Société française de philosophie

Atelier «L'idée de république», animé par Jacques Doly et Jean-Michel Muglioni

Séance du 17 novembre 2018

Alexandre Foucher

L'idée de République et la notion de propriété

[Tous droits réservés]

Présentation

Depuis Platon, la philosophie s'est faite politique afin de déterminer l'idée de République, c'est-à-dire afin de déterminer quel est le bon gouvernement, qu'elles sont les meilleures cités. Déterminer l'idée de République permet d'avoir un modèle à partir duquel l'on peut mettre en place la critique et faire des recommandations politiques et sociales. L'idée de République est l'idée de justice appliquée à l'organisation du vivre ensemble : c'est la justice politique, c'est la justice dans la répartition des droits et des devoirs, dans la limite et l'épanouissement de la liberté, dans le respect de la propriété. Ici nous tâcherons de montrer comment l'idée d'une bonne République est en fait déterminée par la notion que son penseur a de la propriété. C'est peut-être en fait moins la notion de justice qui détermine l'idée de République, que les notions parfois présupposées sur les droits à la propriété. L'évolution de la notion de propriété permet de remettre en perspective les positions politiques de gauche de nombreux philosophes, ainsi que la notion même de justice individuelle et collective. Pour cela nous travaillerons principalement sur Platon (*La République*) et Locke (*Second traité*).

Introduction

Je travaille depuis à peu près deux ans sur la violence. Les différents ateliers « Idée de République » de la Société auxquels j'ai pu participer, m'ont progressivement influencé en m'aidant à voir l'importance politique de la violence. Particulièrement, alors que je croyais mon travail bien cadré, j'en suis venu à m'interroger sur la propriété. Il m'est apparu d'une part que le concept de propriété était en fait une notion dont les contours ont beaucoup varié au fil du temps, et d'autre part que nous avons tellement intégré notre notion actuelle comme un concept fixe et éternel que nous en jugeons maladroitement les relations humaines éloignées dans le temps ou l'espace. Il m'est aussi et surtout apparu que les variations de la notion de propriété étaient directement liées aux variations de l'idée de la *res publica*, c'est-à-dire que lorsque nous jugeons trop rapidement que telle constitution, république ou cité idéale est mauvaise ou injuste, nous le faisons selon notre notion actuelle de propriété, et si nous ne comprenons pas pourquoi et comment telle constitution a été voulue ou a pu être mise en place, c'est parce que nous ne devinons pas que la notion de propriété y était alors différente.

Les questions que nous nous sommes posées sont :

Est-ce que l'idée de République et la notion de propriété sont liées ?

Est-ce que l'idée de République implique une certaine forme de propriété ?

Est-ce qu'il peut y avoir de République sans propriété ?

Est-ce que la propriété fait obstacle à une bonne République ?

Aussi les philosophes sont traditionnellement politiquement à gauche, marxistes, communistes ou socialistes[1]. Alors, est-ce qu'une bonne République selon les philosophes est nécessairement de gauche ? Si oui, peut-être devrions nous douter de l'objectivité et de la pertinence des positions philosophiques lorsqu'elles défendent un partage des propriétés et du bien, car peut-être sont-elles déterminées par l'approche philosophique elle-même, comme d'autres le sont par l'approche émotionnelle de la pauvreté, ou darwinienne de l'inéquitable répartition des ressources. Si c'est le cas, le discours philosophique serait biaisé dès qu'il porte sur la propriété. La philosophie aurait alors une opinion de gauche en présupposé à sa pensée. Elle ne serait donc plus une réflexion, mais bien plutôt une opinion. Nous ne pourrions donc pas objectivement penser la République en tant que philosophe.

Je vais ici vous présenter une partie de mes réflexions autour de l'idée de république et le partage de la propriété. J'aborderai Platon et Locke. Avec un peu d'humour, je me demanderai pourquoi les professeurs de philosophie sont si souvent de gauche. Mon plan sera en deux parties : après avoir étudié le pourquoi du communautarisme planificateur et presque despotique de Platon, j'étudierai pourquoi la propriété est le cœur du dilemme républicain de l'individu face à la collectivité à partir de Locke.

Platon et la propriété déduite de l'idée de République, ou, pour une République de gauche

Le titre *La République* vient du latin. Contrairement à *Politeia*, ce titre induit une erreur de lecture : celle de croire que Platon y aurait exposé une cité idéale. En effet, *La République* n'est pas une exposition d'une bonne politique, mais plutôt l'interrogation de ce que pourrait être une bonne cité, une politique juste.

Revoyons le plan du texte. Le livre I traite surtout de la justice. En avançant sur cette question, la justice est considérée dans le groupe (368a et sq.) avec la division du travail. Progressivement, Socrate va présenter une société juste avec une liaison sociale fondée sur l'entre-aide pour le nécessaire (372d). Glaucon brise l'illusion de perfection de cette République, en exigeant du luxe pour ne pas en faire une société de porcs. Et là, Socrate, acceptant l'introduction du luxe (ou du superflu), annonce que cela introduit de l'injustice dans sa cité, en employant le vocabulaire médical. Ensuite vient la répartition des rôles, en commençant par les gardiens et l'importance de leur éducation. Ce sera au livre III (412b) que commencera la constitution de la cité en tripartite (gardiens, philosophes, producteurs). À la fin du livre III (416c) il est précisé la juste communauté des gardiens, incluant l'absence de propriété et l'obligation de l'impôt sur l'armée pour les autres citoyens. Le livre IV (419a) s'ouvre sur une objection claire d'Adimante, contestant que les gardiens ainsi traités puissent être heureux, puisqu'ils n'ont pas de propriété d'aucune sorte. Socrate semble bien comprendre l'objection et retourne l'argument : ce n'est pas parce que les gardiens n'ont rien qu'il y aurait injustice, mais parce que les producteurs pourraient avoir quelque chose. Socrate va alors poser la richesse comme un mal pour la cité, et la pauvreté presque autant. La propriété de ce qui peut s'acheter va donc être bannie de la cité (422a). Plus loin (livre V), Socrate va de plus en plus s'enfoncer

1 Notre propos n'est pas ici de décrire les différents courants de gauche, ni de décrire leur différence, ni d'étudier pourquoi tels philosophes sont ou ont été de tel ou tel parti. Notre propos est ici de constater une forte tendance des philosophes à être plutôt de gauche que de droite, qu'ils soient marxistes, communistes, socialistes ou autres.

dans un système inattendu, en mettant les femmes et les enfants en commun (451d et sq.) : c'est l'abolition de la famille. Puis, par petites digressions, Socrate quitte son projet initial d'une cité juste, pour défendre ses thèses sur l'éducation, les philosophes-rois et la connaissance. Au livre VIII (543a), invité par Glaucon, Socrate semble reprendre la description de sa cité juste pour, en fait, analyser les différents régimes et ce qu'ils font des hommes. Arrivé à la tyrannie, Platon analyse les effets de l'injustice et de la justice pour aboutir à une critique de l'imitation poétique. Cela permet d'arriver, par détours, à justifier la vertu. Finalement Socrate ne construira pas réellement une démonstration de la réalisation de sa cité. Le mythe d'Er viendra justifier que si l'âme est bien immortelle, alors il vaut mieux être juste qu'injuste. Contre la réalité qui chasse les philosophes et récompense l'injustice, c'est le mythe eschatologique qui tente de justifier le travail de Socrate. Ainsi, le plan de *La République* montre un cheminement vers la description d'une cité idéale qui est, semble-t-il, désordonné et finalement inachevé.

Mais où est Platon ? Quelle est sa position ? Est-ce que Socrate est bien son porte-parole ? Ne serait-il pas un peu aussi du côté de Glaucon et d'Adimante, un peu du côté de la réalité et un peu contre l'idéalité ? A travers ces personnages, Platon se fait une objection à lui-même en tant que disciple de Socrate. Nous pouvons comprendre par cette objection que Platon a conscience que cette cité idéale est idéale et donc impossible, ou plutôt irréalisable. La cité idéale est une idée. À la recherche de sa réalisation, il ne semble pas trouver de réponse et le mythe d'Er arrive comme le pari de Pascal. Platon manifeste un doute sur la possibilité de réaliser fidèlement les idées.

Dans le mythe vraisemblable du *Timée*, Platon nous dit qu'il sait que les idées ne sont jamais fidèlement réalisées dans les choses, cela à cause de la Nécessité qui résiste à la volonté du Démiurge de réaliser selon les idées (47e). Dans *La République*, Platon nous dit donc moins quel est le modèle d'une cité juste, qu'il s'interroge sur le fait que la cité la mieux pensée, la plus propice à la justice ne peut pas se réaliser. C'est de toute nécessité que l'on ne parvient pas à mettre en œuvre les idées philosophiques, même en politique.

Et d'ailleurs lorsque l'on présente à quelqu'un ignorant Platon sa cité idéale, l'on constate sa résistance et parfois sa rébellion par rapport à ces idées. Un État avec les enfants en commun, la répartition planifiée des naissances et des professions de chacun, fait plus penser à un gouvernement totalitaire, à l'Union soviétique de Staline, au *Meilleur des Mondes*[2] ou à *1984*[3], ou au film *Divergente*[4], qu'à une cité idéale. Malgré notre bienveillance philosophique, notre compréhension des bonnes intentions de Platon, ou de son point de vue historiquement marqué, constatons qu'il y a une résistance naturelle à la mise en place de sa République (et Platon le savait, comme il l'indique au travers les objections des personnages de Glaucon et d'Adimante).

En toute approximation, la République de Platon peut faire penser à ce que Staline lecteur de Marx a cherché à mettre en œuvre. Ainsi, ces derniers, en réfléchissant à une meilleure République, en formant philosophiquement une idée de République, ont construit une politique socialiste, de gauche et non pas une politique individualiste, de droite. Or, l'on peut aussi observer que la plupart des philosophes sont de gauche.

---

2 Aldous Huxley, 1931.

3 George Orwell, 1949.

4 Neil Burger, 2014.

Y a-t-il un lien ? Je vais tâcher de montrer que oui. Lorsque l'on aborde la politique en philosophe, en cherchant la situation idéale, qui résout et évite les problèmes, on construit une politique socialiste. Les philosophes ne deviennent pas socialistes parce que c'est ce système qui est bon ou rationnel, mais parce que la façon philosophique de se poser les questions de cité idéale mène à une cité socialiste.

En effet, si vous souhaitez inventer de toutes pièces une République idéale[5], idéale même en votre absence (donc sans égoïsme du concepteur qui mettrait son intelligence comme pilier de cette cité), idéale pour tous (donc sans inégalité contingente qui serait source d'injustice car elles auraient pu empêcher l'intelligence de son concepteur d'intervenir), vous penserez qu'elle ne pourra être juste que pour autant qu'elle sera équitable, égalitaire et faite pour tous les citoyens ; ce qui est un jugement analytique. Vous penserez alors nécessairement à une République socialiste, car le socialisme est inclus dans vos prémisses d'idéalité.

A contrario, pour qu'une idée de république ne génère pas une cité socialiste, il faut pour cela avoir pour hypothèse que les hommes puissent être différents au point que certains méritent plus de pouvoir ou de biens et d'autres plus de contraintes ou d'obligations. Pour obtenir ces prémisses, vous devez faire précéder votre idée de république idéale par une théorie de la nature humaine justifiant que certains hommes valent plus ou moins que d'autres. Il faut justifier l'esclavage ou d'autres formes d'injustice même contingente, avant la recherche de la cité idéale, pour pouvoir inclure de l'inégalité parmi les hommes. C'est d'ailleurs un peu ce que fait Platon lorsqu'il indique que par leur nature certains hommes sont plutôt philosophes et d'autres guerriers : cela leur détermine une place dans la cité, bien que sans valorisation trop officielle de certains sur d'autres.

Remarquons que Platon s'est plusieurs fois demandé si l'on peut démontrer que certains valent naturellement mieux que d'autres. Dans le *Ménon*, lorsqu'il se demande si l'on peut enseigner la vertu, il cherche à savoir si l'on peut faire volontairement des philosophes. Si cela était possible, nous pourrions leur accorder plus de pouvoir, plus de droits, en échange d'une cité juste. Mais, le dialogue se terminant en aporie, Platon avoue que cela n'est pas possible. Mais si l'on ne peut pas décider qui vaut plus que les autres par l'enseignement (le *logos*), peut-on le faire en se basant sur l'histoire ? Peut-on se baser sur l'héritage (comme l'a fait le système aristocratique européen) ? Malheureusement, dans le *Ménon*, Platon constate que les vertueux ne génèrent pas d'autres vertueux et il prend pour exemple Périclès. Nous comprenons que si ces derniers héritent des qualités de leurs parents, ils ne les utiliseront pas avec la même vertu, ce qui engendrerait une cité injuste.

D'ailleurs, en cherchant les meilleurs, les mieux placés pour gouverner, Platon définit les philosophes, auxquels il s'inclut. Mais peut-on théoriquement construire un groupe de meilleurs sans s'y inclure ? Peut-on objectivement reconnaître quelqu'un d'autre comme meilleur que soi ? Comme plus intelligent, alors que c'est cette même intelligence qui nous fait juger tel ? Ne serait-ce pas une ruse de notre intelligence qui chercherait à se décharger de sa responsabilité sur d'autres assez bêtes pour se croire plus intelligents et vouloir cette responsabilité ? Et aussi, peut-on reconnaître quelqu'un d'autre comme plus vertueux, alors que nous n'ignorons pas nos vices cachés qui nous font tant imaginer ceux d'autrui ? Quel critère pourrions-nous utiliser pour savoir qui est mieux que nous ? Serait-ce son importance à la guerre, comme jadis Périclès, comme plus récemment De Gaulle ? Si c'était le cas, ne devrions-nous pas laisser

5 « République » est entendue ici dans son sens de système politique.

l'armée au pouvoir comme dans de nombreux pays ? Quel est le critère permettant d'établir une monarchie, une aristocratie ou une démocratie représentative juste ? C'est encore une question posée par Platon dans *La République*, qui décidément ne donne pas si simplement la réponse, mais pousse à interroger cette idée de cité idéale. Mais aussi, si nous avons ce critère, si nous décrivons la procédure pour devenir cet éclairé, ce meilleur ou ce représentant, nous donnons ainsi la possibilité à tous d'accéder aux postes réservés à ceux qui valent plus. En effet, une fois le critère posé, la procédure en découle : être fils d'untel, ou être major à l'ENA, ou devenir membre d'une société savante, ou encore être élu maire puis député, puis choisis ministre, puis Premier ministre, et enfin élu président, ou aussi être coopté par un autre représentant, ou être général lors d'une guerre importante, ou même d'autres critères plus ou moins difficiles. Quels que soient ces critères, une fois définis, ceux qui pourront s'y conformer ne seront finalement pas à la hauteur de ceux qui y ont pour la première fois répondu : l'adoption et le meurtre permettront d'être fils d'untel, la tricherie permettra d'être major dans les plus grandes écoles, la carrière disciplinée donnera les bonnes grâces des plus exigeantes sociétés savantes, la démagogie et les ententes illicites ouvriront la voie des élections, les guerres injustes où les meilleurs meurent laisseront en vie les généraux de réserve, etc. La voie que l'un a taillée pour arriver à être un meilleur, si elle devient un chemin balisé, sera praticable par des profils plus entraînés et moins aventuriers, plus adaptés et moins adaptables, plus suiveurs et moins meneurs, et donc cette voie ne peut pas devenir une procédure. Il ne peut pas y avoir de critère pour devenir l'éclairé tant attendu. Donc acceptons la tragique leçon de Platon : il n'y a pas de critère absolu pour déterminer le meilleur à mettre en place et gouverner la bonne république, ni pour lui accorder pouvoir et droits au-dessus d'autrui. Il n'y a pas de critère à la valeur d'un homme. Donc une cité idéale construite par des philosophes est socialiste, ou, s'il y a des meilleurs au-dessus de l'équité (*aristoi*), ce seront les philosophes qui sauront ne pas se vanter de leur situation.

Ainsi, dans la réalité, celui qui a le pouvoir n'est pas celui qui le mérite, mais simplement celui qui l'a. La valeur de sa politique ne tiendra pas à sa vertu, si insaisissable et si éphémère soit-elle, mais peut éventuellement dépendre de sa capacité à être bien ou mal conseillé, de ses opportunités à la corruption et donc aux caprices irrationnels de la nécessaire réalité (de la *chora* dans le mythe du *Timée*). En absence d'une instance transcendante et indiscutable qui distribuerait justement les rôles, les pouvoirs et les droits, chaque République reste le fruit de ses détenteurs et non pas de ses fondateurs aussi vertueux ont-ils pu être. Chaque République reste donc assez injuste puisque beaucoup paient pour les erreurs des autres, puisque les efforts ne sont pas nécessairement récompensés, puisque le talent et le travail de chacun compte autant que la fortune ou le hasard aveugle. Le philosophe autant que le gourou sont des repères dans la confusion des bonnes volontés et des mauvaises actions, dans le chaos des intérêts et des calculs, des dommages et des gains. La République ne peut pas être un havre d'harmonie rationnelle, mais un devenir devenant. Cette réalité tragique anime la pensée de Platon : le philosophe ne peut pas vouloir cette situation, et c'est pour cela qu'il écrit *La République* et qu'il continue d'écrire, même s'il n'a pas le bon rôle dans la réalité. En effet, de fait, il a moins de pouvoir que le sophiste.

À l'inverse du philosophe qui regarde les idées, le sophiste se positionne d'emblée dans la cité telle qu'elle est. Il ne cherche pas à mettre en œuvre une idéalité, mais il enseigne comment s'en sortir au mieux dans la situation actuelle. Il représente la possibilité de la réalisation personnelle, de l'expression de l'individu plutôt que la collectivité. Dans plusieurs dialogues, Platon montre le philosophe Socrate qui défend la vertu politique du bien pour tous (ou, socialisme) en opposition à la liberté du chacun pour soi (ou,

libéralisme) du sophiste. Or le socialisme place le philosophe au pouvoir : c'est donc dans son intérêt. Il y a peut-être une ruse à dénoncer ici : Platon met en place une stratégie pour défendre son ambition personnelle contre la méthode sophistique. C'est peut-être ce que pourrait opposer un sophiste comme Nietzsche.

Revenons à cet ignorant pour qui Platon est un despote totalitariste à cause de sa planification centralisée. Ce qui résiste à la bonne république platonicienne, à la réalisation fidèle de l'idée de cité juste, ce que Platon représente comme la Nécessité dans le *Timée* et qu'il décrit avec comme une maladie dans *La République*, c'est l'égoïsme, l'envie, l'ambition. C'est cette forme d'individualisme qui ne veut pas le conformisme des animaux de basses-cours (voir l'objection de Glaucon), et que les médias ont montré en 1989, lorsque le mur de Berlin tombait et que les Allemands de l'Est en profitaient pour acheter des magnétoscopes à l'Ouest. Alors que pour l'idée de République, vivre dans la justice revient à faire ce pour quoi l'on est doué, à être pour les autres, et avoir ce dont on a besoin ; *a contrario* pour la nature humaine réelle, vivre consiste avant tout à avoir plus qu'autrui, à être pour soi et plus qu'autrui, et à faire tout ce que l'on veut et surtout ce qu'autrui ne peut pas faire. Ainsi ce qui résiste nécessairement à l'idée de République idéale est l'individualisme. Ce qui résiste à l'idée philosophique d'une République juste et socialiste, est l'idée d'une République comme espace de vie commun d'individualités, où la justice n'aurait de sens que si elle contribue à garantir l'individualisme, où la destruction des privilèges n'aurait de sens qu'autant que ces derniers allaient contre l'individualité d'autrui.

Ce qui révolte dans la proposition de Platon c'est le communisme étatique. Or ce communiste est l'aboutissement de la recherche de la justice[6]. La mise en commun des enfants permet qu'il n'y ait pas d'inégalité de traitement et d'éducation, la mise en commun des biens permet qu'il n'y ait pas d'inégalité des propriétés, qu'il n'y ait pas de jalousie, d'envie, de prétention, ni d'orgueil… qu'il n'y ait pas de causes de discordes. La communauté, et même l'absence de propriété, est voulue parce qu'elle permet d'éviter les problèmes, d'éviter les guerres. Socrate propose de résoudre les problèmes sociaux et politiques par la négative. La propriété individuelle est la cause des malheurs des citoyens, mais l'abolition de la propriété est du communisme despotique. L'aporie se présente sous la forme de l'alternative suivante : ou bien la propriété individuelle, la guerre, l'injustice et l'inégalité, ou bien la juste répartition, la paix, le communisme et la planification étatique.

Locke et la propriété comme fondement de la politique, ou, pour une République plutôt à droite

« 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[7]. » Dans son *Discours sur l'origine et les*

---

6 Cherchant l'avènement de la justice, le philosophe Marx inventa le socialisme qui prit son nom. Son système s'appela aussi « communiste » par la mise en commun de la propriété. Inspiré des idées marxistes, le système soviétique des kolkhozes était par exemple une mise en commun des terres, pour que chacun puisse cultiver et ainsi participer à l'effort national. En échange, le salaire de chaque camarade était égal à celui des autres *tovarishes*. Les besoins de première nécessité étaient rendus disponibles gratuitement par l'État, comme les soins, l'énergie, le téléphone et aussi le toit. Tout le monde avait du travail, il n'y avait pas de chômage, permettant à chacun de gagner de quoi acheter de la nourriture. Présenté ainsi, tous les problèmes sociaux que nous connaissons aujourd'hui étaient alors résolus. C'était la cité idéale pour chacun parmi tous.

7 Première phrase de la seconde partie, page 94.

fondements de l'inégalité parmi les hommes, Rousseau suppose que la première cause de l'inégalité (et de l'injustice qui en découle) est la déclaration de la propriété par un homme. La propriété, étant entendue comme un droit d'usage exclusif, distingue celui qui possède de celui qui ne possède pas, et aussi celui qui possède une parcelle meilleure que les autres, lui conférant un droit de jouissance des produits de sa parcelle que d'autres n'ont pas, et donc une possibilité de supériorité par les fruits de cette parcelle. Or, avant ce geste événement, dans l'état de nature, le monde est à tout le monde, c'est une sorte de communisme induit où, en absence d'exclusivité, la propriété n'existe pas. À l'origine, il n'y a pas d'inégalité parmi les hommes. L'inégalité et l'injustice sont liées à la propriété. Lorsqu'un premier homme s'institue propriétaire, il crée de l'inégalité, de la jalousie, de la convoitise et les maux de l'humanité : Rousseau s'accorde en ce point avec Platon.

Dans cette analyse, Rousseau s'inspire de Locke. Mais ce dernier a justement cherché à justifier la propriété, c'est-à-dire qu'il a cherché à la rendre juste. Pour Locke, la propriété n'est pas la source du mal, mais un droit légitime. Dans *Le second traité du gouvernement,* il va construire une théorie économique pour défendre cette position. Dès les premiers mots du chapitre I du *Second traité*, il est question de la propriété et la légitimation à conserver celle-ci. Tout le sujet sera donc de chercher à comprendre comment l'on peut légitimer la propriété et sa conservation. Et ainsi Locke va donner une fonction nouvelle au gouvernement : plutôt que de rendre les hommes heureux, il doit garantir la propriété, plutôt que de s'occuper des conditions du bonheur sur quoi Platon s'était répandu, il va chercher à garantir la justice matérielle. Avec Locke, la notion de propriété est un préalable qu'il lie à la notion de pouvoir que pourrait avoir un gouvernement s'il parvenait à prouver la légitimité de son pouvoir par son droit vis-à-vis du premier homme (Adam). La propriété n'est pas déduite de la notion d'une justice égalitaire, mais elle est au fondement de la pensée du pouvoir. Dès les prémisses de sa réflexion, Locke admet l'inégalité de propriété.

Reprenons l'exposition progressive de la propriété. La propriété est au cœur du *Second traité* où elle apparaît dès le chap. 1, § 3 : « J'entends donc par *pouvoir politique* un droit de faire des lois (…) pour réglementer et préserver la propriété. (…) et tout cela en vue du bien public » ; remarquons que la propriété n'est pas définie, alors qu'elle participe de la définition du pouvoir politique. Au chap. 2. § 6 il est indiqué que les hommes sont la propriété de Dieu : la notion de propriété est donc au fondement des relations, et déjà de la relation homme-Dieu[8].

Le premier chapitre du *Traité* sur la propriété est le chapitre 5. Au départ, la raison naturelle et la révélation indiquent que les hommes possèdent dans la nature tout ce dont ils ont besoin pour vivre : les moyens sont en commun de façon induite[9]. L'objet du chapitre est donc d'expliquer et de justifier la propriété en tant que ce qui est la propriété de l'un n'est plus commun à tous. La propriété est ici définie en négatif comme opposition au commun[10]. Locke se charge donc de montrer comment, depuis l'état de nature, la propriété va se mettre en place : « Mais je m'efforcerai aussi de montrer comment les hommes en viennent à

---

8 On pourrait dire que la propriété est au fondement de la religion, entendue comme ce qui relie l'humain au divin.

9 Induite entendue au sens de « sans accord exprès ».

10 La propriété est aussi vue comme un stade ultérieure à la « possession » (chap. 2 § 4) qui était le droit que chacun profite des biens disponibles.

acquérir une propriété sur certaines parties de ce que Dieu a donné en commun au genre humain, et cela sans aucun accord exprès de l'ensemble des copossesseurs. » (§ 25) Le raisonnement de Locke se résume ainsi : au départ tout est à tous, ensuite l'usage et le travail permettent de faire sien une partie du bien ; ainsi un bien travaillé ou une production appartiennent à celui qui a travaillé. En terme marxiste : au départ il y a un capital commun (c'est-à-dire sans capitaliste, sans possesseur du capital) et le travail seul rend propriétaire. Le § 26 indique que la propriété initiale à partir de laquelle se bâtissent les autres propriétés est la propriété de sa personne ; le terme s'entendant de la personne physique élargie à ses actes. Le travail est donc le moyen permettant de faire de la propriété. Ainsi la propriété ne consiste pas à déclarer « ceci est à moi » ou « ici est chez moi », mais à travailler : en transformant une branche en canne, en transformant une prairie en champ. Ainsi ce qui n'est pas travaillé par l'un reste la propriété commune. À remarquer que cette règle expansionniste de la propriété rencontre immédiatement une limite de justice lorsque ce qui est laissé en commun est en quantité ou de qualité insuffisante pour autrui ; pour rester juste, la propriété ne doit donc pas se faire au détriment des moyens de subsistances d'autrui. Nous pourrions voir ici une annonce de plusieurs critiques : la propriété terrienne aristocratique (1), les règles d'héritage (2), la surpopulation (3), et une annonce de la pyramide de Maslow et l'arbitraire des besoins. Locke devra penser une limite à la propriété et à son risque d'expansion démesurée.

Au § 31, la limite de la propriété est fixée par Locke par le pouvoir de jouissance : l'on peut avoir et profiter avant que ça ne se perde, tant que l'on ne gâche pas. Et Locke semble bien faire le pari que la population restera au stade où la prise de propriété à la limite de la jouissance suffise pour que tous puissent en subvenir. Il n'envisage pas de surpopulation. Le § 32 confirme que la propriété peut donc être juste dès qu'elle est justement délimitée par l'amplitude du travail qu'un homme peut y apporter. Nous devrions voir plus loin la question de la mise en commun des forces de travail permettant de travailler plus de terres regroupées qu'on en peut séparer. Nous devrions aussi voir le droit d'appropriation d'un homme sur la prétention d'un autre à partir du moment où il peut mieux mettre en valeur la terre, par exemple en y extrayant de l'énergie plutôt qu'en y cultivant la terre. La propriété fonctionne donc comme une règle fondamentale : « cette même règle de propriété, à savoir que tout homme devrait posséder autant de terre qu'il sera capable d'en faire usage … » (§ 36) Ainsi, la mise en commun initiale ne produit pas chez Locke le communisme mais la propriété à hauteur du travail que l'on produit et limitée au maximum de travail qu'un homme peut produire. Cette règle doit laisser à tous la possibilité de trouver une terre disponible pouvant devenir sa propriété s'il la travaille. Locke ne prend pas en compte l'attachement émotionnel à la terre ; mais ce qui va détruire cette belle construction, où chacun peut toujours trouver une terre disponible à la culture pour y vivre avec sa famille, sera la monnaie. Celle-ci permettra l'accumulation des propriétés sans gaspillage, et donc l'enrichissement. L'accumulation des richesses permise par la monnaie va instaurer une disparité des richesses qui ne sera plus liée à la quantité de travail produit (donc plus liée à la force et au courage). L'enrichissement peut sembler alors injuste vis-à-vis de la valeur travail. Il pourrait y avoir la formation de capitaux qui ne seraient plus utilisés pour travailler, mais pour faire travailler. Si nous remarquons qu'à ce stade de la démonstration de Locke, les hommes vivent encore à l'état de nature, et pas encore sous un gouvernement, nous devrions attendre que la naissance de la République vienne corriger cette injustice liée à l'enrichissement par la monnaie.

Mais au § 37, Locke refuse de voir dans l'accumulation des richesses une source d'injustice. La question de l'amélioration visible de la production lorsque l'homme a cultivé (donc fourni un travail qualifié et

peut-être aussi organisé à plusieurs), par rapport à la production naturelle, va permettre de justifier l'accumulation des richesses. C'est la justification du terrain agricole remplacé par une centrale énergétique qui pointe ici. Locke ne critique pas mais constate seulement que la propriété acquise a pu grandir par la monnaie. Cet accroissement de la propriété a fait que les communautés se sont rencontrées et ont mis en place des frontières, des contrats et d'autres manières de réglementer la société (§ 45). On progresse vers la mise en forme de gouvernements, en ayant déjà des lois. Il y a déjà de l'injustice dans la répartition, mais Locke n'en dit pas de mal. Au § 48, Locke légitime la richesse : il n'y a pas de mal à utiliser la monnaie pour avoir plus que de besoin (tant qu'on ne gaspille pas). Au § 49, la monnaie donne même un sens à « accroître ses possessions », c'est-à-dire à avoir plus de propriétés, à être riche. Au § 50 l'on comprend qu'en acceptant la monnaie, l'homme a accepté la thésaurisation (en tant que mise de côté de richesse et d'accumulation de richesse symbolique). L'inégalité de la répartition des richesses à défaut d'être justifiée par la raison et d'être juste, est au moins justifiée par un modèle de l'histoire de la propriété, justifiée de fait comme étant acceptée et donc honnête. L'inégalité des richesses, l'accroissement des richesses par le travail et la thésaurisation sont honnêtes : la notion de justice est entendue dans le cadre des lois positives et non d'une loi naturelle. Ainsi, l'inégalité les propriétés eut lieu honnêtement, dès l'état de nature, avant les gouvernements qui n'apporteront (semble-t-il) qu'une gestion complémentaire. La justice est donc l'honnêteté plutôt que l'égalité : l'honnêteté dans l'appartenance des richesses, plutôt que l'égalité de répartition. Au chap. 6, § 72, Locke précise que les parents peuvent léguer leur fortune (donc leur richesse monétaire) à leur enfant ou à qui ils veulent ; d'où l'héritage de la disparité des richesses n'est pas critiqué, car il est honnête. Locke ne s'oppose donc pas aux disparités économiques qui pourront s'amplifier de génération en génération.

Au chap. 7, Locke va préciser les liens entre la propriété et la société politique et civile, donc lors de la sortie de l'état de nature. Au § 77, les hommes forment des sociétés par volonté divine, naturellement ; la société politique est au-dessus des autres formes de sociétés qu'a pu naturellement former l'homme. Au § 87, la propriété est antérieure à la société civile. Celle-ci fournit des règles et une organisation permettant aux membres de lui déléguer leur pouvoir d'application de la justice (entendue comme un respect des règles dont la propriété), pour un plus grand pouvoir que l'application individuelle (ce qu'était l'état de nature) : « Mais parce qu'aucune société politique ne peut exister ni subsister sans renfermer en elle le pouvoir de préserver la propriété, et de punir en conséquence toutes les offenses de ceux qui en sont membres, il n'y a de société politique que là et là seulement où chacun des membres a abandonné son pouvoir naturel et l'a remis entre les mains de la communauté. » Au § 88 apparaît le mot de « république » en quasi synonyme de « société civile » : « La communauté en vient ainsi à détenir [le pouvoir de faire des lois et le pouvoir de paix et de guerre] en vue de préserver, donc toute la mesure du possible, la propriété de tous les membres de la société ».

Ainsi, Locke ne tombe pas dans l'égalité de propriété alignée sur l'égalité neutre des hommes entre eux. Il conçoit même une inégalité fondée originellement sur le travail, donc sur l'inégalité des forces, l'inégalité du courage et l'inégalité des opportunités. Pour Locke, l'injustice ne s'oppose pas à l'égalité, mais à l'honnêteté. Ce qui est injuste est le vol plutôt que la richesse. Toutefois il y a des limitations à la richesse, telle que le devoir de ne pas gaspiller, mais ce devoir même pousse à l'engrangement de richesses grâce à l'utilisation de la monnaie.

Locke conçoit la République à partir d'une notion de la propriété liée au travail. Mais cette conception de la propriété est déjà différente de celle de Platon, car pour Locke la propriété n'est plus l'exclusivité. En effet, une terre non travaillée redevient disponible pour tous, pour y cueillir des fruits sauvages ou pour y travailler un nouveau champ. Le propriétaire ne l'est pas définitivement, il l'est pour autant qu'il travaille et pour autant que la monnaie accumulée vaut pour autrui (alors que sa valeur est initialement arbitraire). La dévaluation de l'or et la vieillesse peuvent du jour au lendemain ruiner le plus riche propriétaire.

L'on voit que Locke aborde l'idée de République différemment, comme un outil pour garantir les relations privées, et non pas comme un environnement social et politique pour permettre le bonheur. La question du bonheur ne se pose d'ailleurs pas, mais bien plutôt celle de l'honnêteté. Il a pensé la propriété au travers l'inégalité possible, plutôt que l'égalité théorique. Toutefois, cette approche modifie la propriété qui reste alors dépendante de la valeur du travail, de l'utilité, et donc de l'intérêt de tous. Locke limite donc la propriété. Celle-ci n'est plus un droit inaliénable que garantit l'État. Ce dernier ne la garantit qu'autant qu'elle ne va pas contre son intérêt. Locke voit que l'État lui-même doit avoir conscience de son intérêt propre, et qu'ainsi la propriété doit être limitée. La limite de la propriété est le bien de la communauté, de la République elle-même donc. Ainsi, un très grand propriétaire pourrait se voir confisquer ses biens pour que d'autres les cultivent, produisent, vivent et s'enrichissent en enrichissant et en renforçant la société civile. D'un certain point de vue, la propriété peut aussi être prise de force par celui qui est initialement là pour la garantir : l'État. Et c'est ainsi que des vignobles peuvent être indemnisés pour la construction d'une autoroute ou d'une ligne TGV, et que des entreprises stratégiques peuvent être nationalisées, que l'État a un droit de préemption.

Conclusion

Platon ne s'interroge pas sur la propriété, mais en cherchant la meilleure République, il induit une forme collectiviste de la propriété. Locke en revanche, cherchant à comprendre l'origine des inégalités de biens, explique celles-ci comme antérieure à construction d'un gouvernement ; ce qui justifie une part du pouvoir politique : celui de résoudre les conflits de propriété.

S'il n'est pas si évident que Platon soit collectiviste ou communiste, c'est notamment parce qu'il ne s'occupe pas de la propriété. La théorie de la propriété de Platon n'est pas positivement écrite, elle est induite en creux de la recherche de la cité idéale. En faisant l'anachronisme de chercher à comprendre comment la propriété doit se gérer chez Platon, nous faisons l'anachronisme de chercher un concept positif de propriété à l'époque où celui-ci n'existe peut-être pas encore.

Chez Locke cette notion existe mais elle n'est pas encore tout à fait la nôtre d'aujourd'hui. Pour Locke, il y a bien une notion positive de propriété « ceci est à moi, ici c'est chez moi », mais il conçoit que celle-ci n'a pas toujours été en opposition avec autrui. Au début du moins, il reste assez de terre pour que tout le monde puisse avoir son compte parmi ce qui est disponible et dire « ceci est à moi et là c'est chez moi », sans désigner un ceci et un là déjà approprié par un autre. En pensant à l'Amérique, Locke modifie le concept de propriété en le liant directement au travail.

Or, de notre point de vue contemporain, Locke se trompait lorsqu'il pensait que l'Amérique était une terre vierge cultivable : aujourd'hui l'on défendrait le droit des Indiens à continuer à vivre en nomade sur leurs terres. L'erreur de Locke est de ne pas avoir interrogé le concept de propriété, de ne pas y avoir vu un

concept en évolution. Platon évacue la propriété-richesse pour les maux qu'elle causerait dans sa cité ; Locke justifie la propriété-travail pour permettre une théorie politique fondée sur l'honnêteté et non sur l'égalité ; aujourd'hui, le concept de propriété-histoire prendrait le parti des Indiens sur les Anglais. Or, donner tort à Locke, ou accuser Platon de communisme revient à commettre un anachronisme sur le concept de propriété. Et cet anachronisme se fait d'autant plus facilement que c'est un concept qui nous semble clair, mais qui est en fait historique. La propriété est une notion floue et en devenir, et non pas un concept éternel. Voici quelques formes de propriétés étrangères les unes aux autres :

L'établissement de menhir annonçant une présence humaine ;

Les Indiens d'Amazonie se retrouvent dans la jungle parce que de nombreuses parcelles sont des jardins ou d'anciens jardins où ils peuvent reconnaître leurs plantations ;

Les chiens indiquent aux autres chiens pourtant inconnus qu'ils passent par tel réverbère en urinant dessus ;

Les Indiens d'Amérique du Nord vivaient là où les bisons allaient ;

Le communiste conçoit la propriété comme un outil de travail, une infrastructure de production nécessaire à la subsistance ; elle doit pouvoir être travaillée et mise en commun ;

L'élite aristocrate ou bourgeoise ressent la propriété par un attachement aux biens fonciers ou en général matériel ; c'est l'ajout à la notion de terrain, des significations personnelles, familiales et émotionnelles.

L'idée de ce que doit être une bonne République est déterminée par la notion de propriété. Aujourd'hui, la propriété peut être une infrastructure de production comme est un champ cultivé, elle peut être un héritage familial comme un château, elle peut être un appartement ou un pavillon en zone urbaine pour y vivre et élever ses enfants en attendant la retraite. Mais, malgré l'histoire passée, malgré le travail effectué dessus, malgré les économies faites pour pouvoir l'acheter, la propriété reste passible de préemption par l'État en cas de besoin d'aéroport, de ligne TGV, d'enfouissement de déchets radioactifs ou autre. Ici s'opposent deux notions de la propriété et deux approches de ce que doit être une République : ou bien la République est d'abord pour tous (c'est-à-dire égalitaire), la notion de propriété s'en déduit et le socialisme (sous une forme ou une autre) est juste ; ou bien la propriété est le droit fondamental de chacun, la notion de République en découle et le libéralisme (sous une forme ou une autre) est juste. La propriété est l'écueil où l'individu qui cherche à s'épanouir et s'affirmer peut être en contradiction avec l'État, la collectivité. L'individu croit que le but de l'état est de lui garantir sa propriété, synonyme de justice et de sécurité ; la collectivité sait que son but est de se développer dans un bien public, malgré ses effets collatéraux internes pour les individus.

Bibliographie

Dixsaut Monique, *Études sur la République de Platon*, Vrin

Dixsaut Monique, *Le naturel philosophe*, Vrin

Locke, *Le second traité du gouvernement*, PUF Epiméthée

Matheron Alexandre, *Individu et collectivité chez Spinoza*, Éditions de Minuit

Platon, *La République*, La Pléiade

Platon, *Timée*, GF-Flamarion, trad Luc Brisson

Pradeau Jean-François, *Platon et la cité*, PUF

Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Gallimard

Rousseau, *Du contrat social*, GF-Flammarion