Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 20 (1970)

Heft: 4

Artikel: Société romande de philosophie : le thème de la propriété à travers Rousseau, Hegel et Marx

Autor: Secrétan, Philibert

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380947

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE THÈME DE LA PROPRIÉTÉ À TRAVERS ROUSSEAU, HEGEL ET MARX

I

La propriété est aujourd'hui soumise à une double contestation : la contestation technocratique et la contestation libertaire. L'une affirme la primauté de l'organisation, de la gestion, du « management » sur la possession, et dévalorise l'actionnaire au profit du gestionnaire ; l'autre refuse de reconnaître à la propriété sa valeur de signe d'une liberté réelle : la propriété ne peut qu'engendrer un système de servitudes et de répressions.

De ces deux contestations dissymétriques, l'une juge la possession trop légère en comparaison de l'investissement de *raison* qu'exige la conduite des affaires économiques, et seule cette rationalité organisatrice peut légitimer l'exercice du pouvoir qui s'attache au maniement des grands ensembles de production et d'échange. L'autre s'attaque à un concept de propriété surévalué et finalement confus parce que greffé sur le tronc d'une philosophie de la *liberté*, mais ne parvient pas à le clarifier.

Contre la première contestation, nous dirons que la question du droit de propriété excède celle de l'organisation et de la gestion par une dimension juridique irréductible aux seuls facteurs économiques. Contre la contestation héritière de Marx, nous dirons que dans la propriété il y a moins que l'enjeu terrible et définitif de l'esclavage et de la liberté. Cet excès de sens du juridique sur l'économique nous permet par ailleurs d'apporter une distinction importante : celle de l'*institution* de droit et du *système* économique ; et l'écart qu'il faut reconnaître entre propriété et liberté nous permet de distinguer *détournement* et *aliénation* : une valeur détournée de celui qui l'a produite peut lui être retournée sous forme de services publics ; en revanche, l'aliénation signifie qu'il n'y a plus, pour l'homme aliéné, de recours que dans cette eschatologie politique qu'est la Révolution.

Y a-t-il une voie praticable entre la contestation du capitalisme classique par le néo-capitalisme, et la contestation des capitalismes

par le marxisme ? Cette question contient un enjeu historique que nous formulerons de la manière suivante :

Faut-il laisser le néo-capitalisme sauver, par une rentabilité plus rationnelle, une bourgeoisie qui risque de s'identifier avec ce qu'elle a produit de plus contestable, à savoir le capitalisme libéral ? ou faut-il se laisser entraîner dans le courant de la révolution pour détruire la bourgeoisie avec le capitalisme qui l'a engendrée ? Cette question donne son arrière-plan à une réflexion sur la propriété. Et elle me paraît mériter qu'on s'y engage ; non pas que la société bourgeoise soit la forme achevée de LA Société, et qu'aucun autre type de société évoluée ne soit pensable, mais parce que l'évolution culturelle et sociale traverse la bourgeoisie, et se continuera dans une lignée qui situe la bourgeoisie comme un moment — non dialectique peut-être — de l'histoire de la civilisation. C'est parce qu'elle est héritière de valeurs auxquelles nous tenons qu'il ne faut la laisser ni à l'abandon d'une rationalité purement organisationnelle, ni en proie à la destruction révolutionnaire. Nous sommes sans doute les héritiers de la bourgeoisie, et ce qu'elle nous lègue vaut mieux que le capitalisme avec lequel elle tend à s'identifier en tant que classe ; et ce qu'elle nous lègue doit être préservé de la rage à la fois destructrice et mythique de la révolution culturelle.

Ce qu'elle nous lègue : ces termes signifient par ailleurs que la bourgeoisie est déjà entrée dans l'histoire ; que, d'une certaine manière, il n'est plus justifiable de s'accrocher au mode de vie qu'elle a proposé ; que la crise que traverse le monde est la crise de la bourgeoisie, mais que la passation des pouvoirs, que la reprise de l'héritage, se fait dans des conditions difficiles, et difficiles précisément en raison de l'obscurcissement intellectuel qui entoure toute la question de la propriété, et notamment de la *justification* du capitalisme par le droit de propriété. Nous la comprendrons donc comme un secteur témoin. Tenter de voir clair sur ce point, c'est peut-être se donner de voir clair plus loin.

* * *

Dans les débats idéologiques qui marquent le désarroi d'une civilisation en crise, la propriété est contradictoirement interprétée comme un signe de liberté ou comme un agent de servitude. Répandre la propriété ou au contraire la supprimer — tout au moins dans sa forme privée, et dans sa forme de propriété des moyens de production : tel est l'un des dilemmes du monde moderne. Ces deux voies opposées sont, il est vrai, censées conduire à un but similaire : celui de supprimer les inégalités parmi les hommes et tout le cortège des maux qu'elles engendrent. Ce qui donc se trouve condamné — de part et d'autre d'un capitalisme à but social et d'une révolution à but

social — c'est le *privilège* de la propriété (propriété des biens ou des moyens de production). Pour ceux-ci, les privilèges seront supprimés par une égalisation des chances et des moyens d'appropriation (société de consommation) ; pour ceux-là, seule l'abondance produite par un appareil de production socialisé mettra fin aux privilèges. Pour ceux-ci, la propriété est un droit que beaucoup, certes, sont encore empêchés d'exercer, mais que la socialisation du capital va rendre effectif ; pour ceux-là, ce *droit* n'est pas naturel, mais fut institué par les possédants, donc par des hommes qui avaient déjà sur les non-possédants l'avantage d'une propriété dont la légalisation n'était que l'établissement d'un privilège. Cette analyse se confirmait dès lors que la propriété des moyens de production apparut comme la clef d'un pouvoir politique, et plus avant comme la ruse par laquelle on pouvait faire entendre aux consommateurs des produits, voire aux propriétaires d'actions sociales, qu'ils participaient à la prospérité commune, alors qu'ils restaient écartés des décisions économiques.

Si donc le propriétaire crée le droit, et que le droit c'est l'Etat, mettre fin à la propriété privée et privilégiée, c'est mettre fin à l'Etat et au droit. La logique marxiste est là-dessus implacable.

On voit dès lors que l'extrême d'une critique historico-culturelle et l'extrême d'une analyse de la propriété sont médiés par la question des institutions de l'Etat et du droit. Et notre question peut dès lors se formuler ainsi : comment penser un Etat qui ne soit ni produit par les possédants, ni la marque légale des privilèges, et dont la loi règle l'usage et protège la jouissance d'une propriété ordonnée à la prospérité ? Car la prospérité est le nom économique du bien commun. Et encore : comment penser une institution qui retourne sous forme de *services* ce qu'un système purement économique détourne au seul profit du système lui-même ?

* * *

La crise que nous évoquons n'a pourtant pas d'incidences que sur les valeurs de la culture, sur une certaine conception du pouvoir. Ces incidences sont spirituelles, religieuses, et les Eglises se voient contestées elles-mêmes comme protectrices des possédants. Ceux qui réclament une « Eglise des pauvres » projettent sur le prolétariat une élection divine. Et ce raccourci ecclésio-sociologique me paraît aussi dangereux que celui qui confie aux Eglises la mission de lutter, dans une défense spirituelle, aux côtés du néo-capitalisme. Et là encore, il y a à restaurer une dialectique de la propriété et de la pauvreté que résume admirablement la formule paulinienne de l'« avoir comme n'ayant pas ».

Sur divers fronts un même combat est engagé. Avons-nous les armes pour le mener ?

II

Le concept de propriété se tranche en deux secteurs définis : dans l'un la propriété est une qualité ou un caractère appartenant à tous les êtres d'une classe et à eux seuls ; dans l'autre la propriété est une possession reconnue à une personne physique ou juridique, la chose possédée pouvant être aliénée par vente ou par don ; à cette propriété s'attache le droit d'en jouir tant qu'elle n'a pas été aliénée à un autre.

Jouissance et propriété peuvent se disjoindre dans la location, mais la location est elle-même une forme de la disposition du bien.

Définir la propriété par la possession, c'est s'engager à voir que l'on peut *entrer en* possession ou *prendre* possession. Et la *prise* de possession laisse entendre qu'une chose peut n'être point encore appropriée (Herrenlos) ou déjà constituée en propriété. Sont légitimes la prise de possession d'une « chose sans maître » et l'acquisition d'une chose possédée ; est illégitime la prise de possession d'une chose déjà acquise. Mais ces définitions ne restent-elles pas abstraites — au sens où Hegel traite du contrat dans la partie de la Philosophie du Droit qu'il intitule « Das abstrakte Recht » ? Il faut s'interroger sur l'acte concret d'appropriation et sur la chose concrète possédée. On verra alors que l'appropriation d'un objet, d'un territoire (par une puissance coloniale, par exemple), ou ce que Marx appelle l'achat, c'est-à-dire l'appropriation légale de la force de travail devenue une marchandise, sont de nature tout à fait différente. Et ne risque-t-on pas de voir s'effectuer une dérivation illicite de la structure de la propriété : force d'appropriation, chose appropriée, reconnaissance de la propriété, vers des domaines qui ne sont plus des choses, mais par exemple une terre — que l'on peut d'ailleurs considérer du double point de vue de l'espace d'implantation humaine ou de la puissance de production — ou encore la force de travail d'un homme.

La propriété est toujours propriété de quelque chose, mais ce n'est pas une chose tout ce dont une personne, physique ou morale, affirme qu'elle est propriétaire. Il va donc falloir trouver une norme objective de ce qu'est une *chose* — de ce qui est appropriable et aliénable — pour militer contre une chosification arbitraire qui étendrait indûment le champ des réalités sur lesquelles on ferait valoir un droit de propriété, ou sur lequel viendrait à porter un interdit d'appropriation. Et cette norme doit être établie avant que n'intervienne la règle juridique qui constitue la propriété en droit. Mais il apparaît ici que la définition de la *chose* coïncide avec celle de l'aliénable ; et les progrès de la conscience humaine se manifestent dans l'extension du champ de l'inaliénable à l'homme d'abord, contre l'esclavage, au corps (contre un dualisme qui tendrait à en faire une

chose), à la vie (contre la peine de mort), aux libertés individuelles, puis précisément aux biens, suscitant tous les litiges d'opinions sur les limites infranchissables du droit d'expropriation, soit d'aliénation forcée. On voit alors le bien possédé assimilé au propre, au corps, à la vie, à la liberté elle-même, ce qui vient à donner au problème de la propriété un relief philosophique tout à fait surprenant.

La relation possédant - chose possédée vient donc s'inscrire dans une sphère du sens et non seulement du fait ; cette sphère de sens est par ailleurs irréductible à la seule validité canonique — ici juridique — des conditions d'appropriation. Y sont impliquées nombre de relations de l'homme au monde, et des hommes entre eux : et cette sphère de sens a son négatif propre, irréductible aux catégories juridiques du vol. C'est celui de la crainte qu'éprouve l'homme, au plus profond de son humanité, d'être lui-même réduit à l'état d'objet, donc d'être nié en tant qu'homme. La figure de l'esclave est parmi nous celle-là même de la déchéance à l'état de chose, c'est-à-dire de la privation de notre être, de la chute dans le non-être. Ou, pour le moins, nous nous arrêtons à cette figure de l'esclave, croyant que la liberté est l'inaliénable ultime. Ne faut-il pas aller plus avant, découvrir que d'autres symboles figurent cet anéantissement ? L'esclave vit encore, et le stoïcien le dit libre. Peut-être la liberté n'est-elle pas le dernier mot de l'homme...

Quoi qu'il en soit, il faut être libre pour aller au-delà de la liberté.

* * *

Tout ce complexe de problèmes et de difficultés a une histoire. Et cette histoire coïncide avec la prise de conscience par la *bourgeoisie* de sa puissance politique et de son efficacité économique ; en un mot, de sa rationalité et de la mission qu'elle se reconnaît. Cette histoire connaît pour le moins trois moments déterminants : le Rousseau du « Discours sur l'Inégalité » et du « Contrat social », le Hegel de la « Philosophie du Droit », et Marx analyste du Capital. On peut ici faire jouer simultanément deux lectures : l'une diachronique qui perçoit la continuité entre Rousseau et Hegel, puis entre Hegel et Marx ; et une lecture qui ressaisit chacun comme constituant autour d'une préoccupation dissemblable un discours qui doit sa cohérence à cette intuition fondatrice. L'une conduirait à voir en Rousseau le théoricien prérévolutionnaire qui révèle à la bourgeoisie sa tâche politique ; dans Hegel le penseur qui établit le système de la bourgeoisie triomphante et dans Marx l'analyste du déclin de la bourgeoisie et de son dépassement. L'autre lecture mettrait en évidence dans Rousseau la philosophie de la transparence recherchée jusque dans l'Etat, dans Hegel la philosophie de la Raison en devenir

dans l'Histoire, enfin dans Marx le renversement matérialiste d'une phénoménologie de Dieu.

Notre lecture sera autre, parce que nous avons surpris dans le problème de la propriété — qui nous sert de fil conducteur à travers ces trois pensées — une ellipse à deux foyers : l'un étant celui du passage de l'arbitraire à la raison, l'autre celui de la servitude à la liberté. L'un a pour négatif l'appropriation sauvage, l'autre l'aliénation. Et Rousseau se présentera comme ayant réuni, dans l'unité d'une intuition fulgurante, ce qui sera repris d'un côté par Hegel, philosophe de l'institution rationnelle, de l'autre par Marx, philosophe de l'aliénation économique.

Cette intuition est celle qui donne au « Discours sur l'Inégalité » un côté énigmatique, pour ne pas dire mythique. Que représente, en effet, l'étrange figure du « propriétaire » qui rompt la félicité de l'homme qui jusqu'ici n'a obéi qu'aux lois de la nature ? qui inaugure cet espèce de « moyen âge » auquel mettra fin le contrat social ? Allons d'emblée au texte ; une lecture attentive s'impose. « 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... Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs n'eût point épargné au genre humain celui qui, arrachant les pieux et comblant les fossés, eût crié à ses semblables : « Gardez-vous d'écouter cet imposteur ; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et que la terre n'est à personne... »

Ce discours tombe au milieu d'une histoire de la progression de l'humanité, d'un récit qui se poursuit tout de suite après : « Cette idée de propriété ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain... Il fallut faire bien des progrès avant d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature... » L'événement n'est pas « historique » comme l'est l'évolution qui le précède et qui le suit ; ni décision *personnelle* ni événement *historique*, cette première appropriation est présentée comme le fait d'un *menteur rusé*. Dans le passage du discours du Riche inventant des raisons spécieuses pour se constituer en arbitre et en maître, et donner à ceux qui furent ses rivaux des lois qui protègent et défendent les membres de l'association qu'ils allaient constituer, il sera présenté comme un *usurpateur*. Origine de la vanité, de l'envie, de la discorde, de la guerre, la propriété aboutit à l'institution politique fondée sur le pacte de sujétion. Les figures qui ainsi s'alignent sont celles du *propriétaire*, du *riche*, du *maître* et bientôt du *despote*. Et ce qui les relie entre elles est le caractère arbitraire de chacune des manifestations de leur pouvoir : arbitraire de l'appropriation, arbitraire du pacte de sujétion, arbitraire des lois de la société politique. Or, cet arbitraire a la logique d'un *système*

anonyme où les contradictions qu'engendre un premier état trouvent leur solution dans une nouvelle contradiction, et ainsi de suite jusqu'à une contradiction finale : « Un enfant commande à un vieillard, un imbécile conduit un homme sage, une poignée de gens regorge de superfluités tandis que la multitude affamée manque du nécessaire. » La première contradiction est entre le fait que la terre est à tous, et qu'un terrain ait été enclos, donc partagé : entre l'indivisible et la division ; et la solution est dans la muette acceptation par tous de la propriété de l'un : soit de la revendication de tous à la propriété. « De la culture des terres s'ensuivit nécessairement leur partage ; et de la propriété une fois reconnue, s'ensuivirent les premières règles de justice : car pour rendre à chacun le sien, il faut que chacun puisse avoir quelque chose. » La propriété à tous est le correctif de la première appropriation arbitraire. Cette solution est pourtant illusoire : « La proportion *que rien ne maintenait* fut bientôt rompue », en raison des inégalités naturelles de puissance ou d'ardeur au travail, d'habileté ou d'ingéniosité. Cette inégalité sera à nouveau compensée par un passage à un régime de l'intéressement de tous à une économie qui assujettit chacun à tous : « L'homme riche a besoin des services de ses semblables ; pauvre, il a besoin de leurs secours, et la médiocrité ne le met pas en état de se passer d'eux. » Mais à son tour cette interdépendance produit les contradictions qui s'appellent : concurrence et rivalité d'une part, de l'autre oppositions d'intérêt. L'extrême de cet état est celui de la guerre de tous contre tous, à laquelle ne peut mettre fin que la ruse politique du riche proposant à ceux qu'il oppresse le pacte d'association, qui n'est en fait que le pacte de sujétion : « Tous courent au-devant de leurs fers, croyant s'assurer leur liberté... Telle fut l'origine de la société et des lois qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisant sans retour la liberté naturelle. »

Cette analyse bien connue a servi à condamner la propriété. Proudhon la concentre dans un mot fameux : « La propriété, c'est le vol. »

Est-ce alors un autre Rousseau qui écrit dans l'« Economie politique » : « 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 ; soit parce qu'il tient de plus près à la conservation de la vie ; soit parce qu'étant plus facile à usurper et plus pénible 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 plus facile que d'éluder ses devoirs et de se moquer des lois » ?

Ce Rousseau-là dément-il l'auteur du « Discours sur l'Inégalité » ? Je ne le pense pas. Car ici, la propriété est celle du *citoyen* entré en

institution, et s'il y a difficulté, paradoxe entre l'individu et le citoyen, il s'exprime dans « cette cruelle alternative de laisser périr l'Etat ou d'attaquer le droit sacré de la propriété, qui en est le soutien ». Cette difficulté est levée par l'impôt : la propriété étant celle des *citoyens*, l'Etat est leur œuvre, née du contrat, et il leur appartient de subvenir aux besoins de l'Etat, comme il appartient à l'Etat d'avoir une politique fiscale qui rétablisse l'équilibre des richesses, qui charge plus les riches que les pauvres (impôt progressif) et qui maintienne tous dans une prospérité qui est la forme économique du bien commun. Finances publiques, domaines publics sont les côtés extérieurs, comme dira Hegel, de la volonté publique ; et ce que l'Etat doit respecter, c'est ce qui, dans la propriété privée, est le fait du citoyen, non le fait du « bourgeois ».

Rousseau est le philosophe de deux cités : l'une injuste dont les lois sont l'expression de l'amour-propre, de l'arbitraire, de l'intérêt privé ; l'autre juste, fondée sur l'amour de la loi et le respect des lois qui l'expriment dans l'Etat. C'est alors non plus le règne du libre *arbitre*, mais de la volonté libre que chacun amène dans le contrat pour la retrouver *instituée*, raisonnée.

Mais ce qui fait problème est à mon sens ceci : pourquoi dans les deux cas de la cité néfaste et de la cité faste, de la société injuste et de la société juste, la propriété en est-elle présentée comme le *fondement* ? Qu'y a-t-il de fondamental dans la propriété ? Qu'elle soit le résultat d'une *appropriation* ou le fruit d'un *travail*, en voilà changée la signification, parce que, au fondement de tout, il y a soit un mensonge soit une vérité : le mensonge d'une captation, ou la vérité d'un travail.

Cette vérité va pouvoir se soumettre à la LOI qui institue le droit de propriété, alors que sous le règne du mensonge c'est la propriété qui engendre le système des lois. Dans l'« Economie politique », la logique de Rousseau procède de la loi à la propriété, dans le « Discours sur l'Inégalité », le système procède de l'appropriation aux lois. Un principe de vérité est à l'œuvre où sont identifiés Volonté générale et Raison publique dans l'unique terme de Loi. Il faut par ailleurs entendre que là où il n'y a pas de propriété, il n'y a pas de société, ce qui peut être traduit par : là où il n'y a pas de travail il n'y a pas de société. Tout le socialisme « travailliste » se nourrira de cette affirmation. Mais encore, derrière cette vérité du Travail et cette vérité de la Loi, se profile une Vérité plus pure, qui résonne dans la réminiscence du thème de la chute : la puissance anonyme du « propriétaire » qui dit : « Ceci est à moi », et du riche qui propose le pacte de sujétion, retient en elle la Tentation du « mythe » adamique et la ruse de l'habile homme de la réussite sociale. Relisant Rousseau, on se demande en effet : mais pourquoi personne n'a-t-il protesté ?

aucune voix ne s'est levée pour contester, personne n'a résisté aux raisons spécieuses du Riche ? N'est-ce que le rêve de Rousseau sût créer une sorte de nouveau mythe, qui infléchit l'un vers l'autre le thème de la chute anonyme et le ressentiment personnel de Rousseau à l'égard d'une société dont il éprouve l'injustice, dont il analyse les tares et dont, enfin, il dénonce l'origine. Le sentiment religieux, l'aventure personnelle et le savoir anthropologique s'enchevêtrent dans un discours dont on sait l'impact. Dans un discours sociologique qui *explique* l'inégalité, mais qui ne peut que *dire*, signifier par un symbole, comment le mal est entré dans le monde.

La philosophie de la propriété de Hegel a une autre allure, alors même qu'il répond à la même question que le Rousseau de l'« Economie politique » : comment concilier le droit de propriété et la nécessité pour l'Etat de l'enfreindre, voire d'en exiger le sacrifice ? Mais alors que Rousseau élabore une théorie de l'impôt, qui est l'équivalent des *lois* politiques, Hegel construit la théorie de la propriété à trois niveaux enchaînés, où la propriété se trouve chargée d'un sens plus riche. Cette genèse progressive du *sens* de la propriété se noue dans une question préjuridique que je recueille dans la « Phénoménologie de l'Esprit », dans le contexte même de la Conscience de Soi, à la fin de l'exposé de la Conscience malheureuse. La conscience malheureuse est une conscience éprouvée. C'est, en effet, le thème de l'épreuve, du *renoncement* à la propriété immédiate du Moi, qui fait fond à la conception hégélienne de la propriété des choses ; ce renoncement est la condition de l'entrée dans la rationalité qui se fonde dans la structure contradictoire de la propriété comme propriété d'une *chose* qui n'est pas destinée à m'appartenir, car cette chose est un « être pour les autres » (ein Sein für andere) ; et que JE le possède, est en contradiction avec cette généralité (allgemeine Dingheit). Par ailleurs cette contradiction ou paradoxe recouvre, du côté de l'objet, un second paradoxe : celui de la chose à la fois permanente et appelée à disparaître par l'usage ou la consommation. Et le paradoxe qui résulte des deux précédents est que dans la *reconnaissance* de la chose comme mienne, les autres y renoncent, mais qu'en me reconnaissant ainsi nous sommes tous dans un rapport d'égalité, qui est le contraire même de l'exclusion. En d'autres termes, la société a son fondement dans ce que les « Principes de la philosophie du Droit » appellerait le contrat constitutif de la propriété.

A quoi a-t-il fallu renoncer pour que cette propriété *sociale* puisse être engagée dans le processus qui conduira de la simple propriété au patrimoine familial, puis au système des besoins — soit l'organisation de l'économie générale de la société civile (bürgerliche Gesellschaft) et enfin à l'*Etat* ; cet Etat dont les intérêts supérieurs, et notamment l'intégrité de sa *souveraineté*, peuvent exiger du citoyen

qu'il sacrifie sa propriété et sa vie ? A quoi a-t-il fallu renoncer pour que la propriété de chacun soit compatible avec la rationalité d'une Volonté générale ? Il a fallu renoncer à une illusion, voire à un mensonge (Betrug). Il a fallu renoncer à croire à une sorte de disposition providentielle qui serait maîtresse du sens de mon action, tout en conservant pour moi la décision intérieure et la propriété extérieure. C'est la rupture entre le *sens* extérieur à moi, et le moi décidant et possédant, qui constituerait le mensonge qui fait le malheur de la conscience. Nous avons donc à demander : à quelle situation concrète cela correspond-il ? A une situation de rupture entre le fait de la propriété et son sens, qu'exprimerait le proverbe : « Chacun pour soi et Dieu pour tous ». Traduit en termes économiques, on y découvrirait la doctrine de l'harmonie préétablie des intérêts privés et de l'intérêt général dont Marx refera la critique rapide et acerbe dans la préface à la seconde édition du « Capital ». Or, une action dont le sens lui est extérieur, qui lui est donnée du dehors, d'en haut (von oben), est en réalité arbitraire. Seule est raisonnable une action, et partant une propriété produite par une action, qui contient en elle son sens : et ce sens, nous l'avons surpris dans le paradoxe même du propre et du général : le *propre* va rester le pôle subjectif d'une généralité en extension qui correspond à l'élargissement de la Sittlichkeit de la famille à la société civile, de la société civile à l'Etat.

Mais si le droit de propriété est le fondement de la société civile, il n'est pas le fondement de l'Etat ; et selon Hegel, la protection de la vie et des biens n'est pas la destination de l'Etat. Ni la vie ni la propriété ne peuvent être sacrifiés à la société, mais bien à l'Etat dont la souveraineté, incarnée dans le Souverain, manifeste qu'un moment supérieur de la raison et de la liberté est atteint. Dans l'Etat, c'est non pas un autre *principe* (comme chez Rousseau), mais un nouveau moment qui est à l'œuvre. Il y a progression en vérité et non « saut » du mensonge dans la vérité du citoyen.

La critique de Hegel à l'égard de la théorie rousseauiste du « Contrat » porte précisément sur ce point délicat. Le contrat appartient au moment du Droit abstrait ; et de l'individualité. Il y a dans le contrat quelque chose d'arbitraire et de non nécessaire, qui est en opposition avec la nécessité « divine », avec la vérité de l'Etat souverain. La définition de l'individu par la propriété, de la famille par le patrimoine, de la Société par le système des besoins, est à la fois conservée et dépassée dans l'Etat, qui est la plus haute forme de la moralité ; et l'appartenance à l'Etat est la plus *concrète* exigence du devoir (contre Kant) et ce devoir prime la vie et la propriété individuelles.

En deçà de la propriété instituée et réglée par le droit, on aurait ainsi affaire à une propriété sauvage, c'est-à-dire dont le sens serait

en dehors d'elle. En entrant en institution, la propriété prend le sens d'être un moment de la reconnaissance mutuelle des individus en tant que la propriété est « la sphère extérieure de ma volonté ». Mais au-delà de la propriété sociale, une finalité nouvelle promeut la personne sociale à la citoyenneté. Et c'est la confusion de ces deux moments que Hegel reproche à Rousseau.

L'arbitraire affecte profondément la propriété, et le droit de propriété en reçoit lui-même un sens équivoque : *a*) C'est un *droit* en ce sens que le corps *propre*, la chose *propre* sont nécessaires à la reconnaissance de l'individu, à sa constitution comme *autre* reconnu dans son individualité ; d'autre part, c'est un droit institué contre le danger des conflits naissants de l'envie, ou de la malhonnêteté dans l'échange (inégalité des valeurs échangées) ; et la condamnation du vol par appropriation ou par malhonnêteté s'ajoute à celle qui concerne les coups et blessures, qui constituent une lésion spécifique de la propriété que j'ai de mon corps ; *b*) par ailleurs, quelque chose de l'individu peut entrer dans les relations de vente ou de location, sous forme de la force de travail physique ou intellectuelle, et, par extension, du temps de travail.

Là-dessus, le paragraphe 67 des *Principes de philosophie du Droit* : « Par l'aliénation de tout mon temps concrétisé par mon travail et de la totalité de ma production... je ferais de ma personnalité la propriété d'un autre. » Cette remarque, capitale pour comprendre le raisonnement de Marx sur l'exploitation capitaliste, suit immédiatement l'énumération des biens — ou plus exactement des « déterminations substantielles » — inaliénables : mon libre vouloir, ma morale (Sittlichkeit), ma religion.

III

Nous voici parvenus au point où le problème de la propriété prend un tour nouveau. Dominée jusqu'ici par le couple arbitraire — raison, libre-arbitre — volonté libre, nous allons voir comment il va être dominé par celui de la servitude et de la liberté. Ce côté pathétique de la question procède du fait que sont indissociables les problèmes de la propriété et du travail, et par ailleurs du travail et de la liberté. C'est le concept de travail qui médie (médiation) liberté et chose, et l'on voit d'emblée que si le travail devient aliénable, vendable, c'est la liberté elle-même qui est aliénée. Et là-dessus on remarque une sorte de dérivation qui, de Rousseau à Marx, étend au travail et à la force de travail le concept de *vente* ; cette extension permettra de jouer sur le terme d'*aliénation*, dont Paul Ricœur, dans l'article qu'il lui consacre dans l'*Encyclopedia universalis*, montre bien la triple origine théologique, juridique et psycho-pathologique.

Rousseau, lorsqu'il dénonce le système né de l'appropriation, ne parle d'*asservissement*, de perte de la liberté, qu'au niveau politique. Il y a une traversée de l'économique, mais ce n'est qu'avec l'apparition de l'Etat injuste que la liberté est perdue. Et encore n'est-elle pas aliénée, puisque le contrat reste possible, donnant forme à un ultime sursaut qui ressemble d'ailleurs étrangement à une sorte de conversion, d'étrange effet d'une grâce, qui fait toujours apparaître la Loi dans une lumière religieuse. Une moralité religieuse trouve alors son expression politique : la *loi* est un concept théologico-politique.

Chez Hegel, on vient de le voir, la liberté, au sens fort de la volonté libre, n'est pas celle de *contracter* mais d'entrer en devoir de reconnaître la nécessité de l'Etat souverain. Et s'il reconnaît à Rousseau le mérite d'avoir forgé — enfin — un concept politique : celui de la Volonté générale, équivalant à la Raison générale, Hegel lui reproche de le tenir lié à un acte *arbitraire*, le contrat. Rousseau n'aurait pas été assez loin dans l'expression rationnelle de la volonté générale, et n'aurait pas reconnu cette nécessité logique — ou théologique — que Hegel doit en partie à la méditation de Spinoza.

Sur ce point, la politique de Hegel paraît indépassable, ou dépassable seulement dans le sens du dépérissement de l'Etat et du Droit. Mais le thème du dépérissement de l'Etat est-il le renversement matérialiste de l'idéalisme hégélien ? Rencontrons-nous en Marx, théoricien du dépérissement de l'Etat, le dialecticien matérialiste qui remet Hegel sur les pieds ? J'ai de plus en plus de peine à le croire. Ce n'est pas d'une interprétation matérialiste de Hegel qu'il faut parler, mais bien plus d'un rousseauisme conduit à ses conséquences extrêmes à partir d'une nouvelle analyse de la formation de la société, du Droit et de l'Etat. Les raisons qui me font ainsi parler du rousseauisme de Marx sont les suivantes :

Lorsque Rousseau affirme que l'entrée dans le *système* — Marx parlera de la « préhistoire » — commence par l'appropriation de la terre, il cumule deux notions importantes : l'enclosure, qui est une pratique liée à l'appropriation individuelle et à la rationalisation de l'agriculture du XVIIIe siècle, et le fait que la terre n'est à personne, mais que ses fruits sont à tous. Et lorsque Marx analyse la formation du Capital — soit l'origine du système capitaliste et sa rationalisation — il parle de la vente de la force de travail, c'est-à-dire de ce qui *en l'homme* correspond à la force de travail *de la nature*. Cette force de travail humain appartiendra à celui qui possède les moyens de production, et cette vente d'une force à la fois individualisée et réifiée, constituée en marchandise, va détourner du producteur un produit qui ne sera plus le bien de tous. Marx refait ainsi au niveau de la force de travail de l'homme le raisonnement qu'avait fait Rousseau au sujet de la force de travail de la nature. Et si la force de travail

est la substance même de la nature — songeons à la conception que se fait Diderot du grand travail de la Nature — Marx dira de l'homme que sa force de travail n'appartient à personne (pas même au travailleur en tant qu'individu) puisqu'elle est la substance de l'homme, soit de la collectivité humaine historique et sociale.

L'anthropologie marxiste, en attribuant ainsi à l'homme une substance productive analogue à la nature, se donne un tour matérialiste tout à fait spécifique, qui se retrouve dans la transposition du thème rousseauiste du Contrat.

Alors que le Contrat selon Rousseau est un effet de la volonté, l'union des prolétaires est un effet de la force : le Prolétariat est la Force générale, soit la version matérialiste de la Volonté générale. C'est à l'idéalisme de Rousseau qu'en veut Marx ; et ce qui chez Rousseau est une sorte de grâce mystico-politique devient chez Marx un renversement révolutionnaire physico-politique.

Dans l'homme selon Marx, la force de travail réunit ce qui chez Rousseau reste séparé : la force de production de la nature et l'inaliénable liberté de la volonté. Et de cette unité de la force de travail et de la liberté, Marx tire la vision d'un prolétaire réduit par l'aliénation capitaliste à une liberté si totalement négative qu'elle n'est plus que l'Idée — au sens hégélien du terme — à réaliser dans la révolution. Le moment hégélien de la négation de cette négation qu'est la chute de l'être (force de travail) dans l'avoir (puissance de travail aliénée au détenteur des moyens de production), ne se comprend que sur fond d'une réinterprétation anthropo-matérialiste de Rousseau.

Chez Marx, le thème de la propriété-liberté n'est plus relié à la médiation juridique dans laquelle Hegel pense la relation entre le donné : nature, corps, temps, force de travail et le Moi propre. L'effacement de cette médiation signifie contradictoirement la suppression des normes juridiques de la propriété et la totale coïncidence de mon être et de mon avoir, soit de l'avoir et du besoin. Car le besoin est la forme naturaliste de l'être, telle qu'on la retrouvera dans le fameux passage du socialisme — où prime encore le travail — au communisme — où prime l'initiative toujours renaissante d'un besoin qui contient toute la spontanéité de l'être.

Chez Marx, comme chez Rousseau, on saute dans un régime totalement nouveau, qui assure immédiatement à la propriété un sens que faussait le droit institué par le propriétaire. Mais alors que le spiritualiste Rousseau peut établir le passage du droit arbitraire, soit du système, à l'institution d'une société où la propriété est immédiatement déduite de la Loi voulue par la Volonté générale, le matérialiste Marx ne peut que dépasser l'ordre juridique et le droit positif dans l'anarchie et l'anomie.

Attentif à la leçon de Hegel, nous dirons que le droit relatif à la propriété en fait apparaître le côté paradoxal : en tant que signe extérieur de l'individu, la propriété demande à être *garantie*, mais en tant que la propriété est toujours plus manifestement la propriété d'un objet social, elle exige d'être *limitée*, ou d'être redistribuée sous forme des services publics financés par les contributions des plus aptes à l'appropriation. Mais encore, la propriété doit être redéfinie selon d'autres modèles possibles que celui de la propriété individuelle ou familiale. Les notions de propriété collective, de propriété nationale ou d'Etat ne sont peut-être pas déductibles de l'unique modèle de la propriété privée.

Ce paradoxe, je l'appellerai le sens objectif de la propriété. Il a trouvé son expression adéquate dans l'« Economie politique » de Rousseau et dans la « Philosophie du Droit » de Hegel. A chaque fois apparaît en clair le dilemme entre le droit à la propriété et le devoir d'en accepter la limitation en vue du bien d'une réalité transindividuelle. C'est par et dans la propriété que l'individu se socialise et que le social retentit sur l'individu.

* * *

Partant de là, je voudrais m'engager dans une réflexion sur le sens subjectif de la propriété. Que signifie pour l'homme le fait de la propriété ? Que signifie ce paradoxe d'une propriété à la fois protégée et limitée, garantie et contestable ?

Il faut revenir au *propre* pour cerner dans la propriété le fait que je ne puis être sans avoir ; qu'une sorte de paupérisme pourrait signifier une tentation d'angélisme ; qu'en définitive la prédication évangélique de la pauvreté ne trouve la plénitude de son sens que dans le contexte d'une condamnation de l'idolâtrie (veau d'or, Mammon). L'avoir signifie réalité et fragilité. J'y reconnais ma condition d'homme besogneux qui ne saurait taire le besoin en en effaçant le signe concret, plus ou moins durable, de la propriété. Il signifie aussi en moi l'homme soigneux, et la chose dont j'ai à prendre soin se trouve justifiée par ce souci de le conserver à son juste usage. Mais le besoin pourrait ne renvoyer, en définitive, qu'à la consommation, et l'institution de la propriété ne se laisse pas réduire au système des besoins. Ce qu'il y a de fragile et de significatif dans la propriété se repère mieux lorsqu'on passe du besoin au *désir* ; car le désir peut se désirer lui-même, alors que le besoin a cette simplicité qui le fait s'éteindre et renaître au fur et à mesure de sa satisfaction. Le désir est donc capable de constituer la propriété en objet d'un désir : posséder pour posséder est la forme abstraite d'une propriété où le désir se désire lui-même. Ou encore, le désir a cette puissance malé-

fique de faire de la propriété non plus un rapport à la chose appropriée, mais une chose sans rapport, un absolu. Or, ce processus de l'absolutisation de la propriété finit par atteindre la chose elle-même, la propriété ne pouvant en définitive contrevenir à sa propre définition qui est d'être la propriété de quelque chose... On comprendra dès lors que la chose absolutisée affecte le désir lui-même, et l'aliène par la fascination qu'elle exerce sur lui. Il faudrait ici conduire l'analyse à proximité de Freud, soit du réengendrement continu du désir au travers des satisfactions mimées où le désir se nourrit de la chose désirée et s'absolutise en l'absolutisant.

Là où Rousseau ne peut que dénoncer un oubli : « Vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous... », Marx au niveau économique, comme Freud au niveau psychologique, va se constituer en analyste d'une vie sous-jacente, d'une mécanique occulte :

« Nous allons donc, écrit Marx dans le *Capital*, quitter cette sphère bruyante où tout se passe à la surface et aux regards de tous... Là nous allons voir non seulement comment le capital produit, mais comment il est produit lui-même. La fabrication de la plus-value, ce grand secret de la société moderne, va enfin se dévoiler » (Cap. I, sect. 2, chap. VI). Ce dévoilement fait apparaître la création du capital comme la production d'une matière fétiche ; et l'entreprise de Marx peut être comprise comme analogue à celle de Freud cherchant à correspondre, par une défétichisation du désir, au principe de réalité qui caractérise le climat positiviste dans lequel pensent l'un et l'autre « maître du soupçon ».

De plus, une analogie importante nous est ici suggérée entre d'une part le désir attaché à la propriété du corps sexué, la valeur de l'amour et l'institution de la famille, de l'autre le désir attaché à la propriété des choses, la valeur de la justice et l'institution de la société. Aussi longtemps que se maintient une relation entre ces deux sphères de sens, et que l'échange de l'un à l'autre reste assuré par la propriété des biens nécessaires à l'épanouissement de la vie familiale et sociale, quelque chose d'essentiel, de fondamental reste sauvegardé.

Cette sauvegarde est l'impératif catégorique d'une éthique de l'avoir. Il se fonde, il est vrai, sur un terrain fragile : celui du corps que je suis et que j'ai, au nexus de l'être et de l'avoir ; dans la réalité d'un être qui se pose dans l'habitus de l'habit, de l'habitat, des habitudes inscrites dans un avoir qui risque toujours de devenir aliénant.

Cet impératif ne vaut par ailleurs que par une destination de cet être au-delà de lui-même ; le soin pris à avoir rend difficile un service qui pourtant y prend son efficace. Telle est l'ambiguïté du propre : présent aux autres par l'avoir, je puis me faire un masque d'une *richesse* que dénonça Rousseau ; j'en puis faire un fétiche que renversa

Marx ou cet alibi que découvrit Freud. Nécessairement, rationnellement ordonné à cet universel que Hegel a reconnu dans l'Etat et dans tout ce que « comprend » l'Etat, l'avoir peut néanmoins recevoir une destination qui à la fois le valide et en justifie la limite.

Cette dialectique de la validité et de la limite est le moment d'une anthropologie soucieuse du réel. Certes, dès l'instant où l'homme affronte sa destination dernière, l'avoir et tous les droits qui s'y rattachent se trouvent mis en question radicalement. Mais ce qu'a de radical cette mise en question, nul n'a le droit d'en prendre prétexte pour déclarer illégitime la propriété ; elle n'a pas sa place dans l'ordre des réalités avant-dernières. L'ordre des problèmes qui se pose ici est celui du droit à limiter la propriété : nous l'avons reconnu dans la théorie rousseauiste de l'impôt, dans la théorie hégélienne du sacrifice consenti à la souveraineté de l'Etat.

Inversement, dans la perspective marxiste de l'appropriation collective, la possibilité demeure, ou s'impose contre tous les dogmes, de maintenir ce minimum de propriété privée qui assure aux individus non seulement une sorte de refuge, mais cette indispensable frange de liberté qui s'appelle la capacité de *donner*. Cette capacité minimale assure l'homme contre le malheur rationaliste de l'attribution réglementée, et le sauve du désert que serait une société d'où serait radié le don.

Nous dirons donc que la propriété est un droit ; un droit limité par les exigences de la justice. Nous dirons aussi que la disposition de ce que l'on possède excède ce que peut déterminer la loi. La propriété n'est plus alors un droit, mais une condition pour faire valoir une générosité qui ne peut être dénudée de toute forme matérielle sous peine d'être un pur idéal de don de soi. C'est peut-être à ce niveau qu'il se faut tenir — à ce niveau qui n'est plus rigoureusement juridique et social — pour estimer en dernière analyse ce qui dans le don matériel n'est qu'une substitution du don de soi et ce qui dans la disposition de biens matériels est condition d'une réalisation objective du don : ce peut être l'argent, ou le temps, ou la force de travail physique ou intellectuel...

Mais ne faudra-t-il pas dire aussi : de tout cela que j'ai en propre et dont je puis disposer, déjà j'en abandonne la propriété dès lors que je n'en nourris plus un désir de propriété monté en un mécanisme de l'autosatisfaction ?

L'affirmation du droit à la propriété nous charge du devoir de penser une éthique de la disposition des biens. Mais là n'est plus notre sujet. Au-delà du paradoxe repéré, elle irait au-devant d'une opposition, dont je livre ici l'énoncé comme la formulation d'une tâche : celle de l'acharnement et de la libéralité. L'acharnement, préfiguré dans la chrématistique d'Aristote, est le mal économique qui

s'est emparé de la bourgeoisie capitaliste. Cet acharnement a conduit à obscurcir la philosophie économique et l'éthique de la propriété.

Comment pourrait-on en formuler les catégories sans paraître pris dans un système d'injustices et de violences où la contre-violence puise sa justification ? Qui ose encore parler de la propriété sans vol ? Et mon propre discours est-il vraiment un discours innocent ?

PHILIBERT SECRÉTAN.

DISCUSSION

Un débat souvent animé a suivi l'exposé que l'on vient de lire. L'auteur ne peut ici donner réponse qu'aux cinq questions qui lui furent communiquées. Elles ne reflètent que très partiellement la discussion de Rolle. L'ordre des interventions suit au mieux l'ordre des problèmes soulevés dans la conférence de M. Secrétan.

Mme ANTOINETTE VIRIEUX-REYMOND : J'aimerais tout d'abord remercier M. Secrétan de son travail si suggestif et lui poser quelques-unes des questions qu'il a provoquées :

1. Dans quelle mesure a-t-on le droit de parler d'une bourgeoisie ? A ce propos, je songe à ces lignes de Félix Ponteil : « Il n'y a pas une bourgeoisie, pas plus qu'il y a un prolétariat. Il y a des bourgeoisies ; et ces classes bourgeoises sont aussi différentes entre elles qu'elles peuvent l'être à l'égard du prolétariat » (Félix Ponteil : *Les classes bourgeoises et l'avènement de la démocratie*. A. Michel, Paris 1968, p. 63).

2. Dans quelle mesure peut-on admettre comme valable l'analyse marxiste que le capitalisme comme tel est aliénateur alors que les prélèvements sur le produit du travail ouvrier est plus le fait de l'Etat, dont les services se multiplient sans cesse, que celui du directeur d'entreprise ? (Voir à ce propos les intéressantes réflexions de Raymond Ruyer : *Eloge de la société de consommation*. Calmann-Lévy, Paris 1969.)

3. Enfin, le risque couru, qui faisait la grandeur des Grands Bourgeois et que l'on croit disparu à cause de l'anonymat des sociétés qui partagent le risque au moyen d'actions, a-t-il vraiment disparu ? Ce risque ne renaît-il pas à cause du progrès technologique qui menace, à chaque instant, l'industriel de la création de nouveaux produits qui rendraient caducs les siens avant même que ses machines ne soient amorties ?

M. PHILIBERT SECRÉTAN : 1. Il est certes légitime et nécessaire de diversifier le phénomène historique et social de la bourgeoisie. Il n'empêche que toutes les bourgeoisies ont quelque chose en commun, et appartiennent à un type sociologique que je tenterai d'approcher comme suit :

La bourgeoisie se définit historiquement par rapport à trois réalités distinctes et entremêlées :

a) le bourg ou la ville, et l'apparition de formes de vie politiques et culturelles liées aux activités économiques des citadins ;

b) l'Etat faisant appel au tiers-état pour pourvoir aux besoins de son administration ;

c) l'industrie, qui se développe sous l'impulsion d'un type d'hommes dont l'activité économique et l'idéologie atteignent simultanément la sphère des décisions politiques (par exemple : création de l'infrastructure nationale, dotation de l'armée en armements nouveaux) et le mode de vie de la majorité (confort bourgeois).

On conçoit dès lors que le capitalisme n'est qu'une technique de la bourgeoisie industrielle, et non l'essence de la bourgeoisie. Je définirai la bourgeoisie comme la « classe » qui parvient à faire de l'activité économique — soit des richesses qu'elle produit, soit des techniques de gestion qu'elle développe — un élément déterminant du pouvoir politique. Je proposerai de considérer trois sources de la vie politique :

a) idéologiques (religieuses ou philosophiques) ;
b) militaires (ordre intérieur, expansion extérieure) ;
c) économiques.

Est bourgeois un Etat dans lequel les forces économiques déterminent les options politiques et où le politique est ordonné, voire soumis, à l'économique. On voit ainsi que l'une des ambiguïtés du marxisme consiste à présenter le politique comme une superstructure de l'économique, alors que l'Etat soviétique a sa source principale dans une idéologie (prédominance du parti).

2. Je m'étonne de voir se côtoyer les termes d'aliénation et de prélèvement. Un prélèvement, voire une privation, ne sont pas des aliénations. Ils appartiennent à la pratique nécessaire de la limitation de la propriété. Et c'est précisément à l'Etat qu'appartient le droit de limiter la propriété, sans toutefois attenter au droit de propriété. Ce droit appartient à l'Etat en tant qu'il est responsable du bien commun.

L'Etat serait aliénant dès lors qu'il se confondrait avec le capitalisme. C'est en un sens l'analyse que fait Marx, conduit par sa critique de la philosophie du *droit* : Marx ne voit dans le droit qu'un épiphénomène de rapports de force.

3. Le problème du risque capitaliste ne se pose plus aujourd'hui comme à l'époque du capitalisme « héroïque » et de la concurrence « à merci ». Les intérêts des Etats sont trop liés aux intérêts économiques — et en cela la bourgeoisie a parfaitement réussi — pour qu'il ne crée ou n'assure les conditions du moindre risque pour les industries. De plus, les mécanismes de la vie économique sont infiniment mieux connus et dominés qu'au XIXe siècle. Le risque que court l'industriel moderne est moins la faillite — hormis les faillites frauduleuses — que l'absorption, soit la perte de l'autonomie de décision et de gestion.

M. Marc Chapiro : 1. Pour Marx comme pour Rousseau, le mal n'est pas dans l'homme mais dans l'ordre social qui le régit. Et ce mal de l'ordre social, pour Marx, est dans la bourgeoisie (pour Rousseau il est dans le citadin ; or, bourgeois, originairement, signifiait habitant des villes). Cependant, c'est une erreur d'*attribuer la création du capitalisme* — en tant qu'expression du Mal en ce monde — *à la bourgeoisie*. Car le capitalisme industriel d'après la Révolution française n'a été que le continuateur du capitalisme terrien de la société féodale ; dans celle-ci, la terre était le principal moyen de production ; il s'ensuit que l'accumulation de la propriété foncière constituait déjà à cette époque

un capital au sens marxiste du terme ; la condition du paysan d'avant la Révolution française était du reste celle d'un prolétaire et la « plus-value » qu'il créait par son travail allait enrichir le seigneur propriétaire terrien. Il n'y eut donc rien de nouveau dans l'avènement du capitalisme industriel : un simple changement de forme.

2. Quant à l'institution de la propriété privée, elle ne fut pas un acte de spoliation et d'accaparement, mais un acte de protection sociale : dans la société anarchique primitive, régie par la force, le fort spoliait le faible à sa guise ; l'institution du droit de propriété a été, dans cet état anarchique, une protection du faible contre le fort, une proclamation des droits du faible ; et si l'essence du socialisme est d'empêcher la spoliation du faible par le fort, on peut dire, sans paradoxe, que l'institution du droit de propriété a été la première victoire du socialisme en ce monde.

M. Philibert Secrétan : 1. Est-ce une erreur que d'attribuer la création du capitalisme à la bourgeoisie ? Je pourrais d'autant mieux l'admettre que j'ai moi-même tenté d'établir une filiation Rousseau-Marx, et le passage de l'appropriation de la puissance productrice de la terre à l'appropriation de la force de travail de l'homme. Mais si nous admettons qu'il y a un capitalisme féodal et que le seigneur féodal arrache au paysan une plus-value notable, nous devons aussi voir que le rôle politique du seigneur lui vient de sa fonction de guerrier dans un Etat où les sources de la vie politique sont idéologiques et militaires, ou lui a déjà échappé au profit de la nouvelle classe des administrateurs. Il y a donc bien une différence essentielle entre le capitaliste pré-bourgeois — le seigneur — et le capitaliste bourgeois : cette différence tient dans ce qu'a d'incomparable leur relation au politique. L'analyse marxiste du politique comme superstructure de l'économie capitaliste ne vaut pas pour la société féodale ou prérévolutionnaire.

2. M. Chapiro dit en d'autres termes ce que dit Rousseau dans l'*Economie politique* : l'institution du droit de propriété relève du souci de protéger l'individu contre l'usage et l'abus de la force. Quant à savoir si le socialisme, dans son essence, coïncide aussi parfaitement avec la définition de l'état (social) de droit, je me permettrai de demander quelle doctrine exprime cette essence du socialisme.

M. Georges Brégnac : On peut considérer le capitalisme comme une forme de réification du mérite. Pour ainsi dire, du mérite en conserve.

Mais cet aspect figé s'étend à d'autres réalisations humaines, par exemple aux traditions et aux institutions, et il n'y a là qu'un cas particulier d'un processus de dégradation de l'énergie créatrice, lorsque l'organisme financier ou institutionnel ou autre n'est pas rajeuni par de nouveaux efforts. Fasciné par l'image du fils « mangeant la fortune du père », on oublie qu'il y a un capitalisme de la fonction, une sécurité trop souvent improductive du titulaire à l'intérieur de sa charge (les jeux sont faits à vingt-cinq ans pour le polytechnicien, voir à ce sujet un numéro de l'*Express* de ces derniers mois).

Avant le procès du capitalisme, on avait déjà fait celui de la noblesse, résidu de courage. Donc, vouloir supprimer le capitalisme aboutit à le remplacer par un homologue, ainsi qu'il avait remplacé lui-même le titre nobiliaire. On passe d'une entropie à une autre. Ou bien encore, on s'engage dans un processus qui, de proche en proche, en vient à menacer le sujet (l'être) à travers

l'objet (l'avoir), en arguant d'une dégradation que l'on croit caractéristique du capitalisme. On a même envisagé d'attaquer la propriété littéraire.

Mais — aspect positif — la propriété est aussi un « accumulateur d'énergie spirituelle », sous l'aspect d'un patrimoine qui peut stimuler les successeurs pour sa conservation et son développement.

M. Philibert Secrétan : M. Brégnac suggère de dissocier capitalisme et propriété en évoquant le côté statique de la capitalisation de la fortune ou de la fonction, et le côté dynamique de la propriété. Je le rejoindrai volontiers, partant de ma propre distinction entre le *système* capitaliste et l'*institution* de la propriété, mais devrai aussi me demander si le système est statique et l'institution dynamique, ou si ces catégories bergsoniennes ne sont pas inutilisables ici.

Je suis plus gêné par la manière dont mon interlocuteur relie aussi immédiatement la propriété à l'énergie spirituelle. Quelle est ici la médiation entre le spirituel et la matérialité de l'avoir ou la formalité de l'institution ? Ne faudrait-il pas définir la finalité de la propriété en termes de promotion sociale ou de créativité culturelle ? Et quels sont les intermédiaires privés ou publics capables de jouer ce rôle ? L'Etat me paraît être l'un des médiateurs principaux, soit par son initiative propre, soit par les subventions qu'il peut apporter à des initiatives privées.

M. Pierre Javet : La tentative de M. Secrétan pour « sauver » la propriété privée est intéressante. Mais je me demande comment il articule la propriété *privée* sur un système de production qui reste *collective*.

M. Philibert Secrétan : L'ambiguïté de la question réside dans l'ambiguïté du terme *collectif*. S'agit-il du caractère social de la production, ou M. Javet fait-il allusion à un régime d'étatisation ou de nationalisation des moyens de production, ou encore à la possibilité d'instituer la propriété immédiate — c'est-à-dire sans médiation de l'Etat — des moyens de production par les travailleurs de tout niveau ?

Quoi qu'il en soit, il me semble important de distinguer entre pouvoir de production et pouvoir d'achat. La propriété privée résulte aujourd'hui essentiellement du pouvoir d'acheter des produits, alors même que ceux-ci résultent d'un processus de production fortement socialisé.

Cette distinction entre production collective et appropriation privée ouvre sur une question beaucoup plus fondamentale. Qu'est-ce qu'un homme dont l'individualité, ou la personnalité, ne peut plus s'exprimer — à ce niveau de réalité — que dans l'achat et non plus dans la production ? Cette question contient tout le procès de la société de consommation.

M. Gabriel Widmer : 1. Première question : Comment comprenez-vous le passage, en éthique, de l'« acharnement » au « don » ? Il y a une difficulté, me semble-t-il. En effet, la propriété suppose, dans son acquisition, son institution et sa législation, une *durée* ; elle est de l'ordre de l'*immanence*, puisqu'en dernière analyse, elle apporte une assurance face à l'imprévisible. Le don, au contraire, implique la notion de sacrifice ; il se réfère à une *transcendance*, à un dépassement par et dans l'autre, qu'il s'agisse du Dieu du théisme, de celui du déisme, ou d'autrui en tant que prochain. Il découle de l'*instant* de la décision.

2. Seconde question : Comment rendez-vous compte philosophiquement de l'insuffisance de l'économique pour affirmer son ouverture à un ordre éthique supérieur, celui d'une communion entre les personnes ? Ici encore, il y a une difficulté. En effet, en économie, on parle du *droit* d'acquérir, de garder, de transmettre un bien ; dans l'éthique de la communion, on parle du *devoir* de donner, d'aider... jusqu'à l'oubli de soi.

M. PHILIBERT SECRÉTAN : 1. Le professeur Widmer m'interroge sur la partie la moins élaborée de mon exposé. Je pense qu'il va au-delà de ce que je suggère en plaçant sa question dans un éclairage théologique, et le don dans la catégorie de l'instant, à proximité de la décision de la foi. Je me tiens dans la perspective d'une éthique naturelle, ayant écrit par ailleurs : « Ce qu'a de radical cette mise en question de l'avoir (au moment où l'homme affronte sa destination dernière), nul n'a le droit d'en prendre prétexte pour déclarer illégitime la propriété. »

Dans cette éthique naturelle, le don, avec ce qu'il peut avoir de sacrificiel, appartient à l'ordre de la durée ou de l'immanence. Le père de famille est en constante situation de don, ce qui ne signifie pas que ce don soit absolument pur et sacrificiel. Le don appartient à la sphère de la générosité et non immédiatement à l'ordre de la Charité. Il est lié à la propriété comme à sa condition matérielle, et au désir comme à sa condition psychique. Mais il finalise la propriété vers l'ouverture à l'autre et la promotion de l'autre. Le don, pour employer le langage proposé, articule l'une à l'autre l'immanence de la propriété et la transcendance de la décision. Il signifie la compatibilité de la durée et de l'instant, mais ne peut fonder, en tant que tel, un ordre économique.

2. La difficulté se répète au niveau d'une réflexion sur droit et devoir. Le droit évoqué par M. Widmer n'est pas une catégorie économique mais juridique. Il évoque la tentative d'instaurer un certain *ordre*, une certaine rationalité, dans le *fait* de la production, de l'échange, de l'acquisition. Cet ordre vise l'économique dans sa fonction sociale. Mais l'économique, même ainsi réglé, risque de manquer de sens. L'ordre n'est pas le sens, mais condition de sens.

C'est cette exigence de sens que je reconnais dans ce que vous appelez le devoir, et j'admettrai que l'impératif moral est de donner sens à l'économique, et non seulement de l'organiser au niveau de l'efficacité et de le régler au niveau social. Arraché à sa pure facticité, l'économique doit être à la fois promu au rationnel (techniques économiques) et au raisonnable (droit), et par-delà au sens. Ai-je eu raison de choisir le terme de don pour signifier cette dimension du sens, alors que l'acharnement me paraissait bien signifier le maintien de l'économique dans le non-sens ? Je reçois votre question comme une invitation au travail.