

Sur Rousseau, la propriété et la communauté

Gabrielle RADICA

RÉSUMÉ : On peut relever dans les écrits d'Étienne Balibar un fil conducteur qui ignore la partition de ses écrits entre essais politiques contemporains d'une part, et études d'histoire de la philosophie d'autre part : c'est la prééminence systématique du point de vue politique. Cette primauté du politique permet de comprendre que le droit lui-même n'existe pas par soi mais doit toujours être ramené au processus politique par lequel une communauté se donne des normes. Or ce travail entend rappeler combien la méthode de lecture de Balibar est féconde pour lire Rousseau, et ce, tout d'abord à propos de l'articulation entre liberté du souverain populaire et statut des lois politiques. Qu'en est-il en outre quand ces normes juridiques sont celles du droit civil et régulent notamment la propriété privée ? La lecture de Balibar a la vertu de faire voir à nouveau nettement ce qui distingue Rousseau des interprétations individualistes de la propriété chez Grotius, Locke, ou encore Hobbes. Conscient des tensions entre le collectif et le particulier, Rousseau ne s'est pas seulement posé le problème du titre de propriété, comme l'ont fait ses prédécesseurs jurnaturalistes, mais aussi la question de sa juste mesure sociale, c'est-à-dire des limites des inégalités. Après avoir montré ces deux points forts de l'analyse de Rousseau par Étienne Balibar, on indiquera un point à discuter : Rousseau n'a pas tant voulu montrer que la jouissance échappe désespérément à la possession (comme l'affirme « Le renversement de l'individualisme possessif », qu'il n'a cherché à faire se rejoindre possession et jouissance à travers la prise en compte de l'usage, moyen terme nécessaire pour compléter l'analyse de la propriété chez Rousseau.

MOTS-CLÉS : Balibar, Rousseau, propriété, possession, usage, droit privé

Gabrielle RADICA est maître de conférences à l'Université de Picardie-Jules Verne, à Amiens, France, et membre du CURAPP-ESS (UMR 7319, CNRS/UPJV, Amiens).
E-mail : gabrielle.radica@u-picardie.fr

1. Étienne Balibar, philosophe politique et historien politique de la philosophie

Il est peut-être tentant de classer les ouvrages d'Étienne Balibar en distinguant entre les textes de philosophie politique¹ qui abordent des questions contemporaines de politique, de justice sociale (parfois brûlantes)² et les textes d'histoire de la philosophie³ qui éclairent la lecture de philosophes classiques — Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx, Arendt. Les premiers textes construiraient, entre argumentation et intervention, l'œuvre d'un philosophe politique, les seconds relèveraient de l'interprétation et se signaleraient par un souci pour le choix des termes, la comparaison des arguments, l'analyse détaillée des textes de la tradition⁴. Si cette répartition n'est pas fautive, elle ne saurait être que provisoire : où classerait-on le recueil de textes de philosophie politique *La proposition de l'égaliberté*⁵, qui prend appui sur le moment de la Révolution française et de la déclaration des droits de l'homme, pour analyser le présent, se poursuit par une étude d'Arendt et de Derrida et finit par traiter des « nouvelles affaires du foulard » ? Où classer *Violence et civilité*⁶ qui examine les phénomènes contemporains d'extrême violence et remonte à Spinoza, Weber, Weil, Arendt, mais considère aussi Mbembe et Badiou, pour les analyser ? Philosophie politique et histoire de la philosophie sont la plupart du temps complémentaires. Elles se relaient et s'appuient⁷.

Ceci explique certainement pourquoi Étienne Balibar pratique une histoire politique de la philosophie et non pas seulement une histoire de la philosophie politique. Cette histoire politique de la philosophie se signale par des traits qui constituent comme la signature de

¹ Avec Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La découverte, seconde édition, 2007 ; *L'Europe, l'Amérique, la guerre*, Paris, La Découverte, 2005 ; *Droit de cité*, Paris, Puf, 2002.

² Le terrorisme, les sans papiers, le féminisme, l'Europe.

³ *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, nouvelle édition rev. et augmentée, 2014 ; *Spinoza et la politique*, Paris, Puf, « Philosophies », 1985 ; *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, Puf, 2011 ; *Identité et Différence. L'invention de la conscience* (introd. du texte de Locke de l'*Essai philosophique* (II, XXVII)), Paris, Seuil, 1998.

⁴ Cf. la préface de *Citoyen sujet* : « Je voudrais maintenant assortir le résumé précédent d'une considération de méthode à laquelle j'attache aussi une valeur de principe : presque tous les essais précédents relèvent de la *lecture*, ils portent sur des *textes* ou passent par l'interprétation de textes [c'est É. Balibar qui souligne]. Et ces textes sont toujours rigoureusement individualisés, non seulement en ce sens qu'ils ont des auteurs, mais surtout en ce sens qu'ils sont toujours uniques », *op. cit.*, p. 17–20.

⁵ *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989–2009*, Paris, Puf, « Actuel Marx confrontations », 2010, rééd. 2012.

⁶ *Violence et civilité. Welck Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010.

⁷ C'est la thèse énoncée dans la préface de *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, *op. cit.*, p. 20–22.

notre auteur. C'est d'abord que dans sa lecture des auteurs classiques, la primauté est toujours donnée au point de vue et au problème politiques. En effet, les concepts privilégiés pour l'étude sont le peuple, la nation, les classes, la souveraineté, la violence et le conflit, la démocratie, la citoyenneté. On prendra un exemple. Soit l'étude du chapitre II, 27 de l'*Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke, qu'Étienne Balibar donne dans *Identité et différence*. Si elle s'ancre dans des thématiques relevant de la métaphysique première (comment distinguer l'identité personnelle des autres régimes de l'identité), c'est pour préparer le traitement de la question de « l'individualisme possessif » dans l'Angleterre moderne⁸. Ensuite, les auteurs de la tradition philosophique servent et éclairent une analyse politique du présent : Rousseau, Hegel ou Marx sont sans cesse réactualisés. Enfin, c'est le point qui sera souligné ici, le point de vue politique prévaut sur le point de vue juridique. La lecture d'Étienne Balibar n'est pas seulement politique parce qu'elle s'occupe d'objets politiques : elle l'est aussi parce qu'elle refuse de poser les problèmes dans les seuls termes que propose la philosophie juridique, et qu'elle imprime le sceau du politique au juridique au lieu de suivre la voie kantienne qui consiste, à l'inverse, à décrire la politique du point de vue du droit. L'auteur connaît, reconnaît et cite la philosophie juridique mais il la subordonne dans ses textes à un questionnement qui reste de part en part politique. Mon propos ici n'est pas d'interroger la généalogie de cette subordination, d'en remonter la filiation de Balibar à Althusser et d'Althusser à Marx⁹ : elle est de la prendre au sérieux. Si le droit ne prend sens que dans une communauté donnée, Etienne Balibar vise moins les normes constituées pour évaluer la politique au regard du droit, que le processus qui permet de les constituer et juger ainsi le droit au regard de la politique. C'est pourquoi des auteurs comme Spinoza, Machiavel, ou encore Rousseau tiennent une place privilégiée dans ses études d'histoire de la philosophie.

Un contraste permettra d'éclairer ce dernier trait. Dans *Droit et démocratie*, dont le sous-titre est « Entre faits et normes »¹⁰, Jürgen Habermas déploie son effort pour intégrer à l'analyse et prendre en compte les différents pans de réalité au sein desquels les normes adviennent, sont adoptées, reconnues. C'est depuis une factualité multiforme que les normes sont validées, reconnaît Habermas : depuis l'histoire économique, depuis la contingence des rapports entre partis politiques à l'assemblée, ou du caractère moral d'un juge dans un tribunal, c'est depuis ce tissu tout entier que peut émerger quelque chose de néanmoins juste et légitime, reconnu et reconnaissable par tous. Le contrat social est un moment typique de cette dialectique qui se joue entre faits et normes, car il est à la fois particulier dans son moment et

⁸ Cf. « Le renversement de l'individualisme possessif », *La proposition de l'égaliberté*, op. cit., p. 91–126.

⁹ Cf. Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991. Pour la critique marxiste de la philosophie du droit, cf. Marx, introduction à la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel [1843]*, Paris, Allia, 1998.

¹⁰ [1992], trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, « Nrf », 1997.

sa composition, et général dans sa portée. Ainsi, tout travail de légitimation des normes est indéfini, sans cesse confronté à de nouvelles situations auxquelles les normes doivent s'adapter. Mais l'objectivité de ces normes demeure l'horizon de l'analyse habermassienne. Qu'elle soit conférée par les règles de la communication plutôt que par une instance transcendante ne fait rien à l'affaire — Habermas est kantien : c'est en kantien qu'il subordonne la politique au droit, et c'est aussi en kantien qu'il confie à l'histoire la réussite de cette subordination¹¹.

Or Étienne Balibar lui aussi situe son propos à la couture des faits et des normes. Il confronte les faits (rapports sociaux, histoire, conflits), d'une part, et les normes (les institutions, les lois, les droits) d'autre part. Soit « L'antinomie de la citoyenneté », le texte par lequel débute *La proposition de l'égaliberté*. Comme chez Habermas, un concept politique, ici celui de citoyenneté démocratique, est susceptible d'une évolution et de diverses reprises historiques qui en résolvent chacune la tension de façon originale, et il peut s'adapter à de nouvelles configurations sociales et politiques. Par exemple l'adjonction à la citoyenneté politique de ce qu'on appelle la citoyenneté sociale à la fin du XIX^e et surtout au XX^e siècle est un des soutiens devenus nécessaires de la citoyenneté démocratique, à condition de concevoir cette dernière dans un sens actif et non passif, qui réduirait le citoyen au statut de consommateur d'aides et de subventions publiques. Mais l'accent porté dans les textes de Balibar est inverse de celui de Habermas. Plutôt que de considérer les faits du point de vue des normes qui finiront par s'en dégager et dont on est *a priori* assuré d'une forme de transcendance, « d'indisponibilité », selon Habermas, Balibar s'intéresse à la réalité donnée et effective des rapports de force, du pouvoir, et au processus qui peut déboucher sur des ententes, plus qu'au résultat de l'entente. Tout comme le droit peut susciter la transgression, le conflit peut être source de normes¹². Si mettre l'accent sur la possibilité du droit à ordonner le conflit politique, c'est être fidèle à Kant, insister sur la violence politique du droit, mais aussi sur la possibilité de la politique de faire violence au droit, c'est être fidèle à Marx.

On aura peut-être mieux compris pourquoi je propose de qualifier le travail d'Étienne Balibar d'« histoire politique de la philosophie ». Je voudrais suggérer ici que cette approche

¹¹ Cf. Jürgen Habermas, *La paix perpétuelle, bicentenaire d'une idée kantienne*, Paris, Cerf, 2005. Habermas redit ici sa conviction du lien existant entre la culture d'une communauté politique et sa constitution juridique pour appeler de ses vœux la constitution d'un espace public européen.

¹² La thèse de Marie Gaille qu'a dirigée Étienne Balibar et qui est parue sous le titre, *Conflit civil et liberté : la politique machiavélique entre histoire et médecine*, Paris, Champion, 2004, développe très précisément ce type d'attention à la potentialité instituante des conflits. On peut dire que l'ouvrage entier est un effort pour donner sens à cette formule de Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* : « Je prétends que ceux qui condamnent les troubles advenus entre les nobles et la plèbe blâment ce qui fut la cause première de la liberté de Rome : ils accordent plus d'importance aux rumeurs et aux cris que causaient de tels troubles qu'aux heureux effets que ceux-ci engendraient. », *Œuvres*, trad. C. Bec, Paris, Robert Laffont, 1996 I, ch. 4, p. 196.

politique se prête particulièrement à la reconnaissance de la spécificité des arguments de Rousseau, et qu'elle permet de situer et de comprendre les impasses de certaines lectures qui ont été données de l'œuvre du « citoyen de Genève ». Je le ferai d'abord à propos du droit politique (2). Ensuite, en discutant le texte « Le renversement de l'individualisme possessif », j'essaierai de montrer qu'appliquer cette primauté du politique sur le juridique à la question de la propriété privée (qui relève du droit civil) est une opération délicate mais particulièrement féconde à propos de Rousseau. Cette application permet de montrer l'originalité de Rousseau par rapport aux penseurs qui ne situent la propriété qu'au sein d'un univers juridique et se détournent du rapport de la propriété à la communauté concrète des citoyens ainsi qu'à la justice (3). Je proposerai enfin de combler partiellement la distance que creuse Étienne Balibar entre propriété et jouissance par le rappel de l'importance de la possession et de l'usage chez Rousseau (4).

2. La primauté du politique chez Rousseau : conflits instituants et effectivité du souverain

Le conflit est potentiellement favorable à la légitimité politique : Machiavel, Spinoza, mais aussi Rousseau, réputé ennemi des conflits et amoureux de l'unanimité, défendent cette idée.

On sait que Rousseau craint les factions qui divisent l'État, mais l'intégration de la liberté dans sa définition de la souveraineté l'amène à accepter certains conflits civils soit comme nécessaires ou légitimes, soit comme utiles quand la liberté est en jeu.

On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit ; mais qu'y gagnent-ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne feraient leurs dissensions ? Qu'y gagnent-ils, si cette tranquillité-même est une de leurs misères ?¹³

Les conflits peuvent être légitimes et légitimants et leur absence peut valoir comme un indice que c'est un despote qui est au pouvoir. En outre, les institutions ne sont jamais établies une fois pour toutes. Le peuple n'est jamais définitivement constitué et Rousseau souligne la nécessité de la présence effective du souverain au sein de l'ordre politique lui-même. S'il accepte l'idée d'une constitution entendue comme forme du régime et s'il accepte même l'idée d'une constitution qui soit une norme supérieure (puisqu'on doit la modifier avec

¹³ Rousseau, *Contrat social*, I, 4, *Œuvres complètes*, éd. B. Gagnebin et M. Raymond, 5 vol., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade » (désormais noté OC) 1959–1995, t. III (désormais noté III), p. 355.

plus de solennité que d'autres règles), il refuse toute constitution entendue comme acte de la volonté générale passée qui pourrait se retourner contre la volonté générale présente. Le meilleur gardien de la liberté politique n'est pas la constitution écrite, ni la tradition, mais la permanence et la présence imminente du pouvoir constituant¹⁴. Contre la représentation politique qui est une perte pure et non un redoublement de la présence, Rousseau affirme :

Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle; ce n'est point une loi. Le peuple Anglais pense être libre, il se trompe fort; il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement: sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien¹⁵.

Ou encore, contre l'aliénation du souverain :

Le souverain peut bien dire, Je veux actuellement ce que veut un tel homme, ou du moins ce qu'il dit vouloir; mais il ne peut pas dire; Ce que cet homme voudra demain, je le voudrai encore; puisqu'il est absurde que la volonté se donne des chaînes pour l'avenir, et puisqu'il ne dépend d'aucune volonté de consentir à rien de contraire au bien de l'être qui veut. Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple; à l'instant qu'il y a un maître, il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit¹⁶.

La démocratie n'est jamais acquise, elle doit toujours fonder les normes qu'elle produit sur la présence effective du peuple. Comme le rappelle Etienne Balibar : « La volonté générale qui s'exprime par la loi [...] est nécessairement immanente à toutes les décisions que prend la société »¹⁷. Par cette présence du souverain dans l'ordre politique, Rousseau inspire Paine, les futurs partisans de la démocratie directe ensuite, et un courant qui va jusqu'aux marxistes qui se réclameront parfois de lui, plus que les penseurs de l'État de droit et de la constitution comme Sieyès ou Constant. L'idée rousseauiste est qu'on ne saurait jamais se faire déposséder du pouvoir politique — que c'est même une contradiction dans les termes¹⁸.

¹⁴ Sur ces questions voir Jean-Fabien Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, Puf, 2001.

¹⁵ *Contrat social*, III, XV, OC III, p. 430.

¹⁶ *Contrat social*, II, I, OC III, p. 368–369.

¹⁷ « Ce qui fait qu'un peuple est un peuple », *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, p. 102.

¹⁸ La relecture républicaine de Rousseau a à cœur de faire entendre cette thèse. Cf. notamment Jean-Fabien Spitz, *La liberté politique, essai de généalogie conceptuelle*, chapitres X et XI, Paris, Puf, 1995, p. 395–465.

3. La propriété comme problème juridique, la propriété comme problème politique

3.1. La double dépossession

Mais si la préséance du politique sur le juridique et du constituant sur le constitué est facilement acquise pour les commentateurs de Rousseau quand il s'agit des lois politiques qui organisent la forme du gouvernement, elle semble ne plus aller de soi pour les lois civiles, surtout celles qui règlent la propriété. Quand Rousseau affirme qu'

Il est certain que le droit de propriété est le plus sacré de tous les droits des citoyens, et plus important à certains égards que la liberté même ;

Il s'en explique par trois raisons :

soit parce qu'il tient de plus près à la conservation de la vie ; soit parce que les biens étant plus faciles à usurper et plus pénibles à défendre que la personne, on doit plus respecter ce qui se peut ravir plus aisément ; soit enfin, parce que la propriété est le vrai fondement de la société civile, et le vrai garant des engagements des citoyens : car si les biens ne répondaient pas des personnes, rien ne serait si facile que d'éluder ses devoirs et de se moquer des lois¹⁹.

Pour résumer, le droit de propriété est sacré pour la survie, dont la nécessité n'a pas besoin d'être prouvée ; il est sacré parce qu'il est le plus fragile des liens et qu'on rend sacré ce qui ne peut être défendu que par les scrupules et les réserves des hommes ; il est sacré enfin parce qu'il engage la sacralité du lien social lui-même. Si les gens ne possédaient rien, on n'aurait pas de prise sur eux pour leur faire respecter les lois par des amendes ou des confiscations. On a bien lu : « le droit de propriété est sacré ». Certains lecteurs amateurs des pages du second *Discours* contre la propriété peuvent s'en trouver déçus. Mais on doit bien lire aussi : la propriété est sacrée parce qu'elle fonde le lien social et que ce dernier est sacré. Certains défenseurs de la propriété peuvent s'en trouver déconcertés.

Or le droit de propriété n'existe que s'il est stable, s'il est solidement institué et non pas soumis à un pouvoir constituant arbitraire ou capricieux. Le peuple ne peut s'amuser à changer soudainement le montant des impôts et perdre toute sa crédibilité de législateur, sous prétexte qu'il serait légitimé à le faire. Pour être un droit, la propriété a besoin d'être inscrite dans une durée qui s'oppose à la présence libre de la volonté générale mentionnée plus haut. Pourtant les lois de la propriété doivent bien émaner de la volonté générale pour être légitimes et non despotiques, et la propriété privée est autant sinon plus une affaire publique que la

¹⁹ *Discours sur l'économie politique*, OC III, p. 262–263.

constitution du gouvernement.

Or peut-on se contenter de la philosophie du droit pour comprendre le droit de propriété ? Comment se traduit cette dimension politique de l'institution de la propriété, si ce n'est par une surprésence de la volonté du souverain ? Une série de commentateurs invoque à juste titre la filiation de Rousseau vis-à-vis de la philosophie du droit et Robert Derathé, Victor Goldschmidt, ou Michel Villey mentionnent à l'envi les interlocuteurs de Rousseau que sont Grotius, Pufendorf, Locke, Hobbes pour éclairer l'institution de la propriété²⁰.

La lecture d'Étienne Balibar qui fait dominer le point de vue politique sur le point de vue juridique est ici précieuse. Le rapport à la communauté concrète est inscrit dans l'établissement de la propriété privée d'après lui (« Le renversement de l'individualisme possessif »). Il montre que la signification *politique* de la propriété est contraire à ce que prétend instaurer le *droit* de propriété.

Refusant de prendre les affirmations du droit au sérieux, celles qui font d'un individu le propriétaire de telle chose, Balibar affirme que « l'institution juridique de la propriété par l'État au profit des citoyens (*Contrat social*, I, 8) est en réalité aussi une dépossession »²¹, comprenons une dépossession redoublée, et ce, de l'homme vis-à-vis de lui-même et de ses propriétés. Vis-à-vis de lui-même, car devenu partie du moi commun, il est incapable de se posséder lui-même. Quant à la dépossession de ce qu'il possède, elle est liée pour commencer au constat que, dans l'état de nature, la terre n'est à personne. Ensuite, l'individu qui acquiert quelque chose croit pouvoir jouir de sa possession, mais il se leurre car sa jouissance est sans cesse repoussée en raison des obstacles qu'il rencontre pour la trouver. Enfin, à l'état civil, la propriété légitime instituée passe par la validation du souverain et de la communauté, et non par un acte unilatéral de l'agent comme chez Locke. Or le corps politique commence par nous exproprier dans l'aliénation complète de tous nos biens en sa faveur, nous qui ne possédons déjà rien, en se faisant le premier possesseur du territoire. La dépossession est donc inscrite au cœur de la propriété. De ce fait, la jouissance serait rejetée bien loin à l'horizon, et peut-être même dans l'imaginaire.

Ainsi, le propriétaire que désigne le droit ne possède pas réellement sa propriété, il se l'est vue ravir pour avoir voulu la garantir.

3.2. Le dépassement du subjectivisme moderne et de l'objectivisme aristotélicien

Or il semble que l'on pourrait encore mieux critiquer le discours juridique sur la pro-

²⁰ Cf. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* [1950], Paris, Vrin, 1995 ; Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique, les principes du système de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1983, p. 561 sq.

²¹ « Le renversement de l'individualisme possessif », art. cit., p. 105.

priété si on l'approchait d'un peu plus près. L'article de Mikhaïl Xifaras sur « La destination politique de la propriété chez Rousseau »²² montre que la formule « la terre n'est à personne » renvoie à la problématique, scolastique d'abord, jusnaturaliste ensuite, de la propriété originelle commune de la terre que l'on voit encore discutée par Kant dans la *Doctrine du droit*.

La terre n'est à personne parce qu'elle est à l'humanité toute entière, léguée ou abandonnée par Dieu. Elle n'est donc à personne parce qu'elle n'est à personne en particulier. Cette théorie inscrit ses défenseurs dans une conception subjectiviste de la propriété. Ma propriété est un droit-pouvoir sur les choses, qui résulte de l'abstention de son usage par tous les autres individus : pour que je possède en privé une portion de cette terre qui appartient à l'humanité, il faut que chacun, sauf moi, se désiste de cette prétention. Dans cette présentation contre-intuitive de la propriété comme résultat de la somme des abstentions de se servir de la chose, la propriété se trouve au plus loin d'une possession immédiate de la chose, et du rapport solitaire et souverain qu'un individu pourrait entretenir avec elle. C'est un rapport à la chose très abstrait qui est ici décrit, rapport à la chose médiatisé par le rapport à tous les autres individus, et qui ne dit rien de sa mesure, de ses modalités, de son exercice.

Selon Hobbes « tout homme se dépouille du droit qu'il a de nature sur toutes les choses » et, pour que je possède une chose, les hommes ne se dessaisissent pas directement de cette chose, mais seulement du droit qu'ils ont sur elle. Transférer un droit, ce n'est que déclarer à autrui que nous ne nous opposerons pas à ce qu'il en jouisse, mais au sens propre, on ne transfère proprement rien²³. La propriété n'existe qu'à l'état civil, et si elle est opposable à nos semblables, elle ne l'est pas à la personne de l'État : « Que personne n'a rien de tellement propre, qui ne relève du souverain »²⁴. Chez Hobbes, le souverain est le propriétaire éminent.

Comme Grotius, Pufendorf, Hobbes, Rousseau considère que le rapport de propriété n'est pas un rapport direct à la chose, mais seulement un rapport aux autres sujets qui acceptent de s'abstenir de l'usage de cette chose particulière. La dépossession dont parle Balibar, cet éloignement originaire de la possession réelle, se trouve déjà inscrite dans la propriété des jusnaturalistes.

Villey pourfend ce subjectivisme des juristes modernes qui s'en tiennent à des définitions formelles de la propriété, et se trouvent incapables d'accéder à quoi que ce soit de tel que cette juste mesure, que cette justice objective située dans les partages de choses, et non dans les respects d'engagements volontaires, que Villey trouve théorisée chez Aristote et Thomas²⁵. Chez les modernes en effet, on se demande seulement si untel possède bien telle ou telle chose,

²² « La destination politique de la propriété chez Jean-Jacques Rousseau », *Études philosophiques* 2003-3, p. 331-370.

²³ *Éléments de la loi naturelle*, I, 15, trad. D. Weber, Paris, Le Livre de Poche, 2003, p. 185.

²⁴ *De cive*, 2.1.15, trad. Samuel Sorbière, p. 159, Paris, GF-Flammarion, 1982.

²⁵ Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Puf, « Quadrige », rééd., 2013.

s'il est rentré correctement dans ses droits, s'il est lésé ou non par autrui, mais cette vision souffre d'un excès d'abstraction. Car la théorie des modernes les prive par principe de tout outil juridique pour déterminer qui possède trop ou trop peu.

Locke qui invoque le travail comme mesure de la propriété réussit-il à penser un rapport aux choses plus concret et un partage équitable ? Mais chez Locke, c'est le travail qui se trouve défini de façon abstraite, car sa fonction théorique se limite à valoir pour substitut de l'accord des autres individus, impossible à obtenir concrètement à l'état de nature. Le travail n'est pas considéré en tant que possibilité d'appropriation concrète des choses. On est bien loin de Marx.

Or la lecture de Balibar suggère que Rousseau n'est pas subjectiviste à la mode des philosophes du droit jusnaturalistes. La propriété n'est pas seulement le résultat d'une série indéfinie d'accords multilatéraux entre les individus, mais elle relie aussi le citoyen à une communauté qui a des dimensions et des ressources finies.

Si Rousseau ne renoue pas avec la mesure objective aristotélicienne du juste, l'équité rêvée par Villey, il ne renonce pas à poser les problèmes de mesure de la propriété privée. Cette mesure toutefois est logée dans les sujets, qui seuls sont capables d'énoncer et apprécier les rapports d'égalité ou d'inégalité qu'ils entretiennent à leurs concitoyens, rapports qui ne peuvent être appréhendés que dans l'intersubjectivité. Plus que l'équité objective c'est le caractère supportable ou viable des inégalités qui est invoqué. Cette intersubjectivité qui définit la propriété n'est donc pas seulement juridique, constat neutre d'accords et de promesses, elle est aussi chez Rousseau une appréciation sociale.

Ainsi, mes possessions restant les mêmes, je peux devenir plus riche ou plus pauvre en fonction de la situation des autres :

Avant qu'on eût inventé les signes représentatifs des richesses, elles ne pouvaient guère consister qu'en terres et en bestiaux, les seuls biens réels que les hommes puissent posséder. Or quand les héritages se furent accrus en nombre et en étendue au point de couvrir le sol entier et de se toucher tous, les uns ne purent plus s'agrandir qu'aux dépens des autres, et les surnuméraires que la faiblesse ou l'indolence avaient empêchés d'en acquérir à leur tour, devenus pauvres sans avoir rien perdu, parce que tout changeant autour d'eux, eux seuls n'avaient point changé, furent obligés de recevoir ou de ravir leur subsistance de la main des riches, et de là commencèrent à naître, selon les divers caractères des uns et des autres, la domination et la servitude, ou la violence et les rapines²⁶.

La possession n'est jamais absolue et elle se découvre structurellement menacée par le malaise des inégalités. Ainsi Rousseau est bien un penseur des inégalités et pas seulement de la justice, alors que les jusnaturalistes se sont montrés aveugles à cette question politique.

²⁶ Second *Discours*, OC III, p. 175.

Balibar le rappelle quand il affirme que l'institution de la propriété par l'État, loin de correspondre à l'oubli de cette question de la justice, en constitue la radicalisation. La thèse de Rousseau est la suivante : pour maintenir la liberté, il ne s'agit pas de détruire les inégalités, ni d'abolir la propriété privée, mais de faire en sorte que les inégalités demeurent médiocres²⁷. Sans cela, le lien politique perdrait toute légitimité. En effet la propriété doit assurer la responsabilité civile des citoyens, mais elle ne le peut que dans certaines conditions de médiocrité des possessions et du pouvoir. Au contraire, si les inégalités de propriété se développent, alors la propriété -dont la fonction première était d'assurer la liberté- se retourne contre elle et devient liberticide : c'est elle en effet qui autorisera que certains puissent être achetés ou dominés par d'autres. La propriété une fois instituée court toujours le risque de provoquer le contraire de ce que le droit de la propriété dit qu'elle doit assurer.

Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté* et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'État; l'égalité, parce que la liberté ne peut subsister sans elle. J'ai déjà dit ce que c'est que la liberté civile ; à l'égard de l'égalité, il ne faut pas entendre par ce mot que les degrés de puissance et de richesse soient absolument les mêmes, mais que, quant à la puissance, elle soit au-dessous de toute violence, et ne s'exerce jamais qu'en vertu du rang et des lois, et, quant à la richesse, que nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre.²⁸

Le point de vue politique investit complètement le droit de propriété chez Rousseau, parce qu'un État légitime règle toujours à la fois le problème de la propriété et du statut des personnes. En d'autres termes, chez Rousseau (et Balibar ne pouvait pas y rester insensible²⁹),

²⁷ Cf. *Lettres écrites de la Montagne* : « Voyez, au contraire, de quoi l'autre partie s'étaye : de gens qui nagent dans l'opulence, et du peuple le plus abject. Est-ce dans ces deux extrêmes, l'un fait pour acheter, l'autre pour se vendre, qu'on doit chercher l'amour de la justice et des Lois ? C'est par eux toujours que l'état dégénère : le riche tient la Loi dans sa bourse, et le pauvre aime mieux du pain que la liberté. Il suffit de comparer ces deux partis pour juger lequel doit porter aux Lois la première atteinte », OC III, p. 890. Dans l'article *Economie politique* Rousseau précisait déjà : « Le plus grand mal est déjà fait, quand on a des pauvres à défendre et des riches à contenir. C'est sur la médiocrité seule que s'exerce toute la force des lois ; elles sont également impuissantes contre les trésors du riche et contre la misère du pauvre ; le premier les élude, le second leur échappe ; l'un brise la toile, et l'autre passe au travers », OC III, p. 258.

²⁸ *Contrat social*, II, 11, OC III, p. 391–392.

²⁹ On rappellera que l'entreprise toute entière de *Citoyen sujet* (*op. cit.*) se trouve placée sous le signe de la question posée par Jean-Luc Nancy : « Qui vient après le sujet ? » et qu'Étienne Balibar a répondu à la question par « le citoyen » dans ses rapports à la propriété.

le statut du citoyen est inséparable de la fonction de la propriété. Il y a bien une mesure de la propriété qui est donnée dans le *Contrat social*, et elle est appuyée non pas sur l'égalité des choses possédées mais sur l'égalité civique des personnes que la propriété rend possible. Incapable de considérer les inégalités dans la *Doctrine du droit*, à cause de l'étroitesse délibérée du point de vue juridique, Kant acceptera la possibilité, déjà réalisée dans les institutions en France par Sieyès, qu'il y ait dans l'État des citoyens passifs. Au contraire pour Rousseau, un État où il existerait quelqu'un qui ne possède pas assez pour rester indépendant d'autrui, n'est pas un État légitime ; c'est un État où la souveraineté n'est pas au service de la liberté, mais de la soumission. C'est un État où tous sont esclaves.

4. Propriété et possession, jouissance et usage

On pourrait néanmoins suggérer une façon de compléter les arguments avancés par Balibar dans « Le renversement de l'individualisme possessif ». Il semble que si la propriété et la possession nous dépossèdent, Rousseau cherche aussi un rapport à la chose qui ne soit pas seulement jouissance dans l'imaginaire comme le soutient Balibar.

En premier lieu, il faut se demander si la possession est capable de régler la propriété. Or, à elle seule, la prise de possession ne l'est pas.

Qu'un homme riche et puissant ayant acquis d'immenses possessions en terres imposât des lois à ceux qui s'y voulaient établir ; qu'il ne leur permit qu'à condition de reconnaître son autorité suprême et d'obéir à toutes ses volontés, je puis encore concevoir cela : mais comment concevrai-je qu'un traité qui suppose des droits antérieurs soit le premier fondement du droit, et qu'il n'y ait pas dans cet acte tyrannique double usurpation, savoir sur la propriété de la terre et sur la liberté des habitants ? Comment un particulier peut-il s'emparer d'un territoire immense et en priver le genre humain, autrement que par une usurpation punissable ; puisqu'elle ôte au reste des habitants du monde le séjour et les aliments que la nature leur donne en commun. Accordons au besoin et au travail le droit de premier occupant ; pourrions-nous ne pas donner des bornes à ce droit ? suffirait-il de mettre le pied sur un terrain commun pour s'en prétendre aussitôt propriétaire exclusif³⁰ ? Suffira-t-il d'avoir la force d'en chasser tous les autres pour leur ôter le droit d'y revenir ? Jusqu'où l'acte de prise de possession peut-il fonder la propriété ? Quand Nunez Balbao prenait sur le rivage possession de la mer du sud et de toute l'Amérique méridionale au nom de la couronne de Castille, était-ce assez pour en déposséder tous les habitants et en exclure tous les princes du monde ? Sur

³⁰ « J'ai vu dans je ne sais quel écrit intitulé je crois l'Observateur Hollandais un principe assez plaisant c'est que tout terrain qui n'est habité que par les sauvages doit être censé vaquant et qu'on peut légitimement s'en emparer et en chasser les habitants sans leur faire aucun tort selon le droit naturel ». Note de Rousseau.

SUR ROUSSEAU, LA PROPRIÉTÉ ET LA COMMUNAUTÉ

ce pied là, ces cérémonies se multipliaient assez vainement : car le roi catholique n'avait tout d'un coup qu'à prendre de son cabinet possession de tout l'univers ; sauf à retrancher de son empire ce qui était auparavant possédé par les autres princes.³¹

Cet argument suggère qu'à l'inverse de ce que soutient Balibar, la possession peut bien connaître une mesure. Il est vrai que la *propriété* entendue comme titre dépouille les individus (les dépossédés comme les possédants, et c'est l'apport fondamental de la thèse politique de Balibar que de le reconnaître), mais Rousseau a cherché également dans ses textes moraux et économiques à savoir comment on pouvait se réapproprier les choses par une *possession* satisfaisante.

Il faut ici entendre la possession en tant que dirigée vers *l'usage* de la chose et non plus vers le *titre* de propriété. La séquence propriété/ possession/ usage/ jouissance semble plus complète et féconde que l'opposition binaire propriété / jouissance dessinée par Étienne Balibar. La *jouissance* consiste en un rapport aux choses possédées aussi abstrait que la propriété, certes, tant qu'elle se situe du côté de la consommation ou de la destruction et qu'on la pense isolément³². La *possession* en revanche est une notion qui exige de chercher les mesures raisonnables de la propriété, et *l'usage* constitue une thématique morale et économique que Rousseau invoque pour déterminer ce que c'est que posséder vraiment. Par-là, il n'est au demeurant pas du tout révolutionnaire et renoue plutôt avec des thèmes de philosophie antique.

Par la recherche du bon usage des choses, je m'approprie en effet différentes choses, au premier titre mon corps, mes facultés, puis mes richesses, mes ressources. La fiction célèbre « Si j'étais riche... » dans l'*Émile* suggère ainsi

De cette immense profusion de biens qui couvrent la terre, je chercherais ce qui m'est le plus agréable et que je puis le mieux m'approprier : pour cela, le premier usage de ma richesse serait d'en acheter du loisir et la liberté, à quoi j'ajouterais la santé si elle était à prix³³.

« Si j'étais riche », surtout, c'est-à-dire si je situais la richesse dans l'usage et non dans la propriété, je cesserais de cultiver le plaisir de l'exclusion. Je remonterais le cours des choses qui a permis qu'il y ait la propriété privée, et je chercherais plutôt des plaisirs de communauté :

³¹ Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC III, p. 300–301.

³² Cf. David Graeber : « L'idée même de consommation : désir, fantasmes, et l'esthétique de la destruction de l'époque médiévale à nos jours », *Des fins du capitalisme (Possibilités I — hiérarchie, rébellion, désir)*, trad. M. Rueff, Paris, Rivages, 2014.

³³ *Émile*, OC IV, p. 678.

Le seul lien de mes sociétés serait l'attachement mutuel, la conformité des goûts, la convenance des caractères ; je m'y livrerais comme homme et non comme riche ; je ne souffrirais jamais que leur charme fût empoisonné par l'intérêt.³⁴

L'usage déploie dans le temps et la durée le rapport de l'homme à la possession et il est nécessaire pour comprendre sous quelles conditions la jouissance est délivrée ; la jouissance d'une chose dépend d'un usage actif et n'est pas suffisamment décrite par un vécu passif, doit-on répondre à Étienne Balibar. Dans le roman, Julie invente un « art de jouir » qui n'a rien d'immédiat mais suppose un usage à la fois de ses propres facultés de jouissance, et des choses qu'on leur soumet, un usage qui en repoussant savamment la jouissance, sait l'optimiser. Rousseau réfléchit ainsi à une jouissance qui ne soit pas la simple consommation-destruction corrélative de la propriété-pouvoir.

Il n'est aucune chose que je ne possède vraiment si je n'en sais user, et on prend les choses à l'envers quand on définit la propriété par ce qui lui est le plus accessoire, le plus extérieur, à savoir le titre qui exclut autrui de l'usage que j'en aurai. Cette exclusion en effet ne dit strictement rien de l'usage que j'en ferai.

Alors que la propriété juridique affirme que le sujet est propriétaire et que ses propriétés sont données une fois pour toutes, alors qu'Étienne Balibar invite à se méfier de ces certitudes juridiques, la considération de l'usage des choses et de soi-même précède et fonde la différence entre le sujet et ses propriétés, en fonction de son comportement et de l'exercice qu'il en fait. Comme Spinoza, Rousseau ne s'intéresse pas au pur pouvoir que nous avons sur les choses mais développe dans *l'Émile* et la *Nouvelle Héloïse* une problématique de la puissance. On répondra que ces textes ne sont qu'indirectement politiques et qu'il faudrait encore savoir comment la politique peut s'emparer de ces questions d'usage et de puissance. Peut-être le questionnement rousseauiste sur le gouvernement et l'économie politique indique-t-il déjà la voie pour intégrer ces questions dans la politique.

Prendre la philosophie politique au sérieux avec Étienne Balibar, c'est refuser de prendre le discours juridique complètement au sérieux, et refuser de croire que le propriétaire pré-existe à l'existence collective, et à l'exercice du droit de propriété. Prendre Rousseau au sérieux, c'est se demander si l'usage ne définit pas un ordre de la propriété qui ne se limite ni à l'appropriation illégitime, ni à la consommation entendue seulement comme destruction.

³⁴ *Ibid.*, p. 683.