



**HAL**  
open science

## Prendre et donner. Remarques à partir d'un texte de Carl Schmitt.

Stéphane Haber

► **To cite this version:**

Stéphane Haber. Prendre et donner. Remarques à partir d'un texte de Carl Schmitt.. Pierre Crétois. L'accaparement des biens communs, Presses Universitaires Paris Nanterre, 2018, Le social et le politique, 978-2-84016-301-5. hal-04361269

**HAL Id: hal-04361269**

**<https://hal.parisnanterre.fr/hal-04361269v1>**

Submitted on 28 Dec 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Prendre et donner. Remarques à partir d'un texte de Carl Schmitt. Pour un anti-nomos

**P**artons d'un texte assez connu de Carl Schmitt : « Prendre, partage, pâître<sup>1</sup> ».

Le raisonnement de Schmitt y part de l'homophonie entre le grec *Nomos* (la loi) et l'allemand *Nehmen* (prendre). Il s'appuie sur les travaux de certains historiens des langues férus d'origines indo-européennes qui affirment l'existence d'une racine commune, et pas seulement d'une ressemblance, entre ces deux termes. Étymologiquement, l'idée de loi, comme principe de commandement et d'organisation de la société, et le phénomène général de la prise entretiendraient donc un certain rapport. On peut même aller plus loin. En effet, le verbe grec dont dérive *Nomos* (*némo*), explique Carl Schmitt, a, en réalité, trois sens différents. *Némo* peut vouloir dire *prendre*, mais aussi *partager les biens* et *faire pâître le troupeau*. En allemand : *nehmen, teilen, weiden*. Or, Schmitt estime que ces trois sens s'articulent entre eux, formant une sorte de série logique qui éclaire le sens de ce qu'est profondément le *nomos* selon l'esprit grec. Et il tire de cette reconstruction étymologique (périlleuse<sup>2</sup>) des conclusions qu'il veut renversantes.

D'abord, à en croire la sagesse de la langue, *nomos*, la loi, ne flotte pas au-dessus des airs, attendant qu'une volonté souveraine idéale et assurée de sa substantialité, qu'elle relève du « peuple » ou de la puissance publique,

1. SCHMITT Carl, « Nehmen-teilen-weiden : ein Versuch, die Grundflagen jeder Sozial-und Wirtschaftsordnung von Nomos her richtig zu stellen, in *Gemeinschaft und Politik. Zeitschrift für soziale und politische Gestalt*, Jhr. 1, n° 2, p. 18-27, November 1953. Traduction française de Céline Jouin, « Prendre, partager, pâître. La question de l'ordre économique et social à partir du *nomos* », in *La Guerre civile mondiale*, Paris, Éditions Ére, 2007, p. 51-64.

2. Périlleuse dans la mesure où le lien *némen*-prendre n'est pas attesté dans les textes anciens. Il s'agit d'une extrapolation spéculative de la part de Schmitt.

parvienne à l'exprimer et à la promulguer. Le *nomos* a de prime abord une matérialité, en tout cas une objectivité, au sens où il a prise sur le monde, où il est pris dans le monde. Il renvoie à des actes d'appropriation du réel, plus précisément à des façons d'apparier des gens, des pratiques et des choses. Que l'on place l'accent sur la *prise*, sur le *partage* ou sur la *mise en pâture*, la loi apparaît comme une manière pour une vie sociale organisée d'être au monde. Autrement dit, ce que suggère l'étymologie, c'est que la loi promulguée (le texte de loi) que les théoriciens ont eu parfois tendance à comprendre comme le produit d'une volonté déliée, ne fait jamais, en réalité, que prolonger la manière dont un monde habitable s'articule, la manière dont il se trouve constitué, plus exactement approprié en vue de l'activité et de l'usage, donc en vue de la coexistence sociale en général. Ici, la « loi » enchaîne sur des façons de faire préreflexives qui nous lient les uns aux autres en nous installant au milieu des choses et des éléments naturels. Bref, comme au sortir d'un chaos initial, l'instauration politique de la collectivité a signifié que les choses se sont réparties selon un certain ordre, qu'elles se sont ajustées de ce fait aux besoins de l'activité utile, de l'activité productrice (ici symbolisée par la conduite du troupeau et la mise en pâture des terres) grâce à laquelle la collectivité assure sa reproduction. La prise de possession se développe dans des actes de partage et de mise au travail qui sont les manifestations concrètes de la propriété. C'est là l'aspect le plus fort de la position schmittienne : à l'encontre des interprétations philosophiques habituelles de la propriété qui tendent à isoler la possession individuelle, souvent pour la justifier, elle fait apparaître l'importance et la cohérence d'une série concrète de rapports collectifs au monde (prendre/partager/exploiter) que l'on a pas l'habitude d'appréhender et de voir comme le socle des sociétés historiques. Cela surprend et éclaire.

À la source de tout cela, origine au sein de l'origine, selon le juriste, il y a assurément une prise. Elle n'est pas simplement l'effet d'une violence propre à l'accaparement aveugle à laquelle on pourrait opposer autre chose de plus souriant. On peut simplement dire que, inévitable, elle s'accompagne d'une déclaration (c'est ici chez nous, c'est notre terre) qui comporte de riches dimensions expressives et symboliques. *Némo*, c'est d'abord prendre. L'occupation, mais aussi l'expropriation et la conquête, qui n'en sont que des expressions secondes, constituent donc, tout comme chez Rousseau ou comme chez Marx, un moment initial absolument non-rationalisable de la vie sociale, le donné par excellence, le commencement

de l'histoire. On est aux antipodes de la tradition qui passe par Hegel et par Nietzsche, dans laquelle le commencement de l'histoire se trouve référé à la cristallisation de la domination interpersonnelle, conçue comme le contexte dans lequel le travail deviendra possible. Maîtrise et servitude viennent après, en réalité. Certes, Carl Schmitt, tout comme Hegel et Nietzsche, relève bien de la tradition de la pensée politique qui entretient un certain rapport souvent complaisant à une supposée violence des origines et à tout ce qui la réactive périodiquement, engendrant, d'après eux, une peur bienfaisante. Mais ce qui apparaît typique de l'argumentation de Schmitt, c'est, d'une part, qu'elle identifie la violence originelle à un accaparement de la terre et des choses plus qu'à une brutalité exercée à l'encontre d'autrui. Et c'est, d'autre part, qu'elle souligne avec insistance (c'est son aspect anti-rousseauiste) le côté à la fois nécessaire et prometteur de ce *prendre* inaugural qui revêt d'abord la forme d'une longue occupation du sol (ce sur quoi l'on marche plus que ce que l'on saisit, au fond). Car il va permettre qu'il y ait désormais des différences porteuses (entre l'avant et l'après, entre le propre et l'étranger, entre le proche et lointain, entre l'ici et là-bas), différences ou encore polarités sans laquelle le minimum de stabilité et de dynamisme dont la vie collective a besoin ne serait pas assuré. La contingence originelle, bien qu'ineffaçable, va se trouver reprise dans une sorte de nécessité. Elle est fondatrice pour l'humanité historique.

#### CRITIQUE DE LA MODERNITÉ

Si l'on suit un instant encore la progression de l'exposé de Schmitt dans son bref texte de 1953, on constate que, premièrement, celui-ci mobilise la triade *prendre/partager/faire paître* pour classer les idéologies politiques modernes. Si, d'une certaine façon, il s'agit de trois existentiels, ou encore de trois piliers de la vie sociale et historique, la réflexion conserve cependant, selon lui, le libre pouvoir de réorganiser cette triade. Par exemple, elle peut refouler certains de ses éléments au besoin, non sans s'exposer alors à des résurgences brutales. C'est même peut-être le principe de sa diversité. Le socialisme du XIX<sup>e</sup> siècle constitue ainsi selon Schmitt l'expression d'une surévaluation démesurée du troisième terme, alors indûment autonomisé, par rapport aux deux précédents : on croit que l'administration des choses (dont le *Weiden*, la mise en pâture – l'attitude du pasteur qui met en valeur une terre exploitable –, a formé selon lui une sorte de paradigme), condition de l'intensification de la production, qui constitue sa vérité, solutionnera

par elle-même les deux questions essentielles de la justice matérielle (que peut-on prendre et qui peut le faire ? ; comment et entre qui faut-il partager ?). Pourtant, concrètement, suggère Schmitt, le socialisme parvenu au pouvoir, avant la bureaucratisation, cela a voulu dire *la liquidation des possédants*. D'ailleurs, Marx avait plus ou moins annoncé la couleur en identifiant la révolution au moment de la nécessaire « expropriation des expropriateurs ». Simple, cette inauguration était vue comme une sorte d'épisode sans importance, relevant encore de la transition. Après coup, on comprend que ce n'était pas cela.

Deuxièmement, Carl Schmitt s'engage, plus généralement, d'une façon qui rappelle Heidegger de manière frappante, dans une critique de la modernité. Il ne s'agit évidemment pas d'une critique de l'Occident et de l'impérialisme en tant que tels. Ici, apparemment, les choses sont en ordre. Simple, souligne le juriste, les manières nouvelles de prendre (la conquête coloniale, la conquête spatiale, la soumission tendanciellement totale de la biosphère, pourrait-on ajouter) et de partager, le moment de la justice, si l'on veut, ne sont pas thématiques, la primauté de la prise se trouve refoulée, laissant place à une inflation moralisante de grands principes aussi bavards que mensongers, tels que la démocratie, la paix, etc. Il y a un oubli du *prendre* (on cesse de reconnaître sobrement le caractère inévitable et déterminant de la prise sur la terre, c'est-à-dire de ce qui a été pourtant constitué, par une sorte de jeu de mauvaise conscience, comme l'irrationnel même : la contingence et la violence) aux conséquences désastreuses. On dirait aujourd'hui : la puissance économique, c'est d'abord la puissance politique d'exproprier, de s'accaparer des terres, de fouiller le sous-sol, d'exploiter les ressources naturelles au maximum, jusqu'à la frénésie inclusivement, quels que soient les beaux discours qui se font entendre par ailleurs.

#### DISCUSSION DE LA THÈSE SCHMITTIENNE

Si le résumé qui vient d'en être fait n'est pas trop infidèle, les idées de Schmitt ne sont pas à l'abri d'objections graves.

Tout d'abord, il est clair que la valorisation exclusive de la continentalité, de la sédentarité, de l'occupation exclusive et jalouse, comme conséquence d'une appropriation fondatrice, sur laquelle peut se fonder un *entre nous* indéfini, quel qu'en soit le prix, pose des problèmes à n'en plus finir.

D'un côté, la pulsion d'emprise, le désir de possession névrotique, l'agrippement jaloux ont été perçus par certains auteurs comme des tendances

archaïques qu'il était important de savoir limiter, voire dépasser. Cette prise de distance est légitime. Elle s'appuie sur des arguments de différents ordres qui tous font mouche<sup>3</sup>. Car il est vrai que l'étroitesse et la rigidité ne sont jamais loin dans la prise et l'emprise, sans même insister sur le biais masculiniste évidemment impliqué par toute cette affaire. De l'autre côté, on ne voit pas au nom de quoi l'expérience de l'étrangeté/étrangereté, de l'hybridation, du nomadisme, de l'exil et de l'errance, voire l'expérience de l'aliénation, au sens de l'impossibilité de se sentir chez soi là où l'on se trouve (être sans terre, sans pays, sans foyer), pourrait à ce point être marginalisée anthropologiquement. En un certain sens, elle est non seulement statistiquement fréquente, mais aussi culturellement décisive, certainement enrichissante, et peut-être même irremplaçable, comme si la vie ne s'épanouissait pas (ou en tout cas pas dans certaines de ses directions) sans le risque tonifiant de la déstabilisation et de la séparation.

On peut approfondir cette première critique.

Sur le plan phénoménologique, il est clair que la prise, au sens très concret de la prise en main saisissante, virile, ciblant un objet disponible à portée de la main que l'on s'approprie, curieux paradigme de l'occupation de la terre chez Carl Schmitt, peut correspondre à des activités très diverses et s'insère dans des séquences pratiques dont le champ de variations est ample. On peut par exemple prendre non seulement pour frapper (le modèle de la percussion, très prégnant chez Heidegger, du fait de l'exemple privilégié du marteau<sup>4</sup>) pour briser, pour ingérer sans façons, pour effleurer une surface, pour lancer (et plus généralement pour imprimer un certain mouvement), pour lâcher (une variété du *laisser*, lequel se prolonge logiquement dans l'abandon et l'oubli) ou pour poser, mais aussi pour transmettre et pour remettre quelque chose à quelqu'un.

Au-delà même de cette diversité, il paraît clair que c'est la primauté du *prendre* qui devrait être interrogée. D'un côté, *prendre* apparaît comme un geste problématique parce que, malgré les différences qui viennent d'être signalées, il se situe peut-être irrémédiablement dans une proximité trou-

3. Citons deux exemples hétéroclites : Donald Winnicott (pour l'enfant épanoui, il s'agit de jouer avec les objets plutôt que de prendre les objets), Jeremy Rifkin (pour le citoyen moderne digne de ce nom, il s'agit d'avoir librement accès à des ressources plus que les posséder). Voir WINNICOTT D., *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975 et RIFKIN Jeremy, *L'Âge de l'accès*, Paris, La Découverte, 2005.

4. HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, § 15

blante avec la violence, à commencer par celle du pillage, de l'appropriation mauvaise qui dépossède et détruit, dont on ne peut jamais affirmer qu'elle est sans alternative, ni même qu'elle est seconde par rapport à l'occupation simple. D'autre part, il est intéressant de rappeler que la prise et son efficacité ne deviennent possibles que sur un vaste fond indifférencié de tactilité. Comme les choses proches me touchent et comme je les touche, la prise peut être comprise comme une tentative dérivée, mais aveugle, d'intensifier le moment actif de l'expérience du toucher, ordinairement immergée dans un élément essentiellement ambigu (l'expérience tactile étant indistinctement active et passive, étant même le paradigme de cette indistinction). Elle n'a rien d'originaire, à ce niveau-là non plus.

#### LE POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE

Tout ce qui précède modifie déjà grandement les coordonnées de la réflexion : la fascination pour la prise n'est pas indiscutable d'un point de vue philosophique. Il semble pourtant que les discussions sociologiques (par opposition à phénoménologiques) apportent ici un surcroît d'éclaircissement et permettent de radicaliser certains doutes quant au mythe de la prise originaire et esquisser une alternative. La thèse que l'on voudrait défendre ici est que la pensée contemporaine, de manière assurément fragmentaire et non-coordonnée, est parvenue à élaborer un contre-mythe, un mythe alternatif à celui de la grande prise. De manière remarquable, elle est parvenue à élaborer une façon crédible de schématiser l'histoire tout en dessinant des directions privilégiées pour la transformation possible. Les théories du don y jouent, de ce point de vue, un rôle très important<sup>5</sup>. Depuis l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss (1923)<sup>6</sup>, elles gravitent autour d'une intuition limpide : au cœur du social, on trouve l'échange et au cœur de l'échange, on trouve l'interdépendance matérialisée par le transfert ritualisé (et non-utilitaire) de biens. Les proximités formelles d'une telle position avec les idées de Schmitt sont patentées. Dans les deux cas, la pensée cherche à isoler un élément ou un niveau originaire de l'existence collective, presque partout présent, partout influent, mais plus manifestement à l'œuvre dans des sociétés anciennes que la modernité occidentale a eu tendance à regar-

5. Pour une synthèse, voir CHANIAL Philippe (dir.), *La Société vue du don*, Paris, La Découverte, 2008

6. MAUSS Marcel, *Essai sur le don*, Paris, PUF, « Quadrige », 2012

der de haut. Dans les deux cas, la démarche aboutit à placer l'accent sur des actes inauguraux qui lient les gens entre eux tout en les rattachant aux choses, dessinant par là un monde objectif dans lequel s'inscrit le monde social. Mais là où la mythologie de Schmitt privilégie le *prendre*, celle de Mauss accorde une priorité au *donner*, dessinant une polarité frappante. Nous en concluons que, alors qu'elles ont plutôt eu tendance à faire de l'utilitarisme individualiste leur adversaire théorique principal, les théories du don pourraient plutôt être conçues comme des tentatives pour commencer à conjurer la fascination qu'exercent la prise et les pensées de la prise. En tout cas, un anti-*nomos* se dessine.

Bien sûr, d'un point de vue anthropologique, prendre et donner ne s'opposent pas en tout point. D'une part, *prendre* s'oppose à *ne pas prendre* plutôt qu'à donner. La symétrie reste donc imparfaite. D'autre part, le don, au sens maussien, ne marche que si quelqu'un en face *prend* ce que l'on offre et rend quelque chose qu'un autre (ou soi-même) devra prendre, c'est-à-dire accepter et s'approprier. La prise constitue donc ici un moment nécessaire de la circulation totale, elle ne forme pas vraiment un point d'extériorité. Par ailleurs, les anthropologues les plus sceptiques à l'égard de la valorisation maussienne et post-maussienne du « don » ont fait remarquer que les phénomènes de circulation et même d'échange ne sont pas hors-sol sociologiquement<sup>7</sup>. Ils ne servent souvent, selon eux, qu'à manifester ou renforcer des relations de dépendance sous-jacentes. On peut conclure de façon imagée : dans le don, les prises initiales et leurs effets ne se trouvent donc pas suspendus.

Néanmoins, il reste que ce n'est pas la même chose du point de vue d'une philosophie de l'histoire que de placer l'accent sur l'accaparement ou sur l'échange, ou même simplement sur la circulation. Le monde ne s'organise pas autour d'un même centre, et ce ne sont pas les mêmes valeurs qui sont retenues lorsqu'il s'agit de penser « l'origine » et son influence continuée. Le sens des théories du don s'en trouve précisé, même si c'est au prix d'une restriction sans doute frustrante. Il ne s'agit pas de fournir une clé anthropologique universelle ou de se donner des raisons supplémentaires de cultiver l'utopie d'un monde sans profit. Il s'agit de penser ce qui peut se passer lorsqu'on veut dialectiquement essayer de dépasser la logique du prendre pour tenter *autre chose*. La construction schmittienne manifeste ainsi ses vertus

7. Voir TESTART Alain, *Critique du don. Essai sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepses, 2007



lorsqu'on essaie de lui opposer une alternative globale. Elle fait apparaître des jonctions et des lignes de forces historiques qui ne sont pas forcément attendues.

En faisant référence à des motifs de la réflexion politique contemporaine désormais largement diffusés, on dira donc, dans cet esprit, que l'idée de « commun », au sens d'une ressource collective possédée et gérée collectivement constitue le contraire exact du *Teilen* schmittien, son dépassement logique, et que l'idée écologiste de la préservation attentive et soigneuse constitue le contraire du *Weiden*. *Gérer en commun* et *préserver* ne dérivent pas directement du don. Mais nous sommes sensibilisés à leur importance et à leur place relative dans les possibilités concrètes de transformation qui appartiennent à notre présent historique lorsque nous les situons dans la ligne qui part du donner, de même que la signification centrale de *partager* et de *faire pâître* (les deux aspects du *nemein* grec) apparaissent à la lumière de ce que veut dire *Nehmen* en allemand. Une série logique existe bel et bien.

Se dégage même une sorte de séquence réactive : le don, spéculativement, peut être compris non comme l'expression d'une sociabilité originelle plus profonde que ce qui s'épanouira dans l'intérêt mercantile, mais comme une réaction anxieuse à la possibilité du vol, du pillage, de la dilapidation, de la conquête et de la violence déchaînée, c'est-à-dire aux formes exaspérées de la prise. La gestion en commun, quant à elle, apparaît comme une réaction au côté autoritaire et statique de la répartition qui assigne à chacun ce qui lui revient (le *Teilen* de Schmitt) ; la préservation réagit au côté aveugle de l'élan productif (l'usage et l'exploitation des ressources), à la pure instrumentalisation de la nature.

Nous avons donc deux séries disjointes mais parallèles, qui peuvent entrer dans une tension féconde.

*Prendre/partager/faire pâître*

*Donner/posséder et gérer en commun/préserver*

Et nous avons par surcroît deux mythes antithétiques, deux orchestrations d'une origine puissante, source d'un destin, à partir des deux gestes instaurateurs, qui lient profondément *ego*, *alter* et les choses du monde. Évidemment, on pourrait récuser le recours au mythe en général. Mais en réalité, il garde une vertu heuristique, avec la cohérence approximative que confère la forme d'un récit sensationnel, pour permettre de représenter les points de bifurcation essentiels et l'enjeu de certaines orientations politiques parmi les plus décisives.

Entre deux séries, laquelle doit être considérée comme la plus éclairante anthropologiquement et la plus porteuse politiquement ?

Comme les faits, complexes et ambigus, ne permettent pas de trancher, il y a une décision à prendre. Elle s'éclaire de raisons qui, sans contraindre absolument l'esprit, donnent des motifs sérieux pour préférer une option à une autre.

Dans le cas qui nous occupe, ce qui permet de pencher en faveur de la deuxième série, ce sont les affinités qu'elle présente avec une tendance historique prometteuse : la tendance actuelle à l'assouplissement et à la pluralisation en cours des formes de la propriété<sup>8</sup>. Si ce genre de formule n'était pas devenue suspecte à force d'usages dogmatiques ou tout simplement imprudents, on aimerait dire que, indépendamment des mythes d'origine, l'histoire va aujourd'hui plutôt dans le sens du *donner*, au sens précis où les tendances à l'appropriation exclusive, extensive et violente des biens collectifs et/ou naturels inhérente aux tendances économiques contemporaines (le capitalisme extractiviste, par exemple), dont les potentialités catastrophiques sont désormais avérées, suscite de plus en plus des résistances et stimule la recherche d'alternatives viables<sup>9</sup>. Ces alternatives s'expriment par la diversification en cours des formes de la propriété, au-delà du modèle de la possession exclusive et absolue que l'univers bourgeois a favorisé d'une façon totalement déraisonnable. Une telle diversification fait prendre conscience, du fait des vertus de l'institutionnalisation juridique, de ce que l'on peut appeler la plasticité de l'avoir. Phénoménologiquement, « avoir », au sens d'une relation objectale, veut dire beaucoup de choses différentes. Le sens de ce verbe n'est pas tellement plus clair que celui du verbe « être » qui, plus prestigieux, a fait beaucoup trop coulé d'encre depuis les Présocratiques. Par exemple, malgré des différences ontologiques évidentes, ce qui me constitue

8. Pour une présentation convaincante des effets de cette tendance, voir CRÉTOIS Pierre et GUIBET LAFAYE Caroline, « Y a-t-il une alternative à la conception exclusiviste classique du droit de propriété ? Une théorie inclusive de l'appropriation » in *État social, propriété publique et biens communs*, CRÉTOIS et BOCCON-GIBOD (dir.), Lormont, Le Bord de l'eau, 2015, p. 109-132.

9. L'idée d'opposer la *propriété sociale* (tout ce à quoi les citoyens peuvent légitimement prétendre en termes de revenus et de droits et qui leur revient même au prix d'une intervention étatique) à la *propriété privée*, idée qui fut le cheval de bataille de la pensée sociale-démocrate française de la fin du 19<sup>e</sup> siècle ne suffit plus à penser la limite de la propriété privée et de la logique de la prise qui lui est sous-jacente. Ne serait-ce que parce que la question des ressources naturelles n'a pas sa place dans cette vision.

en tant que corps vivant (j'ai des jambes), ce que je possède (j'ai un lit), ce qui est disponible pour l'usage dans l'espace de la proximité (j'ai un outil en main), tout cela peut définir, avec l'aide de certaines catégorisations langagières évidemment toujours souvent floues et conventionnelles, des champs distincts de l'« avoir » qui peuvent se recouper, d'ailleurs. Mais lorsque les pratiques économiques et juridiques commencent à exprimer un peu mieux, c'est-à-dire avec un peu plus de netteté, le fait que la propriété, entendue comme solidification institutionnelle typique de l'avoir objectal, ainsi que le statut de propriétaire, correspondent à des phénomènes disparates, la diversité de l'avoir en général se trouve mise en lumière avec une évidence toute particulière. On en conclura que prendre, au sens radical, visé par Schmitt, de la saisie qui détermine une appropriation et/ou une occupation permanentes, qu'elles soient collectives ou individuelles, ce n'est jamais que se donner les moyens d'obtenir une certaine forme de possession, la possession radicale qui installe dans la domination et l'emprise, une certaine manière d'avoir, dont nous pouvons mieux comprendre aujourd'hui qu'elle ne constitue pas du tout une norme absolue. Sans qu'il soit question de réduction essentialiste ou d'origine, on s'aperçoit que la série *donner/gérer/préserver* est plus à même de faire sa place que la série *prendre/répartir/produire* aux intuitions liées à cet assouplissement et à cette pluralisation dont nous sommes les contemporains et qui sont intrinsèquement souhaitables.

Nous mentionnerons certains exemples désormais classiques, qui ont des sources historiques distinctes, ne s'inscrivent pas dans la même chronologie (des phénomènes anciens mais en cours de réactivation coexistent d'autres, plus récents) et ne relèvent pas de la même logique. Il existe des biens publics, au sens où ils sont administrés par des pouvoirs publics, dans une optique qui n'est plus complètement celle de l'accaparement sans gêne de la terre. Il existe des façons d'être propriétaire (par exemple pour un monument historique en France) dans laquelle la possession est traversée par des obligations (ne pas détruire ni altérer le patrimoine) et stimulée par des incitations (afin de préserver et d'ouvrir au public). Il existe des sociétés coopératives et participatives. Il existe des licences à réciprocité renforcée, où le fait d'être propriétaire implique plutôt une responsabilité et une incitation à partager (l'utilisateur a le choix entre payer une redevance ou améliorer le produit). Il existe des licences (comme la fameuse licence *Creative Commons*) par laquelle l'auteur d'une œuvre choisit le niveau de contrôle qu'il entend garder sur ses œuvres, au sens du droit de la propriété intellectuelle, à l'exclusion de la propriété exclusive et lucrative tradition-

nelle. Chaque fois, mais dans des proportions variables, on retrouve dans ces configurations des moyens nouveaux de donner (il y a un peu de don dans chacun de ces phénomènes), de gérer en commun et/ou de préserver des ressources (ou des conditions de création de nouvelles ressources), sans que cela implique l'existence d'une cohérence fondamentale entre ces trois directions ni la nécessité de leur articulation finale. Cela donne d'ailleurs une unité philosophique formelle à ces phénomènes économico-juridiques pris ensemble : assurer chaque fois une partie du travail consistant à se déprendre de la logique archaïque de la *prise* et de ses prolongements classiques : un travail évidemment toujours partiel et toujours particulier dans ses résultats, probablement toujours à reprendre, toujours incertain, tâtonnant. On en conclura que l'appropriation possessive (celle qui se colore inévitablement de nuances d'exclusivité et d'absoluité) n'est pas une fatalité<sup>10</sup>. On peut imaginer des rapports différents aux choses naturelles ou aux produits de l'ingéniosité humaine, des rapports qui ouvrent à autrui, à certaines conditions, des droits de participer et d'utiliser, au lieu de se fermer craintivement devant la perspective de l'interférence.

#### PERSISTANCE DE L'APPROPRIATION

Mais quelle est la portée réelle de cette alternative ?

Dans le sillage de la tradition communiste, certains théoriciens du « commun » estiment aujourd'hui que les formes alternatives de la possession et de l'usage dessinent *un au-delà de l'appropriation*<sup>11</sup>. Sans doute faut-il comprendre que, d'après eux, avec le dépassement du modèle autrefois quasi unique et obsessionnel de la propriété individuelle exclusive et absolue, c'est, en général, l'idée inquiétante que le monde environnant se constitue comme monde pour nous par un acte de prise unilatéral, radicalement non-dialogique et non-rationnel (un acte ensuite consacré par le droit et l'usage), qui peut s'effacer. *On ne prend plus*. On s'organise entre nous démocratiquement, librement, sans plus faire référence à un lien mystique et inerte,

10. Un point lucidement et précocement relevé par XIFARAS Mikhaïl, *La Propriété. Étude de philosophie du droit*, Paris, PUF, 2004.

11. Voir par exemple DARDOT et LAVAL, *Commun*, Paris, La Découverte, 2014, p. 481 : « l'usage instituant des communs n'est pas un droit de propriété, il est la négation en acte du droit de propriété sous toutes ses formes parce qu'il est la seule forme de prise en charge de l'inappropriable ».

en tout cas difficile à mettre en cause, entre les gens et les choses. L'arbitraire historique des prises et des répartitions originaires, la contingence des règles nées d'un rapport ambigu de dépendance à l'égard de l'environnement et d'usage de celui-ci, se trouvent dépassés par la logique rationnelle des délibérations clairvoyantes qui surplombent la nature comme l'histoire.

Cette position, si nous en interprétons correctement les implications, soulève certaines difficultés. Tout d'abord on ne voit pas pourquoi la propriété privée « classique », quand bien même elle verrait son périmètre et son contenu drastiquement redéfinis, pourrait et devrait cesser totalement de jouer le rôle qui lui a été attribué par la pensée libérale occidentale, celle de garant de *certaines* libertés individuelles. Or, si elle se maintient, la logique d'appropriation continuera de se faire sentir, puisque l'appropriation exclusive comme fait brut, dont elle dérive et qu'elle réactive, y conservera une place influente. Elle ne saurait être résiduelle. Mais, plus sociologiquement, on peut dire que tout groupe social, situé sur un territoire, isole dans son environnement des ressources qu'il se donne, sans phrases, le droit d'acquiescer, d'exploiter, de gérer, d'améliorer, pour le meilleur comme pour le pire. Plus précisément : *beaucoup* de groupes sociaux se définissent, aujourd'hui et demain comme hier, par un territoire et une modalité particulière de lien aux ressources environnementales. Ce lien n'est pas toujours dépourvu d'ambiguïtés ni soustrait aux changements historiques, mais c'est un point de départ. Cela peut s'exprimer par l'attachement affectif que les individus vouent aux environnements naturels qu'ils ont fréquentés et qui définissent une part de l'identité collective et personnelle. Mais c'est surtout là la source de l'appropriation comme conduite générale et, lointainement, de la propriété comme fait. Il s'agit d'un élément, évidemment souvent facteur de différences d'intérêt et de conflits, qui n'a, tout simplement, *rien à voir* avec la logique du don, avec celle du commun ni avec celle de la préservation. Ou encore : les rapports collectifs à l'environnement naturel tels qu'ils sont donnés relèvent d'une logique d'appropriation, d'usage, d'organisation qui ne semble entièrement absorbable dans la clarté souveraine des échanges socialisants et des procédures démocratiques. Même dans un monde post-schmittien (le don, le commun, la préservation) qui se dessine désormais, fort heureusement, comme une possibilité concrète, nous serons toujours quelque part (« jetés dans le monde », diraient les existentialistes) où des règles coutumières présideront en partie à l'occupation de l'espace et à l'usage des ressources. Et il y aura donc encore, à côté d'autres choses, des

actes sociaux d'appropriation autoritaires (décider à un certain moment que ceci est à nous/à eux ou s'installer dans une possession déjà reconnue et historiquement acquise, que ceci relève ou non de notre responsabilité). Il y aura des façons conventionnelles de limiter le partage et la participation (pour le « commun », tout le monde n'a pas accès à la ressource, certaines règles doivent être respectées, des exclusions et des sanctions sont inévitables...), il y aura des façons de répartir les charges et les bénéfices qui comporteront inévitablement une part d'arbitraire – autant d'éléments qui renvoient à un *nemine* premier. L'appropriation première, c'est moins l'accaparement égoïste que le fait d'exister dans un monde sien, au sens de perçu et utilisé par les collectivités selon des modalités chaque fois singulières, incorporées à des traditions et à des savoir-faire durables. Mais, même redéfinie de cette manière, dépouillée de certains traits de brutalité, elle conserve des aspects que Schmitt avait bien identifiés.

## CONCLUSION

Terminons par des remarques plus générales.

Il est toujours permis de concevoir, en maximaliste, l'alternative au capitalisme comme une sorte de mutation sociale globale : il s'agira alors de remplacer l'ensemble du système existant (*tout* ce qui a ou a eu un rapport avec le capitalisme, entre en synergie avec lui, s'articule à lui...) en s'y opposant. Autrement dit, en faisant triompher, du fait de ce démantèlement, des principes (par exemple : donner, gérer en commun ou préserver) qui sont étrangers au capitalisme, ou du moins sont étrangers à son noyau central. Cela correspond à une façon assez commune de substantialiser « le capitalisme » (un tout cohérent et singulier qui grandit au fil du temps et dont chaque caractère participe à cette singularité). Pourtant, la persistance inévitable de la logique de la prise (prendre, distribuer, exploiter, entendus comme des faits accomplis selon des décisions ou des règles conventionnelles) sur laquelle nous avons insisté symbolise la pesanteur et l'obscurité d'un élément inassimilable à ces principes qui a des chances de survivre à un capitalisme qui a intensifié certains caractères dont cette logique de la prise était porteuse. Par là, il symbolise peut-être aussi l'impureté et la disparité inévitables de tout ce qui pourra se présenter comme un « post-capitalisme ». Dans le cas particulier qui nous occupe, cet élément de pénombre renvoie à un fait social-historique, à une manière collective chaque fois singulière d'être au

monde (des « formes de vie » au sein d'une nature) et d'habiter le monde, qui, étant *donnée* (des gens se trouvent là et font comme cela), reste partiellement réfractaire à la fluidification de l'échange, ainsi qu'à la pure rationalité démocratique et prudentielle. Il renvoie, plus profondément, à une dépendance des sociétés à l'égard de la nature existante dont l'appropriation n'est jamais que le corrélat inconscient. Ainsi, aujourd'hui, à travers le monde, on résiste au pillage effréné, à l'extractivisme destructeur et au *land grabbing* en fonction de droits historiques et de compétences (agro-écologiques, par exemple) acquises dans l'histoire par tels groupes sociaux et par telles communautés situées, pas seulement au nom des droits de l'Homme ou de ceux de la Terre en général. C'est très clair dans le mouvement paysan international, par exemple<sup>12</sup>. Pas plus que l'hypothèse de droits abstraits, ce n'est pas un communisme primitif qui y fait référence, mais l'existence de certaines pratiques, de certains usages déterminés cristallisés au cours du temps et qui n'ont pu se développer que sur la base d'une sorte d'appropriation. Les crises et les problèmes contemporains nous obligent certes à considérer l'existence de biens immédiatement universels (comme le climat, la faune mondiale ou Internet par exemple) qui ne se conforment pas à ce modèle. Cela pose incontestablement des problèmes originaux. Mais c'est toujours au niveau local et dans le rapport aux ressources naturelles environnantes que s'élaborent les modèles d'action les plus déterminants.

Ainsi, même si c'est légitime, contester la propriété individuelle exclusive et absolue (en même temps que l'appétit d'appropriation privative qui s'y rattache) ne suffit pas. Car ce n'est pas à eux qu'il faut faire remonter la source de la résistance la plus profonde à l'extension (souhaitable) de la réciprocité et de la responsabilité universelle. Il n'y a donc pas de civilisation du don ou du commun qui nous attende au bout du chemin, au-delà de l'appropriation et de la propriété, au-delà de la dépendance essentielle par rapport à l'environnement (voire à *un* environnement) et à la manière

12. Voir, entre cent exemples possibles dans la littérature politique actuelle, PÉREZ-VICTORIA, Silvia, *Manifeste pour un XXI<sup>e</sup> siècle paysan*, Arles, Actes Sud, 2015, p. 70 : « Des alternatives existent [à l'exploitation aveugle de l'environnement]. Elles sont le fait de paysans, de peuples autochtones. Elles renouent avec des traditions millénaires qui font de l'agriculture industrielle une parenthèse malheureuse dans l'histoire de l'humanité. La diversité des savoirs et savoir-faire mobilisés doit être reconnue, récupérée, valorisée ». Naturellement, dans la littérature militante, cette transition à venir est décrite de façon enchanteresse. En réalité, elle impliquera aussi des fermetures et des interdictions refroidissantes, de même que l'exercice d'une autorité qu'il faudra assumer.

dont nous en vivons. Si tout se passe bien, de plus en plus, on *donnera*, on *gérera en commun* et on *préservera* des biens et des ressources que certains groupes sociaux particuliers (il n'est pas exclu que l'humanité entière puisse former l'un d'eux) auront auparavant, d'une façon ou d'une autre, fait *leur* ou sur la base d'un acte de ce genre, des biens et des ressources dans lesquels ces groupes se reconnaîtront et vivront, en fonction de ce que leur offre le monde qui les entoure. Cette restriction, qui nous ramène à l'histoire dure, à la contingence des situations vécues par les collectivités et des choix de longue durée opérées par les sociétés (les « traditions »), pour décevante qu'elle puisse paraître, n'a cependant aucune conséquence conservatrice rebutante. Car il reste bien encore de *très grandes marges* de liberté à conquérir et à élargir, histoire d'affirmer les droits, aussi prometteurs qu'incertains, d'un *alter-nomos* qui contrarie et contredit sans la dissoudre la chaîne fatale du *nemein* – des droits qui, heureusement, ne sont pas que des fictions ou des fantasmes et qui, par chance, possèdent aussi une authentique cohérence entre eux. Cela suffit amplement.

Stéphane HABER  
(Sophiapol EA3932)