Document generated on 08/04/2025 10:51 p.m.

Cahiers de géographie du Québec

Prémisses d'une théorie de la propriété

Guy Mercier

Volume 30, Number 81, 1986

URI: https://id.erudit.org/iderudit/021813ar
DOI: https://doi.org/10.7202/021813ar

See table of contents

Publisher(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (print)
1708-8968 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Mercier, G. (1986). Prémisses d'une théorie de la propriété. *Cahiers de géographie du Québec*, *30*(81), 319–341. https://doi.org/10.7202/021813ar

Article abstract

This paper in based upon a criticism of the conceptions of property in the works of Locke, Rousseau and Marx. Of this criticism, it comes out that the conceptions of these three authors are more moral than theoritical, that their argumentation adheres to a moral of the nature. « Moralization » occurs when they make a link — supposedly natural — between property and satisfaction of individual needs. From there they come to support that true property is the one which enables satisfaction of individual needs. Against this proposition, it is then demonstrated that equivalence between property and « naturality » it theoriticaly impossible and that the subject of property is not the individual, but the Other, the *socius*.

Tous droits réservés © Cahiers de géographie du Québec, 1986

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

CAHIERS DE GÉOGRAPHIE DU QUÉBEC
Vol. 30, no 81, décembre 1986, 319-341

PRÉMISSES D'UNE THÉORIE DE LA PROPRIÉTÉ

par

Guy MERCIER

Département de géographie
Université Laval, Québec

RÉSUMÉ

L'auteur procède d'abord à une critique des conceptions de la propriété chez Locke, Rousseau et Marx. De cette critique, il se dégage que ces trois auteurs ont des conceptions davantage morales que théoriques, que leur argumentation dénote une adhésion à une morale de la nature. Cette « moralisation » s'opère lorsqu'ils établissent une adéquation — soi-disant naturelle — entre la propriété et la satisfaction des besoins individuels. Du coup, ils en viennent à soutenir que l'authentique propriété est celle qui consacre la liberté de l'individu de satisfaire ses besoins. À l'encontre de cette proposition, il est ensuite démontré que l'adéquation entre la propriété et la « naturalité » est théoriquement impossible et que le sujet de la propriété n'est pas l'individu, mais l'Autre, le *socius* [1].

MOTS-CLÉS : Propriété, théorie, morale, Locke, Rousseau, Marx.

ABSTRACT

Premises of a Theory of Property

This paper in based upon a criticism of the conceptions of property in the works of Locke, Rousseau and Marx. Of this criticism, it comes out that the conceptions of these three authors are more moral than theoritical, that their argumentation adheres to a moral of the nature. « Moralization » occurs when they make a link — supposedly natural — between property and satisfaction of individual needs. From there they come to support that true property is the one which enables satisfaction of individual needs. Against this proposition, it is then demonstrated that equivalence between property and « naturality » it theoriticaly impossible and that the subject of property is not the individual, but the Other, the *socius*.

KEY WORDS : Property, theory, moral, Locke, Rousseau, Marx.

*
* *

THÉORIE DE LA PROPRIÉTÉ ET ÉPISTÉMOLOGIE [2]

On s'accorde aujourd'hui à dire qu'il n'y a pas de sociétés, même celles qualifiées de « primitives », qui ne connaissent de règles de propriété [3]. Celles-ci prennent toutefois des formes différentes selon les lieux et les époques. Par exemple, dans certains groupes humains, en Afrique notamment, le droit sur la terre est l'attribut du lignage. La terre appartenant « à une vaste famille, dont de nombreux membres sont

morts, quelques-uns sont vivants et d'innombrables sont à naître» (cité dans Diedwyck, 1963, p. 2), c'est à titre de descendant d'une lignée que chacun a quelque droit sur elle (Bohannan, 1963, p. 101-115). Par ailleurs, dans la Rome antique, la propriété procède de la puissance paternelle. Le père, investi d'un droit sacré, a autorité sur le patrimoine familial (Jansse, 1953, p. 25-29). L'Occident médiéval, pour sa part, a connu des régimes fonciers que l'on peut regrouper grosso modo sous le terme générique de régime seigneurial (Jansse, 1953, p. 87-137; Lévy, 1972, p. 35-60). Les sociétés contemporaines dites «développées» reconnaissent quant à elles un domaine de propriété privée de même que des domaines de propriété commune et de propriété d'État (Macpherson, 1978, p. 4-6), cette dernière prenant une importance particulière dans les «pays de l'Est» où elle concerne la majorité des moyens de production (Pryor, 1973; David, 1982, p. 300-305).

Pour l'observateur, pour celui qui s'interroge sur la notion de propriété, qui cherche à en découvrir les fondements, cette diversité de formes pose tout d'abord la question de l'unité, à savoir si cet ensemble d'éléments multiples forme un tout. Autrement dit, est-il possible de formuler une proposition générale qui identifierait un dénominateur commun à toutes les manifestations de la propriété (Lévi-Strauss, 1978, p. 8-11) ? Peut-on construire une théorie de la propriété ? Une théorie qui irait au-delà des différences tout en les interprétant, parce qu'elle saurait abstraire, de la masse multiforme des propriétés, le concept de propriété (Van Steenberghen, 1985, p. 62) ?

Notre propos s'inscrit dans cette perspective. L'étude porte sur l'universalité de la propriété en tant qu'«abstraction rationnelle» (Marx, 1974a, p. 117), et non sur ses manifestations particulières à telle ou telle société. Cela dit, l'objectif de la présente étude n'est pas d'établir une théorie de la propriété. Il s'agit plutôt d'en préciser le contexte conceptuel en faisant porter davantage l'accent sur les fondements d'une théorie que sur son élaboration comme telle. Avant tout, notre intention est de jeter les bases d'une théorie de la propriété. Dans cette optique, la recherche prend un caractère épistémologique, en ce sens qu'elle procède à une critique des connaissances relatives à la propriété (Van Steenberghen, 1985, p. 61). De cette critique se dégageront ensuite les prémisses d'une théorie de la propriété.

L'OBJET D'ÉTUDE

Avant d'amorcer la discussion d'ordre épistémologique, il convient de bien préciser l'objet d'étude afin d'éviter toute confusion (Macpherson, 1978, p. 1-13).

La propriété est la définition d'un droit sur les choses. Elle est un droit qu'une société reconnaît et met en pratique. Elle ne désigne ni la possession ni la chose possédée (Macpherson, 1978, p. 2-4; Martineau, 1979, p. 2; Cohen, 1978, p. 158). En tant que droit, elle est un ensemble de normes régissant la manière de disposer des choses. Elle spécifie les règles, comme le dit Godelier (1984, p. 104), «qui (en) déterminent l'accès, le contrôle, l'usage, le transport et la transmission». Quant aux choses, ce sont toutes les réalités tangibles et intangibles désignées par une société comme étant susceptibles d'être objet d'un droit de propriété. Ainsi, des droits esclavagistes sont allés jusqu'à réduire des hommes à l'état de choses et à en autoriser de la sorte l'appropriation (Lengellé *et al*, 1968, p. 446 sq). De même, des réalités immatérielles comme des titres, des privilèges sociaux, des connaissances, des pratiques (rituelles, professionnelles...), etc., peuvent être objet d'un droit de propriété (Bergel, 1983, p. 17; Godelier, 1984, p. 104-105).

La propriété, à titre de règle sociale, prescrit « certaines formes de conduite, et en interdit d'autres sous peine de répression, de sanctions » (Godelier, 1984, p. 105) (cf. aussi Pejovich, 1979, p. 12). Par conséquent, les rapports entre l'homme et le monde des choses ne peuvent être immédiats. La propriété, principe de soumission à une loi, s'interpose entre l'homme et les choses : elle médiatise la pratique humaine des choses. Il en résulte que l'homme ne peut se livrer à des actions directes sur les choses, car il doit assujettir son geste à des impératifs sociaux qui le conditionnent. Et cette condition est le respect de la loi, loi stipulant ce qui est permis et ce qui est interdit. Bref, la loi de la propriété consacre à la fois une faculté et une interdiction d'agir sur les choses. On découvre là le caractère politique de la propriété. Comme loi, elle impose une discipline sociale, en même temps qu'elle nécessite la mise en place d'une autorité, d'un corps politique qui veille à son application (Macpherson, 1978, p. 4). La propriété est donc la relation politique qui se noue entre les hommes et qui réglemente la façon de disposer des choses (Cohen, 1978, p. 159).

Au sujet de la loi de propriété, il est important de noter que son expression, orale ou écrite, n'est pas nécessairement autonome ou clairement circonscrite, comme cela peut être le cas dans les sociétés où la propriété est décrite distinctement et précisément, dans un Code civil par exemple. Au contraire, son expression, comme le fait remarquer D. Diedwyck, peut être assimilée à, et confondue dans, un discours plus général, de caractère magico-religieux notamment (Diedwyck, 1963, p. 35-51 ; Sorre, 1968, p. 67-68).

PROPRIÉTÉ : THÉORIE ET MORALE

Problématique

Les précédentes observations sur l'objet d'étude condensent une description du « phénomène propriété » dont il reste maintenant à découvrir le sens, à retracer l'intelligibilité. Pour ce faire, nous envisageons une théorie. Démarche discursive à la fois méthodique, réflexive et critique, la théorie cherche à donner une interprétation cohérente (logique) des phénomènes (Van Steenberghen, 1985, p. 19-20 ; Diéguez, 1985, p. 134). En un mot, la théorie s'intéresse à la vérité. Elle tente de dégager le vrai du faux (Robert, 1978, p. 31).

Avant de nous engager dans une telle entreprise, il semble toutefois nécessaire d'éclaircir un point. En plus d'être un objet théorique, la propriété — comme tout autre phénomène social au demeurant — est concevable en tant qu'objet moral. En effet, saisie dans ses rapports au bien et au mal, la propriété est un objet moral. Et c'est à ce titre qu'elle suscite, depuis toujours, des discours justificateurs ou dénonciateurs et des prises de position (Macpherson, 1978, p. 11), que ce soit au nom de la morale chrétienne[4], des principes socialistes ou communistes (Pisani, 1977 ; Papaioannou, 1972, p. 386-387), de la défense des droits des individus face à l'effritement de la propriété privée au profit de l'État (Lepage, 1983), etc. Étant donné le caractère à la fois théorique et moral de la propriété, il est légitime de se demander si, dans ce contexte, la théorie peut se démarquer de la morale. Est-il possible de construire une théorie de la propriété sans glisser vers une prise de position d'ordre éthique ? Si oui, comment cette théorie peut-elle se dégager de l'enjeu moral propre à l'objet étudié ?

Une enquête épistémologique

Notre problématique suggère un retour épistémologique : dans les conceptions modernes de la propriété, issues du rationalisme, la théorie se démarque-t-elle de la morale ? Si ce n'est pas le cas, l'analyse permet-elle d'identifier l'obstacle auquel se heurte la théorie ?

L'enquête épistémologique que nous proposons ne prétend pas être exhaustive. Elle n'est qu'une contribution exploratoire dans la perspective d'une recherche à long terme. De nombreux auteurs ont traité de la propriété depuis la Renaissance. Pour notre part, nous procéderons à la relecture de trois d'entre eux : Locke, Rousseau et Marx. Ce choix se justifie par le fait que la pensée de ces auteurs marque trois temps forts de l'évolution du concept de propriété depuis le XVII[e] siècle.

Dans la foulée de Hobbes (1968 et 1982), Locke a inauguré la consécution paradigmatique individu-besoin-travail-propriété (Fontenay, 1985, p. 64-65). Selon lui, la propriété est fondée sur le travail mis en œuvre par les individus pour satisfaire leurs besoins (Locke, 1984). À partir de ce postulat, il conclut que seule la propriété individuelle garantit adéquatement, en matière de droit sur les choses, la liberté des individus de satisfaire leurs besoins (Macpherson, 1971 ; Denman, 1978, p. 17-18 ; Tully, 1979 ; Phillips, 1979, p. 116-121). Cette conclusion a été retenue au sein de la tradition libérale jusqu'à nos jours et son influence a été déterminante en Occident [5]. En effet, le libéralisme a contribué à la mise en place des démocraties européennes et américaines (Macpherson, 1985) et a fortement inspiré le Code civil (Merryman, 1969, p. 16 ; Vachet, 1971, p. XIV).

De son côté, Rousseau a montré, tout en demeurant fidèle au paradigme instauré par Locke, que la propriété individuelle illimitée crée des inégalités sociales qui ont souvent comme conséquence de contredire les besoins des individus. D'où la nécessité, d'après lui, de limiter la propriété individuelle (Rousseau, 1966 et 1971). Certes, il n'est pas le premier à soulever la question. Un siècle auparavant, les Niveleurs anglais l'avaient abordée [6]. Cependant, à la suite de Rousseau, la notion d'inégalité sera au cœur du débat sur la propriété [7]. Les Utilitaristes se prononceront sur le sujet, mais leur argumentation ne dépassera pas, malgré les apparences, la logique lockienne [8]. Par ailleurs, les objections du « citoyen de Genève » seront reprises par les mouvements socialistes naissants. Les œuvres de Saint-Simon, Owen, Fourier, Cabet, Considérant et Proudhon, sont autant de variations sur le même thème [9]. Tous ont identifié dans leur société un déséquilibre entre le régime de propriété et les besoins des individus, en particulier des travailleurs.

Marx s'inscrit dans la lignée de Rousseau. Toutefois, mieux que ses prédécesseurs, il retrace l'origine des inégalités dans la dynamique historique de l'organisation sociale du travail et de la propriété. Et sur cette base, il soutient — sans trahir le paradigme lockien — que seule une propriété commune (le communisme) peut assurer aux individus la liberté indispensable pour satisfaire leurs besoins. Sa pensée, très influente au XX[e] siècle, s'imposera comme le revers de la médaille libérale [10].

John Locke

Sur les traces de Thomas Hobbes, le philosophe anglais John Locke a cherché à « établir les origines, l'étendue et la finalité propres à l'autorité politique » (Goyard-Fabre, 1984, p. 82). C'est dans ce cadre qu'il a élaboré sa théorie de la propriété.

Le raisonnement de Locke est que l'homme, dans « l'état de nature », est soumis à la loi de la nature dont le but est la « conservation du genre humain » (Locke, 1984, p. 176). En vertu de cette loi, chacun doit assurer sa subsistance (*Ibid.*, p. 175). Cette obligation confère par ailleurs à chacun le droit (naturel) de pourvoir à sa propre conservation (*Ibid.*, p. 179). Pour se conformer à la loi de la nature, chaque individu doit avoir la liberté de ce faire (*Ibid.*, p. 186-187 et 270).

Le droit individuel à la subsistance traduit d'abord le droit de chaque individu sur sa propre personne, « sur laquelle nul autre ne peut avoir aucune prétention » (*Ibid.*, p. 195). Ce droit, expression première de sa liberté, s'étend ensuite à son travail qui est la mise en œuvre de son corps et de son esprit pour tirer de la nature ce qui lui est nécessaire. Le travail, manifestation de sa personne en vue de satisfaire ses besoins, est son bien propre (*Ibid.*, p. 194-195). De même est le fruit de son travail. Car si Dieu « a donné en commun la terre au genre humain » (*Ibid.*, p. 194), un individu peut néanmoins s'approprier des choses de la nature dans la mesure où son travail, qui les extrait de la nature, les distingue et les sépare « des autres biens qui sont communs » (*Ibid.*, p. 195). « Il y ajoute quelque chose de plus que la nature, la mère commune de tous, n'y a mis ; et, par ce moyen, ils deviennent son bien particulier » (*Ibid.*). Bref, « le travail qui est mien, mettant ces choses (de la nature) hors de l'état commun où elles étaient, les a fixées et me les a appropriées » (*Ibid.*, p. 196, cf. aussi p. 203 et 213).

Le droit de propriété individuelle chez Locke n'est donc pas un droit positif. Il est naturel, c'est-à-dire « antérieur » au gouvernement, au politique. Le « grand fondement de la propriété » est dans l'état de nature où l'homme est « le maître et le propriétaire de sa propre personne, de toutes ses actions, de tout son travail » (*Ibid.*, p. 209). Présentée comme une loi naturelle, la propriété répond de principes physiques, d'une mécanique de la satisfaction des besoins individuels pourrait-on dire. Or, cette « physique » de la propriété évolue vers une morale de la propriété. En effet, dans la lecture lockienne, une morale dérive de la physique. Au cœur de cette métamorphose, il y a la raison naturelle (*Ibid.*, p. 193).

Dans l'état de nature les hommes sont devant la nécessité d'assurer leur vie. Aussi, la raison les amène-t-elle à reconnaître « naturellement » qu'il en est et doit en être ainsi. La raison révèle à l'esprit humain les lois de la nature. À ce titre, elle devient la médiatrice entre la nature et l'action humaine. La raison, en formulant une connaissance de la nature, guide l'action. Dès lors, la raison contient un enjeu moral. Elle a la responsabilité de l'action. L'erreur de la raison entraîne le malheur de l'homme. Autrement dit, l'homme reconnaît dans la nature, par sa raison pratique, en plus des lois physiques, une morale qui lui dicte le respect de ces mêmes lois. La connaissance double donc, comme le mentionne A. Vachet, « la nécessité physique d'une nécessité morale » (1971, p. 279) : l'homme a la responsabilité morale de réaliser l'ordre naturel. En somme, la raison montre que les lois de la nature sont « la mesure que Dieu a établie pour les actions de l'homme » (Locke, 1984, p. 177).

De l'état de nature, l'homme est passé à l'état civil. Ce passage est dicté selon Locke par la raison naturelle elle-même :

> « Si l'homme, dans l'état de nature, est aussi libre que j'ai dit, s'il est le seigneur absolu de sa personne et de ses possessions, égal au plus grand et sujet à personne ; pourquoi se dépouille-t-il de sa liberté et de cet empire, pourquoi se soumet-il à la domination et à l'inspection de quelque autre pouvoir ? Il est aisé de répondre, qu'encore que, dans l'état de nature, l'homme ait un droit, tel que nous avons posé, la jouissance de ce droit est pourtant fort incertaine et exposée sans cesse à l'invasion d'autrui. Car, tous les hommes étant rois, tous étant égaux et la plupart peu exacts observateurs de l'équité et de la justice,

> la jouissance d'un bien propre, dans cet état, est mal assurée, et en peut être tranquille (...). C'est ce qui oblige les hommes de quitter cette condition, laquelle, quelque libre qu'elle soit, est pleine de crainte, et exposée à de continuels dangers, et cela fait voir que ce n'est pas sans raison qu'ils recherchent la société, et qu'ils souhaitent de se joindre avec d'autres (...) et de composer un corps, pour la conservation naturelle de leurs vies, de leurs libertés et de leurs biens ; choses que j'appelle, d'un nom général, propriétés.
>
> C'est pourquoi, la plus grande et la principale fin que se proposent les hommes, lorsqu'ils s'unissent en communauté et en se soumettant à un gouvernement, c'est de conserver leurs propriétés, pour la conservation desquelles bien des choses manquent dans l'état de nature » (p. 183-193 et 273-274).

L'objet du gouvernement est donc de garantir, comme le réclame la raison, les « propriétés » des individus. Son rôle est de confirmer le droit naturel en lui apportant une plus grande sécurité (*Ibid.*, p. 274-275). Dans ce contexte, un gouvernement dont les lois (positives) ne sont pas conformes au droit naturel est préjudiciable aux individus ; d'après Locke, ces lois « ne sont justes, qu'autant qu'elle sont fondées sur la loi de la nature, selon lesquelles elles doivent être réglées et interprétées » (*Ibid.*, p. 181). Ainsi, Locke considère que le droit positif ne doit d'aucune manière limiter la propriété individuelle. La loi de la propriété doit plutôt reconnaître comme appartenant légitimement à un individu, tout ce que celui-ci a produit pour satisfaire ses besoins (*Ibid.*, p. 210).

Qu'arrive-t-il maintenant si l'individu produit au-delà de ses besoins ? Le surplus doit aussi être sa propriété, pourvu que ces biens demeurent utiles :

> « (...) un homme qui amasse ou cueille cent boisseaux de glands, ou de pommes, a, par cette action, un droit de propriété sur ces fruits-là, aussitôt qu'il les a cueillis et amassés. Ce à quoi seulement il est obligé, c'est de prendre garde de s'en servir avant qu'ils se corrompent et se gâtent : car autrement ce serait une marque certaine qu'il en aurait pris plus que sa part, et qu'il aurait dérobé celle d'un autre. Et, certes, ce serait une grosse folie, aussi bien qu'une grande malhonnêteté, de ramasser plus de fruits qu'on en a besoin et qu'on peut en manger. Que si cet homme, dont nous parlons, a pris, à la vérité, plus de fruits et de provisions qu'il en fallait pour lui seul ; mais qu'il ait donné une partie à quelque autre personne, en sorte que cette partie ne soit pas pourrie, mais employée à l'usage ordinaire ; on doit alors le considérer comme ayant fait de tout un usage légitime » (*Ibid.*, p. 210-211).

« L'excès de propriété ne consistant point dans l'étendue d'une propriété, mais dans la pourriture ou dans l'inutilité des fruits qui en proviennent » (*Ibid.*, p. 210), un individu est libre par conséquent d'offrir ses surplus sur le marché où ils trouveront des acquéreurs qui les utiliseront (*Ibid.*).

Dans la lecture lockienne, la conception du procès de satisfaction des besoins individuels comme acte naturel est donc plus qu'un énoncé théorique. Elle fixe davantage le bien et le mal que le vrai et le faux. Elle dicte ce qu'il faut faire ou ne pas faire. La raison, en plus de reconnaître les lois de la nature, en prescrit le respect. La nature devient morale. Elle décrète une manière d'être en société, notamment en ce qui concerne la manière de disposer des choses. La liberté et la propriété de l'individu, parce qu'elles sont des manifestations de la nature elle-même, sont déclarées inviolables. Cette « moralisation » de la nature abolit, on s'en rend compte, la distinction entre la théorie et la morale : le vrai et le bien se confondent.

Jean-Jacques Rousseau

Pour comprendre la propriété, Rousseau fait appel, à l'instar de Locke, à la notion de loi naturelle. Il postule donc que la première loi de l'homme dans l'état de nature est

de veiller à sa propre conservation (Rousseau, 1971, p. 205 et 1966, p. 42) ; et il postule que, pour ce faire, les hommes sont pourvus d'une liberté individuelle naturelle. Maîtres d'eux-mêmes, les individus sont libres d'employer leurs forces à cet effet (Rousseau, 1966, p. 42).

Mais l'homme a quitté l'état de nature et est devenu un être politique. Le passage survient, selon l'hypothèse de Rousseau, lorsque les forces individuelles ne suffisent plus pour assurer la survie de chacun. Alors les hommes entreprennent de mettre en commun leurs moyens afin d'éviter le péril :

> « Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.
>
> Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais unir celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert » (*Ibid.*, p. 50).

Par le pacte social, chacun « met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale » (*Ibid.*, p. 52). Cet acte crée une personne « morale » composée des voix des membres de l'assemblée : le corps politique, l'État (*Ibid.*). Par ce geste, l'individu renonce à sa liberté naturelle — il sort de l'état de nature — et se soumet aux lois positives de l'État.

L'institution de l'état civil soulève, selon Rousseau, un problème d'ordre moral. Dans l'état civil, l'homme n'est plus livré à des appétits ou à des impulsions physiques. Il doit obéir à des lois ; il a des devoirs (*Ibid.*, p. 55). Le corps politique pour sa part est responsable de la justice. Sa mission est de « trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant » (*Ibid.*, p. 51). En effet, l'État ne peut contredire le principe même qui l'a inauguré : la liberté naturelle individuelle. Dans la pensée de Rousseau, l'État n'est donc pas une notion neutre. L'État est chargé d'un objectif. Il est un moyen que les hommes se donnent pour réaliser pleinement leur liberté individuelle et leur droit naturel à la subsistance (Rousseau, 1971, p. 222-223). Le droit positif doit confirmer le droit naturel pour réaliser pleinement le « contrat social », pour que le moyen soit conforme à la fin. Dès lors, l'expression de la liberté individuelle dans le droit positif relève de la moralité de chacun et de l'État, et non plus de l'« instinct » ou de l'« appétit » individuel comme dans l'état naturel (Rousseau, 1966, p. 55).

Ainsi y a-t-il, dans l'esprit de Rousseau, de bons et de mauvais gouvernements (*Ibid.*, p. 123 sq). Le mauvais gouvernement étant celui qui pervertit les libertés individuelles par la servitude et l'esclavage. Ce gouvernement est non valide parce qu'il ne tourne « qu'au préjudice de celui qui s'engage » (Rousseau, 1971, p. 224 et 1966, p. 125 sq). Le bon gouvernement, au contraire, cherche à garantir les libertés de chacun, et cela selon une stricte égalité afin de ne pas déroger à la volonté générale :

> « Par quelque côté qu'on remonte au principe, on arrive toujours à la même conclusion ; savoir, que le pacte social établit entre les citoyens une telle égalité qu'ils s'engagent tous sous les mêmes conditions, et doivent jouir tous des mêmes droits. Ainsi, par la nature du pacte, tout acte de souveraineté, c'est-à-dire tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens, en sorte que le souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent » (Rousseau, 1966, p. 53).

Cette égalité doit se manifester en tout premier lieu au niveau du « domaine réel ». Contrairement à la conception lockienne, la propriété chez Rousseau est un droit positif, issu du pacte social (*Ibid.*, p. 56). Dans l'état de nature, il n'y a que possession par les individus. Or, la possession n'est pas la propriété. La première est naturelle, la seconde est positive :

> « (...) il faut distinguer la liberté naturelle qui n'a pour bornes que les forces de l'individu, de la liberté civile qui est limitée par la volonté générale, et la possession qui n'est que l'effet de la force ou le droit du premier occupant, de la propriété qui ne peut être fondée que sur un titre positif » (*Ibid.*, p. 55-56).

Dans l'état civil tous les biens sont donnés à l'État. « Chaque membre de la communauté se donne à elle au moment qu'elle se forme, tel qu'il se trouve actuellement, lui et toutes ses forces, dont les biens qu'il possède font partie » (*Ibid.*). Ce transfert exécuté, le souverain a à concéder à chacun un titre de propriété. Ce titre cependant doit être conforme au droit naturel. « Comme tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire » (*Ibid.*), Rousseau conclut que les besoins de chacun et le travail qu'il met en œuvre pour les satisfaire sont la seule mesure équitable de la propriété (*Ibid.*, p. 57 et 1971, p. 215). Ainsi, l'état civil, loin de dépouiller les individus, doit leur garantir une « légitime possession » — à la mesure de leur droit naturel —, protégée par la loi et respectée par les autres citoyens :

> « Ce qu'il y a de singulier dans cette aliénation, c'est que, loin qu'en acceptant les biens des particuliers la communauté les en dépouille, elle ne fait que leur en assurer la légitime possession, changer l'usurpation en véritable droit, et la jouissance en propriété. Alors les possesseurs étant considérés comme dépositaires du bien public, leurs droits étant respectés de tous les membres de l'État et maintenus de toutes ses forces contre l'étranger, par une cession avantageuse et plus encore à eux-mêmes, ils ont, pour ainsi dire, acquis ce qu'ils ont donné » (Rousseau, 1966, p. 58).

De ce fait, l'État réalise sa mission morale. Il consacre, dans toute leur plénitude, l'égalité et la liberté naturelles. Car elles atteignent dans le contrat social une pureté et une solidité que même dans l'état de la nature on ne retrouverait pas :

> « Au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force et en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit » (*Ibid.*, p. 58-59).

Rousseau, malgré quelques différences au niveau de l'argument, soutient donc comme Locke que la propriété d'une portion du bien commun par un individu est fondée sur le droit naturel de chacun à la subsistance. Rousseau considère par contre que la propriété privée illimitée n'est pas justifiée : elle contreviendrait à l'objectif même de l'état civil et du contrat social. Comme le signale C.B. Macpherson, au sujet de Rousseau :

> « The unlimited property that Locke had justified and that was now the rule in the Western societies was totally unjustified because it deprived most men of any property at all and so contradicted the natural right. Existing governments, in upholding the unlimited right, were thus fundamentally unjust » (Macpherson, 1978, p. 29).

Constatant qu'elle entraîne trop souvent le dépouillement d'une majorité en faveur de quelques riches, Rousseau avance que la propriété privée illimitée est une usurpation de pouvoir qui plonge une grande partie des citoyens dans la servitude et la misère (Rousseau, 1971, p. 218-220 et 174). Certains individus accumulent des richesses au-delà de leurs besoins tandis que d'autres n'ont même pas le strict minimum. Leur droit naturel est du coup anéanti dans l'état civil.

Ces inégalités illustrent comment, chez Rousseau, l'histoire est aux prises avec le problème fondamental du mal. Sorti de l'état de nature, où il était « naturellement bon » (*Ibid.*, p. 172),l'homme doit réinventer son bonheur dans l'état civil. Ignorant la simple raison (Rousseau, 1966, p. 55 et 72) qui lui en aurait indiqué « naturellement » le chemin, il a erré. Tel fut son malheur. En ne transposant pas les droits naturels des individus dans l'état civil, en violant le contrat social, il s'est trahi lui-même (*Ibid.*, p. 125 sq).

Après Locke, Rousseau soutient que, si la raison est inspirée par les lois de la nature, elle conduit à un comportement moralement bon. Mais l'homme, constate ce dernier, n'a pas suivi cette voie. Pourquoi ? se demande-t-il : « les hommes sont méchants ; une triste et continuelle expérience dispense de la preuve ; cependant l'homme est naturellement bon (...) ; qu'est-ce donc qui peut l'avoir dégradé à ce point ? » (Rousseau, 1971, p. 172). Cette déchéance, Rousseau l'explique par le mauvais usage que l'homme a fait de sa liberté :

> « Je ne vois dans tout animal qu'une machine ingénieuse, à qui la nature a donné des sens pour se remonter elle-même, et pour se garantir, jusqu'à un certain point, de tout ce qui tend à la détruire, ou à la déranger. J'aperçois précisément les mêmes choses dans la machine humaine, avec cette différence que la nature fait tout dans les opérations de la bête, au lieu que l'homme concourt aux siennes en qualité d'agent libre. L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite (...) et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice » (*Ibid.*, p. 170-171).

L'homme est donc livré à lui-même, mais il ne peut échapper aux lois de la nature. Sa volonté doit être en harmonie avec elles, sinon sa condition est menacée. En d'autres termes, l'action de l'homme doit être guidée par la « raison naturelle ». Dès lors, cette raison se présente comme une révélation, c'est-à-dire comme une « manifestation des choses cachées qui est absolument nécessaire pour l'homme s'il doit parvenir au « salut », atteindre son être véritable » (Bultmann, 1969, p. 14). En fait, Rousseau propose davantage une doctrine du salut qu'une théorie (Roger, 1971, p. 22-23). Dans cette doctrine, le « dieu » nature se révèle à l'homme par la raison. Raison que celui-ci doit suivre s'il veut vaincre le mal et réaliser son « être véritable ». Cet être véritable, conforme aux lois de la nature, est personnifié par l'individu qui satisfait ses besoins. C'est pourquoi le contrat social et la propriété individuelle limitée qui en découle sont présentés comme le salut de l'homme, car ils assurent dans l'état civil le respect de la liberté et du droit naturels des individus.

Karl Marx

L'œuvre de Marx prolonge la pensée de Locke et de Rousseau. D'une part, Marx soutient comme Locke et Rousseau que la liberté individuelle est la condition première à la plénitude de l'être humain. D'autre part, il poursuit, avec sa culture hégélienne, le raisonnement de Rousseau sur l'inégalité, tout en y intégrant la problématique de l'économie politique. Alors que Rousseau stigmatise l'« immoralité » de l'histoire humaine contre nature, Marx montre comment ce contresens opère et à quel avenir il est voué.

Pour illustrer la conception de la propriété chez Marx, il convient d'abord de rappeler qu'il part d'un postulat « matérialiste » qui rejoint le sens du concept de loi naturelle chez Locke et Rousseau. Il considère que la production (Marx, 1974a,

p. 115-117) de « valeurs d'usage » pour satisfaire les besoins individuels est un acte fondamental, un acte sans lequel l'homme ne serait pas :

> « Le procès de travail (...) — l'activité qui a pour but la production de valeurs d'usage, l'appropriation des objets extérieurs aux besoins — est la condition générale des échanges matériels entre l'homme et la nature, une nécessité physique de la vie humaine, indépendante par cela même de toutes ses formes sociales, ou plutôt également commune à toutes » (Marx, 1977, Livre I, p. 141).

L'homme, par cette « nécessité de la vie », est lié à la nature : « la nature est son corps avec lequel il doit maintenir un rapport constant pour ne pas mourir » (Marx, 1972, p. 62). Par son travail, l'homme mobilise sa propre « puissance naturelle » (Marx, 1977, Livre I, p. 136) pour assurer sa vie. « Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement afin d'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie » (*Ibid.*, p. 136).

Le travail chez Marx déborde la simple subsistance. Il est l'acte par lequel l'être humain se réalise. Plus que produire ce dont il a besoin, l'homme se produit lui-même par le travail : « en même temps qu'il agit par le mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillent » (*Ibid.*). Par la transformation de la nature, l'homme atteint donc sa propre nature... humaine. Cet enjeu du travail, au-delà de la subsistance, découle de ce que l'homme, contrairement à l'animal, « fait de cette activité vitale l'objet de sa conscience » (Marx, 1972, p. 63) :

> « Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas seulement qu'il opère un changement de forme dans les matières naturelles ; il réalise du même coup son propre but dont il a conscience (...) » (Marx, 1977, Livre I, p. 136).

Ainsi, l'homme, être conscient, ne fait pas que satisfaire ses besoins par le travail. Il concrétise de surcroît sa propre conscience. Dès lors son humanité s'affirme. Elle s'objective dans son œuvre. Le travail est donc présenté comme le premier geste humain, l'acte fondateur de l'humanité. Les hommes sont ce qu'ils font ; « ce qu'ils sont coïncide (...) avec leur production, aussi bien ce qu'ils produisent qu'avec la façon dont ils le produisent » (Marx et Engels, 1968, p. 25).

En vertu de ce postulat, Marx considère que le sens de l'homme se trouve dans l'« activité pratique » qu'est le travail. Aussi, conclut-il que la théorie, pour éviter la « spéculation » (*Ibid.*, p. 37) et le « mysticisme », doit s'inspirer de cette pratique, car la vérité de l'homme y est inscrite. « Tous les mystères, dit-il, qui égarent la théorie dans le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la "praxis" humaine et dans la compréhension de cette "praxis" » (Marx, 1963, p. 163). Cette idée de baser l'analyse sur la « vie réelle », sur le « processus d'activité vital » inaugure, d'après Marx et Engels, « la science réelle » (Marx et Engels, 1968, p. 37).

Dans la pensée de Marx, la réalisation de l'être humain par le travail est un phénomène à la fois social et historique. Elle résulte d'un processus historique au terme duquel l'homme se libère de la nature et de la domination sociale et atteint sa plénitude. Autrement dit, Marx a proposé une conception de la dynamique historique des sociétés qu'il paraît essentiel d'exposer dans ses grandes lignes, pour bien saisir ses idées sur la propriété.

Marx reconnaît d'abord que la production est le fait « d'individus produisant en société » (Marx, 1974a, p. 111). « Pour produire, ils entrent en relations (...) et ce n'est

que dans les limites de ces relations (...) que s'établit leur action sur la nature, la production» (Marx, 1974b, p. 28). Ensuite, il avance que les rapports qui se nouent entre les individus à ce niveau constituent «la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique» (Marx, 1978, p. 184). Dans cette optique, l'organisation sociale — dont la propriété — dépend de la production. Or, la production prend historiquement des formes diverses selon le niveau de développement des forces productives. Ce développement, qui suit une ligne croissante dans l'histoire, implique la division du travail. Celle-ci étant le facteur d'accroissement de la productivité : plus la division du travail est poussée, plus les forces productives sont développées (Marx et Engels, 1968, p. 26). Par conséquent, les sociétés sont conditionnées par un état de développement progressif des forces productives, rythmé historiquement par l'accentuation de la division du travail [11].

Cette division du travail est à la base de la division de la société en classes. Mais ce préalable n'est pas la seule condition. En effet, la constitution des classes sociales découle de la «fixation» (*Ibid.*, p. 49), des individus dans des activités particulières. Cette fixation, cristallisée par le régime de propriété, fonde une répartition inégale du travail et de ses produits :

> «(...), par la *division du travail*, il devient possible, bien mieux il arrive effectivement que l'activité intellectuelle et matérielle, — la jouissance et le travail, la production et la consommation échoient en partage à des individus différents (...). Cette division du travail implique en même temps la répartition du travail et de ses produits, distribution *inégale* en vérité tant en quantité qu'en qualité ; elle implique donc la propriété, dont la première forme, le germe, réside dans la famille où la femme et les enfants sont les esclaves de l'homme» (*Ibid.*, p. 46-47).

Cette inégalité issue de la propriété existe depuis toujours et est au cœur de la lutte des classes d'où ont surgi au cours de l'histoire les changements dans les rapports sociaux (Marx et Engels, 1962, p. 20). Plus précisément, ce sont les contradictions entre le régime de propriété et l'état de développement des forces productives qui dynamisent la structure sociale :

> «À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, ou, ce qui n'en est que l'expression juridique, avec les rapports de propriété au sein desquels elles s'étaient mues jusqu'alors (...). Alors s'ouvre une époque de révolution sociale. Le changement bouleverse plus ou moins rapidement toute l'énorme superstructure» (Marx, 1978, p. 184-185).

Il ressort donc de la lecture marxiste que la condition sociale des individus est liée d'une part à l'état de développement des forces productives et d'autre part au régime de propriété qui lui est associé. À l'origine, selon Marx, l'individu est dépendant des autres en raison de la faiblesse des moyens de production : «plus on remonte dans le cours de l'histoire, plus l'individu (...) apparaît dans un état de dépendance, membre d'un ensemble plus grand» (Marx, 1974a, p. 113). C'est pourquoi, «les rapports de dépendance personnelle (...) sont les premières formes sociales» (Marx cité dans Papaioannou, 1972, p. 55) qui ont existé. À ce stade, les sociétés «ont pour base l'immaturité de l'homme individuel — dont l'histoire n'a pas encore coupé, pour ainsi dire, le cordon ombilical qui l'unit à la communauté naturelle d'une tribu primitive — ou des conditions de despotisme ou d'esclavage» (Marx, 1977, Livre I, p. 74). De plus, dans ces sociétés où «l'individu ne peut se rendre autonome vis-à-vis de la communauté» (Marx cité dans Papaioannou, 1972, p. 56), la conscience individuelle n'est pas encore épanouie. L'individu étant encore soumis au groupe, sa pensée l'est aussi. Cette dépendance, Marx la voit notamment dans ce qu'il appelle les «vieilles religions nationales» (Marx, 1977, Livre I, p. 74).

Sous la poussée de la division du travail, l'amélioration des moyens de production libère progressivement les sociétés de leur dépendance envers la nature (Marx, 1974a, p. 113-115). Pour ce qui est des individus cependant, une nouvelle dépendance se mettait en place. Ainsi, dans la société capitaliste, où règne la grande industrie, les individus sont maintenant subordonnés à « une puissance étrangère, située en dehors d'eux, dont ils ne savent pas ni d'où elle vient ni où elle va » (Marx et Engels, 1968, p. 51) :

> « Les individus produisent pour la société et dans la société, mais leur production n'est pas immédiatement sociale, elle n'est pas le fruit d'une association qui répartit le travail parmi ses membres. Les individus sont subordonnés à la production sociale qui existe en dehors d'eux comme une fatalité ; mais la production sociale n'est pas subordonnée aux individus qui la géreraient comme leur puissance commune » (Marx cité dans Papaioannou, 1972, p. 56).

En effet, à la suite de la division du travail, le procès de production est devenu une totalité où le quantum d'énergie investi par un individu ne représente qu'une fraction infime de l'ensemble. Le travail individuel n'est efficace que s'il est associé au tout qu'est le travail social (Marx, 1977, Livre I. p. 237 sq). Or, celui-ci tombe sous le contrôle d'une minorité — la bourgeoisie — qui détient la propriété privée des moyens de production. Ce déséquilibre autorise du coup l'exploitation des non-propriétaires. Réduits à la misère, ceux-ci sont alors obligés de vendre leur force de travail aux capitalistes pour survivre. En retour, ces derniers versent aux prolétaires des salaires qui représentent une valeur moindre que celle qu'ils ont produite : il y a extorsion de la plus-value (*Ibid.*, p. 142 sq).

Dans le capitalisme, selon Marx, la contradiction entre le régime de propriété et l'état de développement des forces productives a atteint un point limite en cristallisant au maximum les oppositions :

> « Notre époque — l'époque de la bourgeoisie — se distingue (...) par la simplification des antagonismes de classes. La société toute entière se divise de plus en plus en deux vastes ennemis, en deux grandes classes diamétralement opposées : la bourgeoisie et le prolétariat » (Marx et Engels, 1962, p. 21).

La révolution sociale qui en résultera mettra fin à cet ultime antagonisme : « les rapports de production bourgeois sont la dernière forme contradictoire du processus de production sociale » (Marx, 1978, p. 185). L'avènement du communisme sous l'impulsion du prolétariat abolira la propriété privée des moyens de production au profit d'une propriété collective. La contradiction capitaliste entre la socialisation du travail et la propriété privée du capital sera alors dépassée.

Dans cette société communiste, les individus seront désormais libres. Les forces productives, par lesquelles les sociétés se libèrent de l'emprise de la nature, seront soumises à un contrôle commun. De même, les consciences individuelles seront libérées du poids des idéologies. Car le communisme sera « l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social » (Marx, 1977, Livre I, p. 74). Ainsi, chaque individu participant à la propriété communiste réalisera pleinement — en toute conscience — son individualité, en se libérant à la fois des contraintes naturelles et de la domination de classes [12]. Le communisme est le lieu de « la libre individualité fondée sur le développement universel des hommes et sur la maîtrise de leur productivité communautaire » (Marx cité dans Papaioannou, 1972, p. 55). Selon Marx, la socialisation de la propriété inaugure le « royaume de la liberté » :

> « De même que l'homme primitif doit lutter contre la nature pour pourvoir à ses besoins, se maintenir en vie et se reproduire, l'homme civilisé est forcé, lui aussi, de le faire et de le faire quels que soient la structure de la société et le mode de production. Avec son développement s'étend également le domaine de la nécessité naturelle, parce que les besoins augmentent ; mais en même temps s'élargissent les forces productrices pour les satisfaire. En ce domaine, la seule liberté possible est que l'homme social, les producteurs associés règlent rationnellement leurs échanges dans la nature, qu'ils la contrôlent ensemble au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de force et dans les conditions les plus dignes » (Marx, 1977, Livre III, p. 742).

Le communisme rejoint en quelque sorte le contrat social de Rousseau, en étant la consécration, dans l'association, des libertés individuelles. Marx cependant inscrit cet événement dans une perspective historique. Chez lui, la liberté individuelle ne découle pas de l'état naturel de l'homme. Au contraire, dans sa conception, elle est un fait historique et social (Marx, 1974a, p. 113-119). L'individu lui-même ne s'accomplit que dans le communisme au terme d'une « préhistoire » (Marx, 1978, p. 185) où l'homme s'est dégagé de sa soumission envers la nature, en développant ses forces productives et en mettant en place un régime de propriété égalitaire. Marx a donc situé l'individu dans une dynamique historique de la société.

Examinons maintenant le caractère moral de la conception marxienne de la propriété. L'argument de Marx est que si la satisfaction des besoins individuels par le travail est une vérité naturelle, la liberté de chacun de satisfaire ses besoins est par contre le produit d'un processus social et historique. En effet, cette liberté est liée d'une part au développement historique des forces productives qui délivre progressivement l'individu de sa soumission à la nature. D'autre part, elle implique l'abolition de la propriété capitaliste où l'individu n'a aucun contrôle sur des moyens de production qui pourtant rendent enfin possible sa libération de l'emprise de la nature. Ainsi, la société capitaliste, tout en produisant les moyens pour libérer les individus, leur nie cette liberté. Elle porte à la fois la virtualité de la liberté individuelle et sa négation la plus complète. Bien que niée dans la structure sociale, cette liberté virtuelle, selon Marx, émerge dans les consciences individuelles et anime la pratique révolutionnaire de la classe ouvrière. La lutte de prolétaires, qu'il constate à son époque, pour l'abolition du capitalisme et l'instauration du communisme est l'œuvre de cette conscience. Les travailleurs, prenant conscience de leur privation — et la refusant —, entreprennent l'appropriation ultimement collective des moyens de travail nécessaires pour remédier à la situation. Affirmant leur « propre » conscience, les individus concrétisent dans cette pratique libératrice leur pleine humanité. « C'est la négation de la négation », selon Marx (1977, Livre I, p. 557).

Dans ce contexte, Marx estime que la philosophie, en tant que théorie de l'homme fondée sur la raison, est invalidée. Car la « vérité de l'homme », à ce stade de l'histoire, est moins un objet théorique qu'un objet pratique : elle est la révolution. C'est pourquoi, selon lui, l'authentique recherche de la vérité déborde la théorie et doit devenir politique en s'unissant à la pratique révolutionnaire. Alors que « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, il importe maintenant de le transformer », dit Marx (1963, p. 164). Cette moralité nous rapprochant plus de la vérité — parce qu'elle la réalise — que la théorie.

Il est intéressant de noter que cette conception de la philosophie rappelle, à certains égards, celle de saint Augustin dans ses *Confessions*, où il soutient que la raison, sans le support de la foi, est vaine (Augustin, 1964, 6, V, p. 113). Pour Augustin, Dieu est l'être absolu par qui toute chose est (*Ibid.*, 7, XI, p. 144). Il est Celui qui est (7, X, p. 144). Les choses et les hommes ne peuvent subsister en eux-mêmes. Ils ne

subsistent qu'en Lui (*Ibid.*, 7, XI, p. 144). Il est Celui « de qui, par qui et en qui toutes choses ont l'être » (*Ibid.*, 1, II, p. 16). Être immuable, Il est la vérité (4, XI, p. 76 ; 5, III, p. 89). Or, ce qui qualifie Dieu, toujours d'après Augustin, c'est sa bonté. Dieu est le bien et il engendre le bien (7, IV, p. 134 ; 1, VI, p. 19 ; 7, XII, p. 144-145). L'homme étant la création de Dieu, sa substance, son être véritable procèdent de Lui, de sa bonté (7, V, p. 135). Dans la perspective de la « recherche de la vérité » (6, XI, p. 122), de l'être authentique de l'homme, Augustin avance que la science et la philosophie, l'intelligence et la raison, sont impuissantes (1, IX, p. 24 ; 5, III-IV, p. 88-89 ; 6, V, p. 113 ; 7, XX, p. 151). À leurs yeux, Dieu demeure un mystère (1, XVIII, p. 34), puisque sa « sagesse échappe au nombre » (5, III, p. 89).

La recherche de la vérité déborde donc la théorie, chez Augustin comme chez Marx. D'après Augustin, cette recherche du vrai implique la communion avec Dieu et sa bonté. C'est en participant à l'amour de Dieu et des hommes que l'on peut atteindre la vérité. Dès lors, la raison recule devant la foi en Dieu, en son amour. Marx, pour sa part, affirme que la vérité découle, par-delà la théorie, d'une morale : la révolution.

Une morale de la nature

Selon Locke, Rousseau et Marx, le principe de la satisfaction des besoins individuels est le fondement de l'ordre humain et social. Il est une vérité dite « naturelle », c'est-à-dire qui se dégage de l'examen rationnel de la nature. Et à partir de cette vérité, les trois auteurs érigent, en matière de propriété, le précepte moral de la liberté individuelle, qui proclame la liberté des individus de jouir des fruits du travail pour satisfaire leurs besoins. Comment s'opère cette « moralisation » de la nature ? et que signifie-t-elle ?

La prise de position se fait au nom de ce que l'on peut appeler la « naturalité » de l'homme. La raison enseigne que l'individu, en tant qu'être naturel, doit satisfaire ses besoins. Pour vivre, on conclut qu'il va de soi qu'il ait la liberté de ce faire. Or, c'est au niveau de ce concept de liberté que la naturalité devient moralité, puisque la liberté renvoie explicitement à une connaissance du bien et du mal ainsi qu'à un choix que l'on peut faire à cet égard. Certes, la raison reconnaît une nécessité naturelle : la satisfaction des besoins individuels. Mais la nature en soi n'exige rien du point de vue moral. Elle s'exécute, un point c'est tout.

Ainsi, l'individu qui travaille pour subvenir à ses besoins n'exerce pas, du point de vue naturel, une liberté. Il remplit simplement une fonction naturelle. De même, celui qui ne pourvoit pas à ses besoins meurt. Du strict point de vue naturel, sa mort est logique, c'est-à-dire vraie. Elle n'est ni bonne ni mauvaise, pas plus que la vie d'ailleurs. Sur cette base, le fait de conclure qu'en vertu de la naturalité de l'homme, les hommes doivent être libres de satisfaire leurs besoins, résulte d'une confusion entre le vrai et le bien. En soutenant cela, Locke, Rousseau et Marx interprètent moralement la nature. Ils conçoivent la liberté individuelle à partir d'une morale inspirée d'une vérité naturelle. La satisfaction des besoins, qui est naturellement nécessaire, est déclarée moralement bonne, car indispensable à la réalisation de l'« être véritable » de l'homme.

Cette morale de la nature, en somme, est un refus (inconscient ?) d'une des issues logiques de l'ordre naturel. Elle signifie un parti-pris moral contre l'indigence, la privation et finalement la mort. Aussi, bien qu'elle s'inspire de la nature, cette morale cherche à sortir l'homme de la nature. Elle le voue même à un destin plus grand que

celui de la nature, à un destin proprement humain, prométhéen : l'homme assumant sa naturalité, dépasse la nature elle-même et se réalise. Dans la vision prométhéenne de cette morale de la nature, l'homme idéal est l'individu libre dont la propriété autorise la pleine satisfaction des besoins. La nature s'exprimant dans l'ordre humain par la nécessité de la satisfaction des besoins individuels, cet individu libre et propriétaire devient en effet la preuve que l'homme a acquis sa pleine humanité puisqu'il a assumé sa naturalité.

PRÉMISSES D'UNE THÉORIE DE LA PROPRIÉTÉ

De la morale à la théorie

L'enquête épistémologique a montré que les conceptions de la propriété de Locke, Rousseau et Marx sont plus morales que théoriques. Cette « moralisation » s'opère lorsqu'ils établissent une adéquation, nécessaire car supposément naturelle, entre la propriété et la satisfaction des besoins individuels. Du coup, ils en viennent à soutenir que le seul véritable sujet de la propriété est l'individu, que l'authentique propriété est celle qui consacre la liberté de l'individu de satisfaire ses besoins.

Maintenant que nous avons déterminé en quoi ces conceptions sont morales, il reste à trouver comment passer de la morale à la théorie. Dans cette optique notre démarche vise à dégager de la précédente discussion épistémologique les prémisses d'une théorie de la propriété. Ce qui nous amènera, d'abord, à rompre l'adéquation entre la propriété et la naturalité de l'homme. Sur cette base, nous pourrons ensuite démontrer que le sujet de la propriété n'est pas l'individu, mais l'Autre, le *socius*, le compagnon.

La propriété et la mécanique des besoins

Au nom de la morale de la nature, toute propriété incompatible avec la satisfaction des besoins individuels est perçue comme mauvaise, non conforme à l'être véritable de l'homme ou non favorable à sa réalisation. Pour saisir la propriété en théorie, il faut écarter ce jugement moral et la considérer telle qu'elle est.

Même si la satisfaction des besoins individuels a quelque chose à voir avec les liens qui se créent entre les hommes et les choses, il n'en demeure pas moins que, en raison de la propriété, la satisfaction ne peut être immédiate, mais seulement différée (Ritchot, 1979, p. 13). Car l'individu doit se conformer, dans la recherche de cette satisfaction, à une conduite déterminée. Ainsi, tel geste, bien que motivé par un besoin, peut devenir, à cause de la propriété, un vol ou un délit du même genre, et du coup être condamné par la société. La propriété institue donc une distanciation de l'homme par rapport aux choses, en interposant une logique d'obéissance à une loi qui subordonne la satisfaction des besoins. Tout comportement à ce niveau devant être légitimé socialement.

En ce sens, la propriété consomme une rupture avec la mécanique des besoins. L'ordre politique de la propriété interdit en effet la satisfaction immédiate et directe des besoins. Le procès de satisfaction ne peut s'engager que dans la mesure où il est autorisé par la loi de propriété. Cet ordre politique marque par conséquent une coupure qui fait que le geste déborde la logique naturelle. La satisfaction dès lors devient un phénomène politique.

Naturalité et politique

Cette mise en situation soulève la question des rapports entre le politique et la naturalité de l'homme. Locke, Rousseau et Marx soutiennent que l'adéquation entre l'ordre politique — la propriété notamment — et cette naturalité est indispensable à la réalisation de l'être véritable de l'homme. Le politique ne trouverait sa véritable vocation que dans cette adéquation : il aurait à traduire dans l'organisation sociale la naturalité de l'homme. Dans cet ordre de faits, toute inadéquation entre le politique et la naturalité est considérée comme une dysfonction ou une contradiction.

Cette conception soumet le politique à la nature. La recherche de la satisfaction des besoins individuels pousserait les hommes à s'organiser politiquement. C'est pourquoi il est « naturel » que politique et satisfaction concordent. Pourtant, nous avons observé précédemment que le politique jouit d'une autonomie par rapport à la naturalité. Le politique interrompt le procès de satisfaction et acquiert une autorité sur celui-ci. Il peut autoriser ou non la satisfaction.

Ainsi, même si on peut supposer que la nécessité naturelle de satisfaire leurs besoins a poussé les hommes à s'organiser politiquement, il reste que le politique a des qualités intrinsèques qui font qu'il peut contredire sa présumée vocation naturelle. Or, quelles sont ces qualités qui dégagent le politique de l'emprise de la nature ? Autrement dit, en quoi la propriété, qui relève de l'ordre politique, est-elle indépendante de la nécessité naturelle ?

La propriété comme parole impérative

Examinons la propriété en elle-même. Elle est une loi qui consacre la faculté ou l'interdiction d'agir sur les choses. À ce titre, elle constitue un décret social : c'est la société qui exprime sa volonté et l'impose. Par l'intermédiaire de la propriété, la société dicte à ses membres ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas faire. La propriété est donc la société qui prend la parole, qui s'adresse à ses membres. Par cette voie, la société se prononce sur la manière d'être avec les choses. En ce sens, la propriété est une parole (Kristeva, 1981, p. 14). Plus précisément, une parole impérative car elle autorise et interdit.

La propriété comme parole de refus et de choix

Cette parole impérative exprime à la fois un refus et un choix. Négative, elle s'oppose à la mécanique des besoins : elle lui dit non. Toute satisfaction est désormais conditionnelle à la propriété. À cause de cette médiation, l'homme ne peut s'abandonner à ses besoins. La parole de propriété nie l'immédiateté de la satisfaction, la jouissance directe. En somme, elle désavoue la fusion de l'homme et de la nature. Dans le procès de satisfaction, l'homme, en raison de la propriété, est d'abord dans un état de privation (Rousseau, 1966, p. 55-59) ; non pas que chacun soit privé totalement d'objets de satisfaction — bien que cela puisse être le cas —, mais qu'il ne puisse s'emparer de n'importe quoi, n'importe où, n'importe quand et n'importe comment.

Sur cette négation, la parole de propriété construit une positivité. Elle propose et impose une manière d'être. Rejetant l'état de nature, elle crée un nouvel état, un état politique où la sociabilité de l'homme prend le pas sur sa naturalité, où l'expression de

celle-ci procède de celle-là (Gusdorf, 1968, p. 14 sq ; Delacampagne, 1985, p. 73-74). Dès lors, par cette parole, l'homme devient un être politique, et cet état subordonne le reste.

L'impossible adéquation entre la naturalité de l'homme et la propriété

La propriété, en tant qu'attribut de l'état politique, est une parole qui prive l'homme de l'expression spontanée et entière de sa naturalité. Ainsi, malgré qu'il puisse y avoir des raisons naturelles, la satisfaction n'est plus, en bout de ligne, naturelle. Elle est du ressort du domaine politique. Elle se définit davantage comme un enjeu politique que comme une nécessité naturelle.

Cette remarque est importante. Elle montre en quoi il ne peut y avoir, comme le suggéraient Locke, Rousseau et Marx, adéquation entre la propriété et la naturalité de l'homme. Théoriquement, l'adéquation est impossible. Car, quelle que soit la forme qu'elle prenne, la propriété, seulement parce qu'elle est, prive l'homme de sa naturalité. Dès que la propriété existe comme état politique, la naturalité est refusée. L'inadéquation entre la naturalité et la propriété découle de l'essence même de celle-ci ; les deux ne peuvent coexister car elles se nient mutuellement. La propriété met fin à la naturalité.

Pour bien illustrer notre propos, prenons un cas limite. On serait porté à croire qu'une propriété commune pourrait abolir cette négation et réaliser l'adéquation, en conférant au citoyen un droit de ne pas être privé d'aucun objet de satisfaction. Ce régime serait différent des autres qui sanctionnent plutôt des exclusions (Macpherson, 1978, p. 201) et qui, par conséquent, expriment clairement la négation. Or, même dans ce « communisme », en dépit des apparences, la négation opère.

En effet, si la société peut reconnaître à chacun un droit sur tout, c'est qu'elle a préalablement un droit sur tout et que l'individu en soi n'a plus rien. Il ne s'agit pas d'une subtilité séduisante et captieuse. L'argument est rigoureux. Pour que chaque membre d'une société ait droit à tout, il faut logiquement qu'il soit d'abord privé de tout. À preuve, sans l'autorisation de la société, il est privé de tout ; seule cette autorisation lui donne droit sur tout. Ainsi, même dans une telle société « communiste », la médiation politique interdit toute jouissance immédiate et spontanée. La satisfaction « naturelle » est bannie au profit d'une satisfaction qui découle d'un ordre politique. Autrement dit, il est faux de prétendre que, dans cette société, l'individu peut *prendre* tout ce qu'il veut. On lui *donne* plutôt — en principe — tout ce qu'il veut, après lui avoir tout enlevé. La différence est énorme. Dans le premier cas, seule sa volonté est en jeu. Dans le second par contre, ce que l'individu a ne dépend pas de sa seule volonté, mais d'une volonté sociale (Rousseau, 1966, p. 55-59).

Il ressort de cet exercice que la propriété, par le seul fait d'être, dénaturalise la satisfaction, qui devient essentiellement politique. De plus, il apparaît que l'inadéquation entre la propriété et la naturalité n'est en rien accidentelle, historique et remédiable, comme le pensent Locke, Rousseau et Marx. Elle est fondamentale et définitive.

La propriété comme parole de l'Autre

La propriété est une parole qui prive l'homme de sa naturalité. Plus précisément, elle réprime la naturalité de l'individu. Celui-ci ne peut se livrer à la satisfaction directe

et immédiate de ses besoins. Quelqu'un d'autre le lui interdit. Il doit obtenir l'autorisation de quelqu'un d'autre. Dès lors, la propriété ne renvoie pas, contrairement à ce que soutiennent Locke, Rousseau et Marx, à l'individu qui doit satisfaire ses besoins, mais à un autre qui a le pouvoir de lui dire non. La propriété se conçoit donc comme une parole de l'Autre: elle est l'Autre qui parle, qui manifeste et impose sa présence.

L'Autre? Qui est ce quelqu'un d'autre? Par la propriété, avons-nous mentionné plus haut, la société — politiquement constituée — s'adresse à ses membres. Ainsi, l'Autre est composé de tous ceux qui participent à cette voix. L'Autre rassemble tous ceux à qui la société politique reconnaît une voix dans la maîtrise du monde des choses, c'est-à-dire tous ceux qui, en la matière, sont autorisés à dire non à quelqu'un en particulier.

La personne ou le caractère nominatif de la propriété

Poursuivons le raisonnement en cherchant à mieux définir cet Autre qui a le pouvoir de dire non, de s'opposer à l'expression de la prétendue naturalité de l'individu.

La question de l'Autre — qui est l'Autre? — nous met sur la piste de son identité. Car l'Autre, celui qui peut dire non, a un nom justement. En effet, la propriété ne considère pas les hommes de façon anonyme, elle ne réfère pas à des êtres indifférenciés. Au contraire, elle associe des choses à des noms; elle les rattache à des identités. Elle dit: tel individu, groupe ou lignage (*supra*, p. 1), reconnaissable entre tous — donc identifié socialement — a tel droit sur tel bien. Ce sont des identités que la propriété met en scène, c'est-à-dire des « personnes » individuelles ou collectives, physiques ou morales, à qui une société choisit de donner une existence (sociale), en attribuant à chacune un signe distinctif, un nom.

Ce rapprochement avec le caractère nominatif de la propriété est révélateur. Le non qu'une personne peut prononcer en vertu de la propriété marque, comme son nom, sa distinction. Son nom traduit dans la pratique humaine des choses sa spécificité. Grâce à la propriété, la personne acquiert un droit de parole qui lui permet d'affirmer sa singularité. Bref, le non de l'autre fonde sa nomination, son nom.

Le sujet de la propriété n'est donc pas l'individu qui doit satisfaire ses besoins, mais l'Autre — le *socius*, le compagnon — qui dit non et qui dit son nom, qui dit aux uns qu'il existe. Et la propriété constitue une réponse à cet appel. Elle revendique une reconnaissance sociale du non/nom d'autrui. Cela signifie donc qu'elle est un lieu où une décision est prise au sujet de l'Autre, décision qui peut le qualifier ou le disqualifier, lui reconnaître une capacité politique relative (Delacampagne, 1985, p. 75-76).

L'objet moral de la propriété

Les observations précédentes précisent l'objet de la propriété. La propriété nie la naturalité de l'homme. Cette négation, qui procède d'une prise de parole, crée un état politique où chacun se prononce sur l'Autre, où les uns portent un jugement sur les autres. Jugement qui, reconnu socialement, définit leur statut social en matière de pouvoir sur les choses. L'objet de la propriété est ainsi une prise de position au sujet

de l'Autre. Or, chacun, en se prononçant de la sorte, devient responsable de ce qui concerne autrui. En ce sens, la propriété est foncièrement morale, car elle plonge l'homme dans un état où il prend position — qu'il le veuille ou non — quant au respect des autres, de leur singularité et de leur parole, bref de leur non et de leur nom (Levinas, 1985, p. 149 et 1982, p. 108-115).

Retour théorique sur la morale

Au départ de cette recherche, nous avons envisagé la possibilité d'une théorie de la propriété. La question était : peut-on construire, malgré la diversité des formes de propriété, une théorie de la propriété ? Toutefois, un autre problème se posait. La propriété, en plus d'être un objet théorique, est aussi un objet qui suscite des prises de position d'ordre moral. C'est pourquoi il a semblé indispensable de voir si l'entreprise théorique pouvait éviter d'être moralisatrice. Cette précaution s'est avérée d'autant plus pertinente qu'une enquête épistémologique a montré comment, dans les conceptions de Locke, Rousseau et Marx, la théorie est détournée par une morale de la nature. La propriété étant définie en termes moraux, la théorie est prise au piège.

Animé par ce défii théorique, nous avons amorcé l'étude de la notion de propriété, d'où sont sorties, en guise de prémisses, quelques propositions. À ce sujet, il est intéressant de noter que le raisonnement, dont l'un des objectifs était d'échapper à la moralisation, n'a pas écarté cependant le caractère moral de la propriété. Au contraire, la propriété se présente comme le lieu d'un enjeu moral où tous et chacun deviennent responsables envers autrui, un lieu où le respect de la singularité des uns et des autres est mis en jeu. En fait, le raisonnement n'échappe à la moralisation qu'en prenant un recul théorique par rapport au caractère moral de la propriété : la théorie de la propriété implique une théorie de la morale.

Limite d'une théorie de la propriété

Si la théorie de la propriété implique une théorie de la morale, cela signifie que la propriété — avant d'être théorique... ou « théorisable » —, est morale, c'est-à-dire que la question du bien et du mal précède (logiquement) celle du vrai et du faux. Ainsi, qu'il y ait théorie ou non, on ne peut échapper à la question morale qui est au cœur même de la propriété.

Le discours théorique sur la propriété ne peut donc pas éviter la question morale. Par contre, il doit se dispenser de « faire la morale ». Cette réserve est une condition sine qua non. Concevoir une théorie de la propriété, c'est tenir un discours scientifique sur un discours moral. La propriété en effet est une parole sociale ; elle est une prise de parole par laquelle l'homme se prononce moralement sur les autres. Or, si la théorie se prononce moralement sur le sujet, un glissement métonymique s'opère. La théorie se confond alors avec son objet d'étude et perd du coup sa spécificité.

La théorie de la propriété, en somme, doit rester spectatrice. N'habitant pas l'espace moral de la propriété [13], elle ne peut parler de l'intérieur. Elle traduit plutôt un regard de l'extérieur. Elle en construit une représentation. C'est pourquoi, paradoxalement, la théorie ne peut apporter, si on peut s'exprimer ainsi, une « connaissance intime » de la propriété. Elle façonne un savoir qui n'épuise pas la saisie de la propriété (Alquié, 1985, p. 28-35). Pour paraphraser Augustin, disons que le savoir théorique ne

permet pas de communier à l'essence même de la propriété. Marx contestait cette limite. Au nom d'une « vérité », il réclamait un passage à l'acte. Mais cette vérité était morale, et non scientifique. Par le fait même, il a compromis la théorie. Plus sagement, Augustin a simplement reconnu l'impuissance de la théorie à saisir l'être dans son entièreté, car le monde humain interpelle d'abord et avant tout le Cœur — l'exemple de la propriété l'a montré — et accessoirement la raison.

NOTES

[1] Cet article est extrait d'une thèse de doctorat qui sera très bientôt déposée au Département de géographie de l'Université Laval. L'auteur tient à remercier les professeurs Gilles Ritchot et Paul Villeneuve, directeurs de la thèse, de même que Me Carole Tétreault pour leurs conseils et leurs encouragements.

[2] L'introduction constituée des parties intitulées « Théorie de la propriété et épistémologie » ainsi que « L'objet d'étude » reprend certains passages de notre texte « Propriété privée, crédit, travail », publié dans Ritchot et Feltz (1985, p. 71-97).

[3] À ce sujet, Godelier (1984, p. 108) affirme qu'il « semble aujourd'hui indéniable qu'existent dans toutes les sociétés (...) des systèmes de droits (...) combinant des formes collectives et individuelles d'appropriation ». Voir aussi Lévy (1972, p. 8-9).

[4] Les prises de position de l'Église catholique sur la question de la propriété datent de l'époque patristique. Les Pères de l'Église ont mis l'accent, dans la controverse sur la richesse et la pauvreté, sur la charité (Hamman, 1982; Hadjimichalis, 1972; Giet, 1948). Au Moyen Âge, Thomas d'Aquin (1947, IIa, IIae, p. 66) explique en quoi le vol et la rapine, sont des péchés, « des injustices par lesquelles on nuit au voisin (...) dans ses biens« . Voir aussi Parel (1979). À la fin du XIX[e] siècle, en réaction aux abus du capitalisme et aux menaces du communisme, le pape Léon XIII institue la doctrine sociale de l'Église catholique. L'Église se prononce alors contre la propriété communiste et contre un ordre capitaliste qui maintient un grand nombre dans la misère (Léon XIII, s.d. ; Pie XI, s.d. ; Jean XXIII, 1964 ; Jean-Paul II, 1981 ; Calvez et Perrin, 1959).

[5] La constance historique du discours libéral ressort très bien dans Vachet (1971) et dans Liebich (1985). Encore aujourd'hui, le néo-libéralisme, en matière de propriété, se réclame toujours de Locke (Lévy, 1983, p. 181-195 ; Lepage, 1985).

[6] Avant les Niveleurs, Thomas More, dans *L'Utopie*, a également déploré les méfaits de la propriété privée (Macpherson, 1971, p. 120-176).

[7] T. Jefferson, à la même époque, aborde lui aussi la question des inégalités. Sa pensée, bien que très proche de celle de Rousseau, est moins systématique (Macpherson, 1978, p. 29 et 1985, p. 19-23).

[8] Même s'ils n'ont pas recours comme Locke à la notion de « loi naturelle », J. Bentham et J.S. Mill se rallient à sa conception. Leurs concepts d'« utilité » et de « bonheur » se rapprochent en effet de l'idée de satisfaction des besoins individuels dans la lecture lockienne. De plus, comme Locke, Bentham a justifié la propriété individuelle illimitée. Pour Mill, bien qu'il ait déploré les inégalités sociales, celles-ci seraient dues à des « accidents historiques », et non à la propriété individuelle illimitée (Bentham, 1978, p. 39-58 ; Mill, 1978, p. 77-99 et 1985, p. 341-377).

[9] À ceux-là, il faut ajouter, entre autres, l'allemand M. Hess, les socialistes chrétiens F.D. Maurice et C. Kingley, et L. Blanc (Saint-Simon, 1965 ; Owen, 1963 ; Fournier, 1953 ; Cabet, 1979 ; Considérant, 1848 ; Proudhon, 1966 ; Lajugie, 1963 ; Macpherson, 1978, p. 59).

[10] Par exemple, quant à l'influence de Saint-Simon sur Marx, cf. Gurvitch (1965, p. 31-40). Au sujet de l'influence de Marx au XX[e] siècle, cf. Domenach (1981, p. 23 sq).

[11] « Qu'est-ce que la société, quelle que soit sa forme ? Le produit de l'action réciproque des hommes. Les homme sont-ils libres de choisir telle ou telle forme sociale ? Pas du tout. Supposez un niveau déterminé du développement des forces productrices des hommes et vous aurez une forme déterminée des relations humaines (...). Les hommes ne choisissent pas librement leurs forces productrices — qui sont la base de toute leur histoire — car toute force productrice est une force acquise, le produit d'une activité antérieure. Ainsi, les forces productrices sont le résultat de l'énergie pratique des hommes, mais cette énergie elle-même est déterminée par les conditions dans lesquelles les hommes se trouvent placés, par les forces productrices déjà acquises, par la forme sociale qui existe avant eux, qu'ils ne créent pas, qui est le produit de la génération précédente. Ce simple fait que toute génération nouvelle trouve devant elle les forces productrices acquises par la génération antérieure, qui lui servent de matière première pour la

production nouvelle, crée un enchaînement dans l'histoire des hommes ; il constitue par là une histoire de l'humanité, qui est d'autant plus histoire de l'humanité que les forces productrices des hommes et, en conséquence, leurs rapports sociaux ont grandi ». Extrait d'une lettre de Marx à Paul Annenkov (28 décembre 1846), cité par Papaioannou (1972, p. 85-86).

[12] « Il découle de tout le développement historique jusqu'à nos jours que les rapports collectifs dans lesquels entrent les individus d'une classe et qui étaient toujours conditionnés par leurs intérêts communs vis-à-vis d'un tiers, furent toujours une communauté qui englobait ces individus uniquement en tant qu'individus moyens, dans la mesure où ils vivaient dans les conditions d'existence de leur classe ; c'était donc là, en somme, des rapports auxquels ils participaient non pas en tant qu'individu, mais en tant que membres d'une classe. Par contre dans la communauté des prolétaires révolutionnaires qui mettent sous leur contrôle toutes leurs propres conditions d'existence et celles de tous les membres de la société, c'est l'inverse qui se produit : les individus y participent en tant qu'individus » (Marx et Engels, 1968, p. 130).

[13] Cela dit, la théorie, par ailleurs, peut habiter un autre espace moral, un espace moral où la science et la raison sont des choix moraux (Diéguez, 1980).

BIBLIOGRAPHIE

ALQUIÉ, Ferdinand (1985) Le savoir affectif, in Delacampagne, C. (éd.) *Douze leçons de philosophie*. Paris, La Découverte/Le Monde, p. 28-36.

AUGUSTIN (1964) *Les Confessions*. Paris, Flammarion.

BENTHAM, Jeremy (1978) Security and Equality of Property, in Macpherson, C.B. (ed.) *Property. Mainstream and Critical Positions*. Toronto, University of Toronto Press, p. 41-58.

BERGEL, Jean-Louis (1983) *Le droit des biens*. Paris, Presses universitaires de France.

BOHANNAN, Paul (1963) Land, Tenure and Land Tenure, in Diedwyck, D. (ed.) *African Agrarian Systems*. Oxford, Oxford University Press.

BULTMANN, Rudolf (1969) *Foi et compréhension : Eschatologie et démythologisation*. Paris, Seuil, tome II.

CABET, Étienne (1979) *Voyages en Icarie*. Paris/Genève. Ressources.

CALVEZ, Jean-Yves et PERRIN, Jacques (1959) *Église et société économique*. Paris, Aubier.

COHEN, Morris (1978) Property and Sovereignty, in Macpherson C.B. (ed.) *Property. Mainstream and Critical Positions*. Toronto, University of Toronto Press, p. 155-175.

CONSIDÉRANT, Victor (1848) *Le socialisme devant le vieux monde ou le vivant devant les morts*. Paris, Librairie Phalanstérienne.

DAVID, René (1982) *Les grands systèmes de droit contemporain*, Paris, Dalloz, 8e édition.

DELACAMPAGNE, Christian (1985) Autrui, in Delacampagne, C. (éd.) *Douze leçons de philosophie*. Paris, La Découverte/Le Monde, p. 70-78.

DENMAN, D.R. (1978) *The Place of Property*. Londres, Geographical Publications.

DIEDWYCK, D., ed. (1963) *African Agrarian Systems*. Oxford, Oxford University Press.

DIÉGUEZ, Manuel de (1980) *Le mythe rationnel de l'Occident*. Paris, Presses universitaires de France.

_____ (1985) Croire et savoir, in Delacampagne, C. (éd.) *Douze leçons de philosophie*. Paris, La Découverte/Le Monde, p. 132-140.

DOMENACH, Jean-Marie (1981) *Enquête sur les idées contemporaines*. Paris, Seuil.

FONTENAY, Elisabeth de (1985) L'individu, in Delacampagne, C. (éd.) *Douze leçons de philosophie*. Paris, La Découverte/Le Monde, p. 58-67.

FOURIER, Charles (1953) *Textes choisis*. Paris, Éditions sociales.

GIET, Stanilas (1948) La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères. *Recherches de science religieuse*, 35 (1) : 55-91.

GODELIER, Maurice (1984) *L'idéel et le matériel*. Paris, Fayard.

GOYARD-FABRE, Simone (1984) Introduction, in Locke, J. *Traité du gouvernement civil*. Paris, Flammarion, p. 20-155.

GURVITCH, Georges (1965) Introduction, in Saint-Simon, C.-H. de *La physiologie sociale. Œuvres choisies*. Paris, Presses universitaires de France, p. 5-42.

GUSDORF, Georges (1968) *La parole*. Paris, Presses universitaires de France, 6e édition.

HADJIMICHALIS, Nectorios (1972) *The Views on Property in the Church During the First Three Centuries*. Thessaloniki, Patriarcal Institute for Patristic Studies.

HAMMAN, A.G. (1982) *Riches et pauvres dans l'église ancienne*. Paris, Desclée de Brouwer.

HOBBES, Thomas (1968) *Leviathan*. New York, Penguin Books.
_____ (1982) *Le citoyen ou les fondements de la politique*. Paris, Flammarion.
JANSSE, Lucien (1953) *La propriété. Le régime des biens dans les civilisations occidentales*. Paris, Éditions ouvrières.
JEAN XXIII (1964) *Mater et Magistra*. Paris, Fleurus.
JEAN-PAUL II (1981) *Le travail humain*. Montréal, Fides.
KRISTEVA, Julia (1981) *Le langage, cet inconnu*. Paris, Seuil.
LAJUGIE, Joseph (1963) *Les doctrines économiques*. Paris, Presses universitaires de France, 7e édition.
LENGELLÉ, M., NICOLET, C. et BERTHE, J.P. (1968) Esclavage, in *Encyclopaedia Universalis*. Vol. 6, p. 445-450.
LÉON XIII (s.d.) Rerum Novarum, in *Conditions des ouvriers et restauration sociale*. Saint-Céneré, Éditions Saint-Michel, p. 5-49.
LEPAGE, Henri (1983) *Demain le capitalisme*. Paris, Hachette.
_____ (1985) *Pourquoi la propriété*. Paris, Hachette.
LEVINAS, Emmanuel (1982) *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, Vrin.
_____ (1985) Religion et idée de l'infini, in Delacampagne, C. (éd.) *Douze leçons de philosophie*. Paris, La Découverte/Le Monde, p. 142-150.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1978) *Myth and Meaning*. Londres, Routledge and Kegan Paul.
LÉVY, Bernard-Henri (1983) *Le testament de Dieu*. Paris, Denoël/Gonthier.
LÉVY, Jean-Philippe (1972) *Histoire de la propriété*. Paris, Presses universitaires de France.
LIEBICH, André, éd. (1985) *Le libéralisme classique*. Québec, Presses de l'Université du Québec.
LOCKE, John (1984) *Traité du gouvernement civil*. Paris, Flammarion.
MACPHERSON, C.B. (1971) *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*. Paris, Gallimard.
_____, ed. (1978) *Property. Mainstream and Critical Positions*. Toronto, Toronto University Press.
_____ (1985) *Principes et limites de la démocratie libérale*. Montréal/Paris, Boréal Express/La Découverte.
MARTINEAU, Pierre (1979) *Les biens*. Montréal, Thémis, 5e édition.
MARX, Karl (1963) Thèses sur Feuerbach, in Marx, K. *Œuvres choisies*. Paris, Gallimard, tome 1, p. 159-164.
_____ (1972) *Manuscrits de 1844*. Paris, Éditions sociales.
_____ (1974a) Introduction à la critique de l'économie politique, in Marx, K. et Engels, F., *Textes sur la méthode de la science économique*. Paris, Éditions sociales, p. 110-187.
_____ (1974b) *Travail salarié et capital*. Moscou, Éditions du Progrès.
_____ (1977) *Le capital*. Paris, Éditions sociales, tomes 1, 2 et 3.
_____ (1978) Préface à la critique de l'économie politique, in Marx, K. et Engels, F., *Œuvres choisies*. Moscou, Éditions du Progrès, p. 183-187.
MARX, Karl et ENGELS, Friedrich (1962) *Manifeste du parti communiste*. Paris, Union générale d'éditions.
_____ (1968) *L'idéologie allemande*. Paris, Éditions sociales.
MERCIER, Guy (1985) Propriété privée, crédit, travail, in Ritchot G. et Feltz, C. (éd.), Forme urbaine et pratique sociale. Longueil/Louvain-la-Neuve, Le Préambule/Éditions Ciaco, p. 71-97.
MERRYMAN, John Henry (1969) *The Civil Law Tradition*. Standford, Standford University Press.
MILL, John Stuart (1978) Of Property, in Macpherson, C.B. (ed.) *Property. Mainstream and Critical Positions*. Toronto, Toronto University Press, p. 77-99.
_____ (1985) Principes d'économie politique, in Liebich, A. *Le libéralisme classique*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 341-377.
MORE, Thomas (1982) *L'Utopie*. Paris, Éditions sociales.
OWEN, Robert (1963) *Textes choisis*. Paris, Éditions sociales.
PAPAIOANNOU, Kostas (1972) *Marx et les marxistes*. Paris, Flammarion.
PAREL, A. (1979) Aquina's Theory of Property, in Parel, A. et Flanagan, T. (ed.) *Theories of Property. Aristotle to the Present*. Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press, p. 88-111.
PEJOVICH, Svetozar (1979) *Fundamentals of Economic. A Property Right Approach*. Dallas, The Fisher Institute.
PHILLIPS, Derek L. (1979) *Equality, Justice and Rectification. An Exploration in Normative Geography*. Londres/New York/San Francisco, Academic Press.
PIE XI (s.d.) Quadragesimo Anno, in *Condition des ouvriers et restauration sociale*. Saint-Céneré, Éditions Saint-Michel, p. 50-105.
PISANI, Edgard (1977) *L'Utopie foncière*. Paris, Gallimard.
PROUDHON, Pierre-Joseph (1966) *Qu'est-ce que la propriété ?* Paris, Garnier-Flammarion.

PRYOR, Frederich L. (1973) *Property and Industrial Organization In Communist and Capitalist Nations*. Bloomington/Londres, Indiana University Press.

RITCHOT, Gilles (1979) L'unité de la géographie, in Ritchot, G. (éd.) *Épistémologie et Géographie*. Québec, Université Laval, Département de géographie, Notes et documents de recherche nº 13, p. 5-49.

ROBERT, Serge (1978) *La logique, son histoire, ses fondements*. Montréal, Le Préambule.

ROGER, Jacques (1971) Introduction, in Rousseau, J.-J. *Discours sur les sciences et les arts*, suivi de *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris, Flammarion, p. 13-28.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1966) *Du contrat social*. Paris, Garnier-Flammarion.

_____ (1971) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, précédé de *Discours sur les sciences et les arts*. Paris, Flammarion.

SAINT-SIMON, Claude-Henri de (1965) *La physiologie sociale. Œuvres choisies*. Paris, Presses universitaires de France.

SORRE, Max (1968) *Rencontre de la géographie et de la sociologie*. Paris, M. Rivière.

THOMAS D'AQUIN (1947) *Somme théologique*. Paris/Rome, Tournai/Declée.

TULLY, J. (1979) The Framework of Natural Rights in Locke's Analysis of Property : A Contextual Reconstruction, in Parel, A. et Flanagan, T. (ed.) *Theories of Property. Aristole to the Present*. Waterloo (Ont.), Wilfrid Laurier University Press, p. 114-138.

VACHET, André (1971) *L'idéologie libérale*. Paris, Anthropos.

VAN STEENBERGHEN, Fernand (1985) *Études philosophiques*, Montréal, Le Préambule.

(acceptation définitive en septembre 1986)