le bien-fondé de la propriété en la mesurant à l'aune de la subsistance. Dès lors, si un riche propriétaire veut étendre son domaine, il doit s'acquitter d'un impôt car il souhaite acquérir du superflu, de l'inutile pour Robinson, du luxueux pour Locke.

Ainsi, Rousseau dépasse le questionnement lockien du mode d'appropriation puisqu'il se concentre sur l'utilité relative au besoin de préservation de chaque propriété. Dès lors, si un homme veut s'approprier plus que selon son besoin naturel, d'une part il doit questionner la qualité de cette nouvelle propriété c'est-à-dire se mettre à la place d'autrui et celle de Robinson. De plus, car cette première solution éducative pourrait être détournée par les plus riches, Rousseau soutient principalement que cette nouvelle acquisition soit imposée, taxée. Le mode d'appropriation ne pose donc plus problème, seule l'utilité de chaque propriété doit être interrogée.

Conclusion générale

Nous avons dû premièrement retracer les raisons pour lesquelles, Rousseau avait pris la plume dès 1755. Découvrant sa réponse approfondie à la théorie naturaliste de Locke, nous avons observé la distinction majeure et essentielle que Rousseau opère entre fondement et origine. En effet, la propriété tire son origine de l'état de nature, elle est un fait à l'état de nature mais contrairement à Locke cette factualité n'a jamais pu engendrer un droit positif, cette factualité de la propriété à l'état de nature n'a pas créé le fondement du droit de propriété. En ce sens, Rousseau dépassant les apories de Locke, a mis en lumière la nécessité d'un contrat entre les hommes pour accorder au droit de propriété une légitimité. Exposant dans *Emile*, l'exemple du conflit entre le jardinier Robert et l'enfant, Rousseau a démontré l'absurdité d'accorder à un mode d'appropriation une légitimité juridique alors même qu'aucun contrat n'avait pu être scellé. De là, Rousseau a exposé le rôle central et essentiel d'un contrat, seul capable de dire le droit. C'est cet *imperium de jurisdictio* qui permet aux hommes d'être légitimes propriétaires grâce à la force de l'État, qui au moyen de la volonté générale, peut fonder ce que l'état de nature exposait comme fait de possession.

Cependant, Rousseau, conscient de la difficulté à nommer une propriété comme légitime sans se fonder sur son mode d'appropriation, il a en donné dans *l'Emile*, le critère principal : l'utilité. Le renversement du raisonnement rousseauiste a alors pu être saisi : il n'est plus question de décréter que le travail est suffisant pour dire qu'une propriété est légitime, c'est par la mise à la place d'autrui et grâce à la figure éducative de Robinson que l'homme de l'état civil peut comprendre ce qu'est une propriété légitime. Puis ayant compris cette leçon donnée par Rousseau à l'enfant, il a été rendu manifeste que la propriété, lorsqu'elle dépasse la réponse aux seuls besoins de 'survie', doit être imposée pour être légitime. En effet, afin de promouvoir « *la médiocrité des fortunes* » et ainsi diminué le risque de domination d'une poignée de riches propriétaires, Rousseau explique que seul l'impôt peut être une force économique de limitation du désir de s'enrichir et donc de paraître. Rousseau fait donc l'économie d'une théorie du mode d'appropriation, mais il n'évite pas pour autant d'interroger l'utilité de l'appropriation. En ce sens, il dépasse Locke et le problème de la propriété acquise par le travail, et se concentre sur la légitimité de la propriété privée en fonction de l'utilité que celle-ci détient relativement au besoin de se préserver. Rousseau semble donc aller plus encore que Locke puisque, même si le présupposé de toute propriété est le même : le besoin de se préserver, Rousseau propose à l'État un vrai rôle de régulateur de la propriété afin que celle-ci n'écrase pas les plus pauvres et qu'elle soit toujours légitime.

Bibliographie

LOCKE

John Locke, *Traité du gouvernement civil*, traduction **D. Mazel**, publié avec le concours du Centre national des Lettres, édition GF Flammarion, Tours, 1984

ROUSSEAU

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, dans *Œuvres politiques*, Édition de **J. Roussel**, Classiques Garnier, Bordas, Paris, 1989

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, dans *Œuvres politiques*, Édition de **J. Roussel**, Classiques Garnier, Bordas, Paris, 1989

Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat Social ou Principes du droit politique*, dans *Œuvres politiques*, Édition de **J. Roussel**, Classiques Garnier, Bordas, Paris, 1989

Jean-Jacques Rousseau, *Emile ou De l'éducation*, Editions Garnier Flammarion, Paris, 1966

Jean-Jacques Rousseau, « Fragments politiques », in *Écrits politiques, Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, 1964

Sources secondaires

B

Bachofen Blaise, « Une robinsonnade paradoxale : les leçons d'économie de l'Émile », *Archives de Philosophie*, vol. 72-1, 2009, p. 75-99

https://www.researchgate.net/publication/235723589_Une_robinsonnade_paradoxale_les_lecons_d%27economie_de_l%27Emile

C

Coleman Patrick, « Property and Personality in Rousseau's *Emile* », *Romance Quarterly* Volume 38, 1991 - Issue 3: *Essays in the French Enlightenment*, 09 Jul 2010

<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/08831157.1991.9924957>

Colletti Lucio, *Ideologia e Societa*, Editori Laterza, Bari, 1969. Trad. fr. par **A. Bious**, *De Rousseau à Lénine*, Gordon et Breach, 1972

Colliot - Thélène Catherine, *Commun de la liberté du droit de propriété au devoir d'hospitalité*, PUF, Paris, 2022

Crétois Pierre, *La part commune Critique de la propriété privée*, éditions Amsterdam, Paris, 2020

D

Douglass Robin, « Morality and Sociability in Commercial Society: Smith, Rousseau and Mandeville », *The Review of politics*, 2017, Vol.79 (4)

<https://www.cambridge.org/core/journals/review-of-politics/article/abs/morality-and-sociability-in-commercial-society-smith-rousseauand-mandeville/4682920F63A29065E41A34C8DB74EABD>

F

Fabri Eric « De l'appropriation à la propriété : John Locke et la fécondité d'un malentendu devenu classique », *revue Philosophiques*, Volume 43, numéro 2, automne 2016

<https://www.erudit.org/fr/revues/philoso/2016-v43-n2-philoso02859/1038210ar/>

Sir Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, Oxford, Basil Blackwell, 1949

Foufas Nikolaos, Le concept d'aliénation de Rousseau à Marx : continuités et métamorphoses, thèse sous la direction de M. S. Haber, Université Paris Ouest Nanterre La défense

<https://bdr.parisnanterre.fr/theses/internet/2015PA100103/2015PA100103.pdf>

L

Lenne-Cornuez Johanna, *Être à sa place La formation du sujet dans la philosophie morale de Rousseau*, collection L'Europe des Lumières, n° 77, 01/09/2021

Le Menthéour Rudy, « Au berceau de l'appropriation. Rousseau, Locke et l'enfance du propriétaire », *Annales Jean-Jacques Rousseau*, Vol. L (2012)

https://repository.brynmawr.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1007&context=french_pubs

M

Macpherson Crawford Brough, *La Théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Trad. de l'anglais par Michel Fuchs, Collection Bibliothèque des Idées, Paris, Gallimard, 1971

Mercier Guy, « Prémisses d'une théorie de la propriété », *cahiers de géographie du Québec*, volume 30 numéro 81, 1986

<https://www.erudit.org/fr/revues/cgq/1986-v30-n81-cgq2653/021813ar.pdf>

N

Nguyen Vinh-De, *Le problème de l'homme chez Jean-Jacques Rousseau*, presses de l'université du Québec, 1939

https://catalog.library.vanderbilt.edu/discovery/fulldisplay/alma991043325968903276/01VAN_INST:vanui

P

Pierce Stephen, « Locke vs. Rousseau: Revolutions in Property », *The Histories: Vol. 15 : Iss. 1*, Article 7, 2019

https://digitalcommons.lasalle.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1055&context=the_histories

Pye Tom, « Property, space and sacred history in John Locke's *two treatises of government* », Cambridge University Press, *Modern Intellectual History*, 15/02/2018

<https://philpapers.org/rec/PYEPSA>

R

Rudmer Bijlsma « Alienation in Commercial Society: The Republican Critique of Jean-Jacques Rousseau and Adam Ferguson », *The Southern journal of philosophy*, 05 September 2019, Vol.57 (3)
<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/sjp.12336>

Ryan Alan, « Property and Political Theory » *Oxford : Basil Blackwell*, 1984
<https://www.jstor.org/stable/191319>

S

Siroky, David S., et Hans-Jörg Sigwart. « Principle and Prudence: Rousseau on Private Property and Inequality. » *Polity* 46, no. 3, 2014
<https://www.jstor.org/stable/24540217>

Spitz Jean-Fabien, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, PUF, 2001

Spitz Jean-Fabien, *Leçons sur l'Œuvre de Jean-Jacques Rousseau, Les fondements du système*, éditions ellipses, collection cours de philosophie, Paris, 2015

Spector Céline (dir), Numéro 15 « Modernités de Rousseau », *Revue lumières*, 1er semestre 2010

Spector Céline, *Rousseau et la critique de l'économie politique*, éditions presses universitaires de Bordeaux, Pessac, 2017

Spector Céline & Johanna Lenne-Cornuez, *Rousseau et Locke : Dialogues critiques* Oxford University Studies in the Enlightenment, July 11th, 2022

T

Tully James, *Droit naturel et propriété*, coll. « Leviathan », Paris, PUF, 1992

Tully James, *Discourse on Property: John Locke*, Published in the United States of America by Cambridge University Press, New York, 2008

V

Voltaire, lettre du 30 août 1755

X

Xifaras Mikhaïl, « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Hal open science*, 7 juillet 2014
<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-01019462>