

Avertissement : le présent texte est protégé par le droit d'auteur.

De la propriété possessive à la propriété expressive

Fichte, Hess, Marx

Par Franck FISCHBACH

Pour pouvoir être considérée comme une *philosophie sociale*, en un sens relativement précis du terme, une philosophie doit pouvoir répondre à un certain nombre de critères dont les principaux sont à mon sens les suivants. Il faut, premièrement, que cette philosophie se donne les moyens de distinguer la société de l'Etat, le social du politique ; il faut donc qu'elle reconnaisse une autonomie (fût-elle relative) à la société et à la vie sociale par rapport à l'Etat et à la vie politique. Deuxièmement, il doit s'agir d'une philosophie se concevant comme elle-même inscrite dans un contexte social, qu'elle se comprenne réflexivement elle-même comme une pratique savante et théorique liée à d'autres pratiques qui constituent un contexte historique au sein duquel elle se sait être elle-même située et sur lequel elle n'exclut pas d'exercer des effets en retour. Troisièmement, il faut qu'elle adopte, relativement à la société, un point de vue évaluatif autorisant une *critique* de la réalité sociale existante à l'aune de ce que cette philosophie conçoit comme *devoir être*. Enfin, quatrièmement, pour pouvoir relever d'une philosophie sociale, il faut que la démarche philosophique prenne une forme que je dirais « militante », au sens où elle s'adresse *consciemment* à des acteurs ou des sujets sociaux capables de s'approprier, sinon le point de vue même de la philosophie sociale, du moins ses principaux résultats, et capables par suite d'engager sur cette base une action transformatrice de la réalité sociale existante.

Or, il me paraît que la philosophie de Fichte répond à chacun de ces critères et que, dans l'histoire de la philosophie, elle est certainement l'une des premières dont on puisse le dire. Le montrer point par point pour l'ensemble de la philosophie fichtéenne serait une entreprise excédant largement ce qu'il est possible de faire dans le cadre limité qui est aujourd'hui le mien. Je ne le ferai donc que sur un point précis, à savoir la théorie fichtéenne de la propriété : depuis le *Fondement du droit naturel* de 1796 jusqu'à la *Doctrine de l'Etat* de 1813, Fichte fonde et soutient une conception tout à fait originale de la propriété dont il n'est pas exagéré de dire qu'elle a eu par la suite des conséquences déterminantes sur l'histoire de la philosophie sociale, et cela dans la très exacte mesure où la théorie fichtéenne de la propriété impliquait et portait en elle-même une critique radicale de la propriété privée et de l'individualisme possessif – ce qui ne devait cependant apparaître au grand jour qu'avec la reprise de cette théorie par ceux que je présenterai ici comme des héritiers majeurs de Fichte, à savoir Moses Hess et Karl Marx.

Si l'on met de côté les *Considérations sur la Révolution française*¹, dans lesquelles Fichte reprend à son

¹ Fichte, *Considérations destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française*, trad. J. Barni, Paris,

compte l'essentiel de la théorie lockéenne selon laquelle le travail fonde et légitime la propriété², Fichte élabore à partir du *Fondement du droit naturel*, puis dans *L'Etat commercial fermé* une nouvelle théorie de la propriété qu'il maintient ensuite sans changement jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à la *Doctrine du droit* de 1812 et la *Doctrine de l'Etat* de 1813. Je rappellerai ici les grandes lignes de cette nouvelle théorie de la propriété, mais, s'agissant ici de Fichte fondateur de la philosophie sociale, il faut immédiatement mettre l'accent sur deux choses : à savoir, premièrement, que la propriété est mise par Fichte au cœur du contrat social et donc que le contrat est bien chez Fichte d'abord un contrat *social*, au sens où le rôle de l'Etat est d'être le garant d'une institution elle-même *d'abord sociale*, qui n'est autre que la propriété elle-même. Le social pour Fichte n'est donc pas, comme chez Hegel, un domaine interne au politique, mais au contraire une réalité qui précède l'institution politique, celle-ci apparaissant comme le garant de droits qui sont d'abord des droits sociaux. Autrement dit, chez Fichte, la société précède l'Etat et elle peut donc aussi lui survivre, ce qui fait bien de Fichte le premier penseur d'un possible dépérissement de l'Etat. Deuxièmement, il faut également noter d'emblée que la théorie fichtéenne de la propriété se présente comme un instrument fondamentalement *critique*, au sens où elle permet la critique de la propriété telle qu'elle est instituée dans les faits et de la conception que l'on se fait habituellement de la propriété, la seconde n'ayant pas d'autre fonction que de légitimer la première.

« Dans le contrat de propriété, une partie déterminée du monde sensible est attribuée en propre, de façon exclusive, à chaque individu, comme sphère de son action. »³ Cette partie du monde sensible qui est attribuée en propre à chaque individu contient un certain nombre d'objets, notamment la matière du travail et les instruments du travail ; mais il faut aussitôt ajouter que ces objets ne sont pas *en tant que tels* attribués à l'individu, et qu'ils ne le lui sont que *eu égard à l'activité* à laquelle le droit lui est reconnu de se livrer. En d'autres termes, le droit de propriété porte sur une certaine *activité* et non pas sur des *choses* : ce qui est reconnu à l'individu, c'est un droit à être actif par lui-même dans une sphère déterminée, c'est-à-dire une sphère délimitée, d'activité, c'est donc un *droit au travail*. Fichte écrit ainsi dans le *Fondement du droit naturel* : « C'est une sphère pour sa liberté qui lui est attribuée en propre, et rien de plus. (...) Aussi loin, par conséquent, que s'étend la liberté qui lui est reconnue, aussi loin, mais pas davantage, s'étend son droit de propriété sur les objets. Il les reçoit exclusivement en vue d'un certain usage ; et c'est seulement de cet usage des dits objets et de tout ce qui nuit à cet usage, qu'il a le droit d'exclure qui que ce soit. C'est une activité déterminée qui constitue l'objet du contrat de propriété. »⁴ On voit clairement que ce qui est essentiel aux yeux de Fichte, c'est la question de ce qu'on peut bien appeler « la propriété des moyens de production ». Les moyens de production, c'est l'ensemble des choses qui sont attribuées à chacun en vue de lui permettre de déployer par lui-même, dans la sphère qui est la sienne, l'activité qui lui est reconnue comme propre. Mais il est clair que l'individu ne devient pas pour autant propriétaire de cet ensemble de choses qui constitue les « moyens de production » : ces moyens sont mis à sa disposition *par la société* en vue du déploiement de sa libre activité dans la sphère qui est reconnue comme sienne, de sorte que la propriété de ces mêmes moyens de production ne peut être qu'une propriété *elle-même sociale*.

La propriété est donc l'expression d'un droit à l'activité et non d'un droit sur les choses. Fichte le redit tel quel dans *L'Etat commercial fermé* : « J'ai décrit, note Fichte dès le premier chapitre, le droit de propriété en tant que droit exclusif à des actions, nullement à des choses ; (...) un droit de

Payot, 1974, Chap. 3, p.137-138.

² Locke, *Second traité du gouvernement civil*, Chap. V, §27.

³ Fichte, *Fondement du droit naturel d'après les principes de la Doctrine de la science*, trad. A. Renaut, Paris, PUF, 1984, p.221.

⁴ Fichte, *Fondement...*, §18, p.221-222.

propriété sur l'objet de l'action libre ne fait que découler du droit exclusif à l'action libre ».⁵ C'est donc bien d'un renversement complet de la conception de la propriété qu'il s'agit : alors que la conception traditionnelle, et par exemple encore kantienne, en fait d'abord un droit sur des choses d'où découle ensuite un droit à certaines actions sur et avec ses choses, Fichte fait au contraire de la propriété d'abord un droit à certaines actions déterminées, le droit sur les choses n'étant ensuite qu'une conséquence impliquée par ce droit fondamental à des actions. Aussi Fichte peut-il écrire que, « à [son] sens, l'erreur fondamentale de toutes les théories de la propriété opposées à la [sienne], la source première dont découlent toutes les assertions fausses, (...) c'est de poser la propriété première et originelle dans la possession exclusive d'une chose ».⁶ Et Fichte montre aussitôt après que les conséquences de cette conception de la propriété comme possession d'une chose, ce sont inévitablement les plus profondes inégalités sociales et politiques. Etant donné, explique-t-il ainsi, que, « entre toutes choses, les terres, le sol sont celles susceptibles d'être appropriées avec le plus d'évidence, excluant le plus sévèrement toute immixtion », il est alors inévitable que « la classe des grands propriétaires terriens ou alors la noblesse [soient] les uniques véritables propriétaires et les uniques citoyens formant l'Etat, les autres n'étant que simples accessoires, contraints d'acheter leur reconnaissance à n'importe quel prix, pourvu qu'il convienne aux premiers ».⁷ Fichte ne peut pas dire plus clairement qu'ici que la conception alternative de la propriété qu'il promeut a pour fin ultime d'empêcher une telle appropriation de la puissance sociale immédiatement traduite en monopole du pouvoir politique. La conception fichtéenne de la propriété se veut garante de l'égalité des droits et l'instrument de la promotion d'une véritable démocratie sociale.

Mais quelle est cette conception alternative de la propriété ? « En opposition à cette théorie, écrit Fichte, la mienne situe la propriété première et originelle, fondement de toutes les autres, *dans un droit exclusif à une activité libre déterminée* ».⁸ Contre tout reproche d'abstraction qu'on pourrait faire à ce droit à une activité libre, Fichte précise aussitôt que cette activité n'est évidemment pas sans objet : ce droit à une activité libre déterminée est en même temps un droit à faire usage de tel ou tel instrument de travail et de production, un droit à modifier et transformer telle ou telle matière, mais ce n'est en aucun cas un droit direct de propriété sur cet instrument de travail ou sur cette matière du travail. Le droit exclusif à une activité libre est donc aussi un droit d'utiliser tel moyen indispensable au déploiement de cette activité, de sorte que le droit de propriété se laisse préciser comme un « droit d'entreprendre exclusivement une action déterminée sur un certain objet, et d'exclure tous les autres humains de la même utilisation d'un même objet » – où il est clair que je n'ai le droit d'exclure les autres non pas de la propriété de l'objet, mais seulement de son utilisation, et que ce droit d'exclure est provisoire et ne vaut qu'aussi longtemps que l'objet en question est un moyen de l'activité à laquelle j'ai droit ; de sorte que, lorsqu'il cesse de l'être, cet objet retourne au pot commun, il redevient social, jusqu'à ce qu'il soit attribué à un autre dont l'activité propre et reconnue en droit exigera l'utilisation de ce même objet.

Mais qu'est-ce qui fonde en définitive l'idée fichtéenne selon laquelle la propriété est un droit à une activité libre et exclusive et non pas un droit à la possession exclusive d'une chose ? Pour le comprendre, il faut revenir au conflit spécifique auquel l'institution d'un droit de propriété entend permettre de mettre un terme. C'est alors qu'on s'aperçoit que le conflit entre propriétaires et non-propriétaires n'est pas premier et qu'il n'existe qu'à titre de conséquence d'un conflit primordial et plus originelle. Fichte pose ainsi la question fondamentale de savoir « de quelle

⁵ Fichte, *L'Etat commercial fermé*, trad. D. Schulthess, Lausanne, L'Âge d'homme, 1980, p.72.

⁶ *Ibid.*, p.108.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

façon plusieurs hommes (...) entrent en conflit et quel est proprement le lieu de ce conflit ».⁹ Et il répond que, « manifestement, les hommes n'entrent en conflit que par l'extériorisation active de leur force ».¹⁰ En d'autres termes, le conflit originel entre les hommes ne s'articule pas autour des choses : les hommes n'entrent en conflit que parce qu'ils sont des êtres actifs et agissants, dotés de forces naturelles qu'ils cherchent à extérioriser, c'est-à-dire à exprimer. Le motif originel du conflit entre les hommes, ce n'est pas *l'être de la chose possédée*, c'est *l'acte de l'individu s'exprimant*. Il n'y a donc conflit entre les propriétaires et les non-propriétaires que parce que les possessions exclusives des premiers ont pour conséquence de priver les seconds du droit qui est le leur d'exprimer leurs forces naturelles et essentielles. L'accumulation des choses entre les mains des propriétaires a pour conséquence certes de priver les non-propriétaires des mêmes choses, mais surtout et d'abord de les priver de la possibilité même d'exprimer leur être par le déploiement d'une activité propre. Mettre un terme au conflit des propriétaires et des non-propriétaires, ce ne sera donc pas soustraire aux premiers ce qu'ils ont en trop pour l'attribuer aux seconds – ce qui reviendrait à rester dans la logique de la possession des choses –, c'est bien plutôt sortir de cette logique grâce à l'attribution et à la reconnaissance à chacun d'un droit à l'expression de soi dans une sphère déterminée d'activité libre, et c'est donc individualiser l'activité, comme activité reconnue et garantie de l'expression de soi par soi, pour mieux socialiser les moyens de cette expression active de soi-même, et donc de socialiser les choses grâce auxquelles cette activité expressive s'accomplit.

Où l'on voit que la modification profonde que Fichte fait subir à la conception de la propriété, c'est de l'extraire du régime de *l'avoir possessif des choses*, pour la faire entrer dans le régime radicalement autre de *l'expression active de l'être*. Que ce point, une fois acquis ait été maintenu par Fichte jusqu'à la fin, une citation de la Doctrine de l'Etat suffit à l'attester : « que soit requise une *propriété* pour chacun, écrit Fichte, c'est-à-dire une sphère exclusive de son agir libre dans le monde sensible, ceci aussi est bien clair, de même que l'on doit partager de façon égale, c'est-à-dire faire en sorte qu'il revienne à chacun pour son travail autant de repos et de jouissance et, en définitive, autant de liberté et de loisir ».¹¹ On trouve là confirmation de ce que le droit de propriété porte non sur des choses, mais sur une sphère d'activité libre dans le monde sensible, conception elle-même encore confortée par ce que Fichte y dit de la nécessité d'un partage égal : significativement, ce ne sont pas des choses, par exemple les produits ou les bénéfices de l'activité, qui doivent faire l'objet de cet égal partage, mais encore quelque chose qui relève de l'activité elle-même, à savoir le « repos » et la « jouissance », la « liberté » et le « loisir ». Il s'agit que chacun, grâce au déploiement de son activité propre dans la sphère d'action qui est la sienne, puisse avoir un égal accès à la jouissance, au repos, au loisir, et à la liberté. Ce ne sont pas des choses ni des biens matériels qu'il s'agit de répartir également, mais une libre disposition de son activité propre, cette libre et égale disposition de l'activité incluant non seulement un droit égal à la déployer dans le travail, mais aussi un droit égal à en jouir pour elle-même, et même, en outre, un droit égal à mettre son activité au repos et donc à jouir du loisir.

Si la *Doctrine du droit* confirme donc pour l'essentiel la doctrine de la propriété acquise dès Jena, en revanche, elle lui donne un fondement ontologique dont on peut penser qu'il était sinon absent, du moins pas aussi explicite à l'époque de *L'Etat commercial fermé*. C'est que la *Doctrine de l'Etat* s'appuie sur l'idée désormais solidement établie selon laquelle le monde sensible ne peut pas être autre chose que ce qui est simplement requis pour l'institution en lui de ce qui *doit être* absolument, et donc ne peut pas être autre chose que le lieu de déploiement de l'activité libre et

⁹ *Ibid.*, p.109.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Fichte, *Doctrine de l'Etat* (1813). *Leçons sur des contenus variés de philosophie pratique*, trad. dir. par J.-C. Goddard & G. Lacaze, Paris, Vrin, 2006, p.213.

de ce qui doit être par l'acte de la liberté. « Le monde sensible *donné* se réduit par là, écrit Fichte, à la visibilité, à la représentabilité du monde supérieur, des créations de la liberté : avec toutes ces lois, le monde sensible n'est là qu'en vue de cela, il est la matière préexistante, la sphère sur laquelle la liberté projette ses créations ». ¹² On comprend alors que la conception de la propriété comme d'un droit portant sur des choses est directement dépendante de ce que Fichte appelle la « façon de voir non-philosophique ». Pour cette façon de voir, en effet, « ce qui est ultime est un être substantiel, (...) un être mort, fixe et subsistant ». ¹³ La façon de voir non-philosophique est en effet toujours peu ou prou « doctrine de la chose, doctrine de l'être, doctrine du monde » ¹⁴ et c'est ce que révèle tout particulièrement la conception de la propriété véhiculée par la façon de voir non-philosophique lorsqu'elle rapporte la propriété à la possession de choses matérielles, mortes et fixes. Quant à elle, la façon de voir philosophique est celle qui s'arrache à « l'absorption », à « l'emprisonnement », à « l'empêchement » dans l'être et qui « s'élève, en flottant librement au dessus de lui, à une conscience de cet empêchement même ». ¹⁵ Pour la façon de voir philosophique, en effet, « il n'y a nullement un tel être, mais seulement un être spirituel, c'est-à-dire un être libre, vivant, qui ne devient une image déterminée que par une limitation de la liberté et de la vie en lui » ¹⁶ et, surtout, *par* lui. Ces deux façons de voir, la non-philosophique et la philosophique, nous dit Fichte, « se rapportent donc l'une à l'autre comme la mort pure à la vie pure ». ¹⁷ Là où il n'y a qu'activité d'autodétermination s'élançant constamment au-delà de ses propres déterminations, la façon non-philosophique de voir les choses veut au contraire absolument trouver un « être stable », et il est ainsi inévitable qu'elle conçoivent la propriété précisément comme un droit à un tel être stable, comme un droit à des étant stables ou comme un droit à la stabilité même de l'être. Quand on adopte en revanche la manière philosophique de concevoir les choses, il n'est pas possible de voir la propriété autrement que comme un droit non sur des choses, mais comme un droit sur des actions, c'est-à-dire non comme un droit à la stabilité de l'être, mais comme un droit à la libre expressivité de l'activité, et donc comme un droit de chacun à une certaine sphère sensible qui ne soit pas autre chose que le simple réceptacle au déploiement par soi-même d'une libre activité auto-expressive.

Dans la première conception, ce qui est central et ce qui est considéré comme bien suprême, c'est la stabilité de l'être, la persévérance dans l'existence et le maintien de l'être en vie : cela nous donne une séquence qui part de l'être en vie considéré comme fin, qui passe à la propriété comme possession des moyens de maintenir la vie et la subsistance, et arrive à l'Etat comme à ce qui protège la possession de ces moyens et donc garantit la propriété. On obtient alors la division de l'humanité « en deux types fondamentaux : les *propriétaires* et les *non-propriétaires* », où les seconds n'ont d'autre perspective que leur propre soumission aux premiers et d'en devenir les fidèles serviteurs. ¹⁸ Dans l'autre conception en revanche, le bien suprême n'est pas la vie et la persévérance dans l'être, mais la liberté, la vie n'étant alors plus qu'un moyen au service de la liberté : dans cette perspective, où l'on préférera mourir plutôt que de vivre non-libre, l'enjeu de la propriété n'est pas la possession des moyens de vivre et de subsister, mais la conquête d'une sphère en laquelle manifester et exprimer sa libre activité – celle-ci, la libre activité, n'étant elle-même pas autre chose que l'apparaître de « ce qui apparaît en toute vie et doit y apparaître, à savoir la tâche morale ». Au regard de cette tâche, la vie elle-même ne peut pas être une fin, mais

¹² Fichte, *Doctrine de l'Etat*, trad. citée, p.74.

¹³ *Ibid.*, p.66.

¹⁴ *Ibid.*, p.64-65.

¹⁵ *Ibid.*, p.64.

¹⁶ *Ibid.*, p.66.

¹⁷ *Ibid.*, p.66.

¹⁸ *Ibid.*, p.91.

seulement un moyen ; et, la tâche morale étant infinie, la vie elle-même ne peut qu'être infinie et éternelle : elle n'a donc pas à être conservée en tant que telle et il ne peut pas davantage être question d'accumuler les moyens, les biens, les possessions permettant de conserver une vie qui n'a pas à l'être. « La vie et sa conservation ne peuvent jamais être une fin, mais seulement un moyen »¹⁹, et, qui plus est, un moyen dont la préservation et la conservation ne doivent pas nous occuper pour la raison que la vie étant l'apparition d'une fin infinie (la tâche morale éternelle), elle ne peut elle-même qu'être « absolument immortelle ».²⁰ Mais, si la vie ne vaut que comme moyen de l'apparaître de la tâche morale infinie, ce n'est pas n'importe quelle vie qui peut être une telle apparition : seule peut l'être une vie *libre* et il faut donc que « la vie soit *libre*, qu'elle se détermine de façon absolument autonome et à partir d'elle-même ». Il faut donc se tenir prêt au sacrifice de toute possession et de tout bien si ces biens ne peuvent être conservés qu'au prix d'une vie de non-liberté, et il faut être prêt à renoncer à la vie même plutôt que d'accepter une vie non-libre. L'Etat existant, dès lors qu'il est l'Etat au service des propriétaires et de la propriété, et non pas l'Etat au service de la liberté, cet Etat, comme dit Fichte, est « mort » pour moi « en tant qu'*Etat*, en tant que point de développement possible d'un règne du droit ».²¹ Cet Etat de la propriété et de la non-liberté ne me laisse pas d'autre possibilité que de lui déclarer la guerre et d'entrer en révolution : « mobilisation de toutes les forces, écrit Fichte, combat à la vie à la mort, pas de paix sans victoire complète, c'est-à-dire sans garantie totale contre toute atteinte à la liberté ; pas d'égards ni pour la vie, *ni pour la propriété*, nul calcul sur une paix future. »²²

Voilà des accents révolutionnaires qui ne pouvaient pas laisser indifférente la génération des démocrates radicaux des années 30 et 40. Aussi, lorsque Moses Hess écrit en 1844 dans son article *Philosophie de l'action*, que « le but du socialisme n'est pas différent de celui de l'idéalisme, à savoir : ne rien laisser subsister de l'ancien fatras que l'activité », et lorsque, dans le même texte, il note que « Fichte est allé plus loin que la philosophie contemporaine » tandis que « les jeunes-hégéliens sont dans la conscience théologique jusqu'au coup »²³, il ne s'agit pas, de la part de Hess, d'un simple hommage de circonstances rendu à Fichte, mais d'une authentique reconnaissance de dette à son endroit. Développant une philosophie du Moi, c'est-à-dire de l'esprit individuel²⁴ agissant, vivant, s'autodéterminant et franchissant chaque fois chacune de ses déterminations comme « une étape de son développement »²⁵, Hess explique qu'un tel esprit (ou Moi) renonce à « s'appréhender soi-même comme étant vivant ou actif » à partir du moment où il entend « se saisir et se fixer matériellement, par où la libre action devient fait objectif qui le limite, par où l'être-pour-soi spirituel devient propriété matérielle qui (...) nie sa liberté, entrave et fige le flux de sa vie, de son mouvement ».²⁶ Il faut d'abord souligner que la critique hessienne de la propriété matérielle de type possessif se fait sur la base d'une ontologie philosophique extrêmement proche de celle de Fichte. De même que Fichte opposait la philosophie à la non-

¹⁹ *Ibid.*, p.96.

²⁰ *Ibid.*, p.96.

²¹ *Ibid.*, p.99.

²² *Ibid.*, p.99.

²³ Moses Hess, *Philosophie de l'action*, in : Gérard Bensussan, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme (1836-1845)*, postface de F. Fischbach, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2004, p.187.

²⁴ « L'esprit » dont il est question dans la *Philosophie de l'action* de Hess est toujours à comprendre comme un esprit *individuel*, et non comme « l'esprit du peuple » ou « l'esprit du monde » hégélien. Hess donne pour synonymes les termes suivants : « l'individu véritable – l'esprit conscient de soi, l'homme libre » (*ibid.*, p183). L'esprit, pour Hess, c'est le Moi conscient de soi en tant que Moi.

²⁵ *Ibid.*, p.194.

²⁶ *Ibid.*, p.195-196.

philosophie comme la doctrine de la connaissance ou de la science à la doctrine de l'être ou doctrine de la chose, de même que Fichte opposait « la philosophie à la non-philosophie en ce que cette dernière admet un être stable, au contraire de la première qui ne donne de valeur qu'à la connaissance »²⁷, de même que Fichte opposait la non-philosophie qui part d'un « être matériel, d'un être mort, fixe et subsistant » à la philosophie qui part d'un « être spirituel, c'est-à-dire d'un être libre, vivant », d'un être animé d'une « vie s'imaginant absolument elle-même, animé d'une « force imageante » dont « la somme des images est la conscience de nous tous »²⁸, de même Moses Hess commence-t-il par poser que « la première chose (et la dernière) que je connais, c'est justement l'action de mon esprit, ma connaissance »²⁹ : pour Hess comme pour Fichte, le point de départ n'est pas « je sais que je suis », mais « je sais que je pense » ; or, « je sais que je pense » veut dire que « je suis *actif* et non pas que je *suis* »³⁰ ; ainsi donc, « ce n'est pas l'être, mais l'action »³¹ qui est le commencement et la fin ». ³² Dans l'identité absolue du pensant et du pensé exprimée par le « je sais que je pense », l'identité du « je » lui-même n'est pas autre chose que l'identité à soi d'un acte, et non pas l'identité d'un être : pour parler de l'être du pensant ou de l'être du pensé, il faut avoir dissocié, décomposé leur identité telle qu'elle est vécue dans le « je sais que je pense », c'est-à-dire dans l'action de mon esprit. Il faut avoir figé l'activité qu'est le « je » du « je pense » pour obtenir l'être du pensant ou l'être du pensé : alors, écrit Hess en reprenant les termes mêmes de Fichte, « le vivant devenir se mue en être mort »³³, et l'on prend pour réel et pour existant ce qui ne l'est justement pas, à savoir « ce noir *néant* qui se nomme *être* et se désigne comme l'acte figé de la conscience de soi, [son acte] fixé au beau milieu de son activité ».³⁴

C'est bien sur cette base philosophique là que Hess engage ensuite une critique résolue de la propriété, plus précisément de ce qu'il appelle la « propriété matérielle », par opposition à la « propriété spirituelle », terme que Fichte n'aurait certainement pas désavoué. « *La propriété matérielle*, écrit Hess, *c'est l'être-pour-soi de l'esprit devenu idée fixe* ». ³⁵ L'attachement à la propriété matérielle provient de l'impuissance à « considérer l'activité comme but se suffisant à lui-même » et du fait que l'on a « constamment saisi la jouissance comme étant coupée de l'activité »³⁶ L'attachement à la propriété est ainsi le fait de celui qui, « de sa vie, de son activité, ne retient que l'apparence, le *reflet*, comme si ce reflet était sa vraie vie, sa propriété réelle, sa véritable action ».³⁷ Le propriétaire prend pour réel ce qui ne l'est pas et qui n'a d'existence que comme dépôt apparaissant de son activité, cette dernière étant seule effectivement réelle. Incapable de jouir de son activité et de l'expression de son activité propre *dans le présent* de son autodéploiement, il n'en peut jouir qu'*au passé*, après coup et seulement *post actum* dans les résultats de cette activité. Ce qui nous donne ce sujet qui, « pour parvenir à la jouissance de soi, de sa vie, de son activité, doit retenir l'objet séparé de lui comme sa *propriété* ». ³⁸ Ce sujet, parce qu'il a placé son essence dans l'être et non dans son propre acte, doit à tout prix conserver et s'approprier l'être produit, au

²⁷ Fichte, *Doctrine de l'Etat*, trad. citée, p.71.

²⁸ *Ibid.*, p.66.

²⁹ Hess, *Philosophie de l'action*, éd. citée, 173.

³⁰ *Ibid.*, p.173.

³¹ Hess utilise le terme de *Tat*, qu'il vaudrait mieux rendre par « acte » que par « action » (celle-ci se disant *Handlung*).

³² *Ibid.*, p.173.

³³ *Ibid.*, p.174.

³⁴ *Ibid.*, p.174.

³⁵ *Ibid.*, p.196.

³⁶ *Ibid.*, p.188.

³⁷ *Ibid.*, p.188.

³⁸ *Ibid.*, p.188.

risque, sinon, de se perdre lui-même. La propriété, au sens positif du terme – que Hess définit comme « l'être-pour-soi de l'esprit » –, ne réside nulle part ailleurs que dans l'activité même de l'esprit ou du Moi : mais, explique Hess, « la propriété cesse d'être ce qu'elle doit être pour l'esprit, à savoir son être pour soi, si, dans la création, ce n'est pas l'action, mais le résultat, la créature, qui est saisi et fixé à toute force comme être-pour-soi de l'esprit. »³⁹ Hess rapporte alors cette dénaturation de la propriété en possession de l'être-produit aux conditions dans lesquelles s'effectue le travail et il ouvre la voie à une critique de la propriété qui soit en même temps une critique de l'aliénation. Les conditions du travail sont en effet telles qu'en elles l'individu est empêché « d'appréhender le travail ou la manifestation extérieure de soi-même par le travail comme son action libre, comme sa vie propre ». ⁴⁰ Les conditions du travail sont donc telles qu'elles empêchent l'individu de vivre et d'expérimenter son travail comme l'expression de son activité propre, qu'elles l'empêchent de jouir du travail comme du déploiement et de l'affirmation de son auto-activité. Du coup, la jouissance étant impossible dans l'activité elle-même, elle ne peut plus être recherchée que du côté des produits de cette activité : faute de pouvoir « appréhender le travail comme son action libre », l'individu « le saisit au contraire comme altérité matérielle »⁴¹ et il cherche dans cette altérité matérielle, c'est-à-dire dans la chose produite, la confirmation de ce qu'il se représente illusoirement comme son être propre. L'individu qui veut jouir de soi dans l'être et qui veut garantir son être propre par la possession des choses, c'est pour Hess l'individu aliéné, c'est-à-dire privé de la jouissance de soi dans son activité. Cet individu aliéné est animé d'une « soif d'être » et « c'est justement la *soif d'être*, la soif de subsister comme individualité déterminée, comme Moi limité, comme essence finie, qui mène à la *soif d'avoir* ». ⁴² Or c'est bien à cette « soif d'avoir », thématiquée par Hess dans la *Philosophie de l'action*, que Marx fait explicitement référence dans les *Manuscrits de 1844* lorsqu'il dénonce le « sens de l'avoir » comme « la pure et simple aliénation de tous les sens ». ⁴³ Pour que les hommes soient animés d'une telle « soif d'avoir », il fallait qu'ils soient « réduits à cette pauvreté absolue » qu'est la propriété privée en tant qu'elle « nous a rendus si sots et bornés qu'un objet ne devient le nôtre qu'à partir du moment où nous l'avons (...), ou à partir du moment où il est immédiatement possédé par nous, mangé, bu, porté sur notre corps, habité par nous, etc. ». ⁴⁴ Marx reprend ici complètement à son compte une critique de la propriété comme possession d'une chose, au profit d'une conception alternative de la propriété comme jouissance de l'expression active de soi. Même l'acte de manger peut se concevoir autrement que, de manière possessive, comme pure consommation et assimilation, et peut au contraire être conçu comme l'une des modalités de notre être actif et vivant. C'est ce que Marx veut dire quand il écrit ceci : « moins tu manges, moins tu bois, moins tu achètes de livres, moins tu vas au théâtre, au bal, au bistrot, moins tu penses, moins tu aimes, moins tu fais de la théorie, moins tu chantes, moins tu peints, moins tu te bas à l'épée etc., et plus tu *épargnes*, et *plus grand* devient ton magot – que ne boufferont ni les mites ni la poussière – ton *capital* ». ⁴⁵ Autrement dit, moins tu agis, moins tu vis, moins tu jouis de l'activité humaine comme activité multiforme, et plus tu possèdes, de plus de choses tu es propriétaire. Ou, comme dit Marx : « moins tu *es*, moins tu exprimes ta vie, et plus tu *as*, plus grande est ta vie *sans expression*, plus tu accumules de ton être aliéné ». ⁴⁶

³⁹ *Ibid.*, p.196.

⁴⁰ *Ibid.*, p.196.

⁴¹ *Ibid.*, p.196.

⁴² *Ibid.*, p.196.

⁴³ Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, ma traduction, p.79.

⁴⁴ *Ibid.*, p.79.

⁴⁵ *Ibid.*, p.112.

⁴⁶ *Ibid.*, p.112.

Qu'il y ait donc chez Marx, dès les *Manuscrits de 1844*, une critique de la propriété privée comme possession, on le sait, mais que cette critique ne soit pas celle de la propriété *en tant que telle* et qu'elle s'accomplisse au bénéfice de la promotion d'une conception alternative de la propriété, c'est ce qui est moins connu – or c'est précisément sur ce point que Marx apparaît clairement comme un héritier de Fichte, certes au moins en partie⁴⁷ par la médiation de Hess.

Marx explique en effet dans les *Manuscrits de 1844* qu'il faut s'attendre à une première négation de la propriété privée, mais que ce ne sera pas la bonne, justement parce qu'elle sera *première*, c'est-à-dire immédiate, abstraite et, en définitive elle-même encore négative. En d'autres termes, la première négation de la négation, la première suppression de la propriété privée ou la première émancipation ne peut qu'être à son tour négative, elle ne peut être immédiatement positive et affirmative. Cette première négation est un moment inévitable et nécessaire, elle est celle que Marx pense être imminente en 1844 et qu'il n'imagine pas pouvoir être autre chose qu'une catastrophe : c'est ce qu'il appelle le communisme « brut » ou « grossier ». Cette première négation de la négation, elle-même encore négative, est une phase historique essentiellement violente, destructrice et abrutissante. C'est la phase de destruction de la propriété privée qui ne fait en réalité que l'universaliser en réalisant d'un coup tous les aspects négatifs : ce premier communisme intervient brutalement à un moment où, écrit Marx, « le règne de la propriété *chosale* est tellement grand par rapport à lui qu'il veut anéantir *tout* ce qui n'est pas susceptible d'être possédé par tous en tant que *propriété privée* ; il veut, de manière *violente*, faire abstraction du talent, etc., la *possession* physique, immédiate vaut pour lui comme l'unique but de la vie et de l'existence ; la détermination du *travailleur* n'est pas supprimée, mais étendue à tous les hommes ; le rapport de la propriété privée reste le rapport de la communauté au monde des choses » (p.84). Cette première négation de la propriété privée ne fait qu'abolir la multiplicité ou la diversité *des* propriétaires privés, et elle ne parvient à rien d'autre qu'à instituer la communauté comme l'*unique* propriétaire privé. Autrement dit, ce n'est pas qu'il n'y a plus de propriété privée, c'est que tout – les choses comme les individus – sont immédiatement la propriété de la communauté elle-même. En supprimant la propriété de façon immédiate, on supprime en même temps ce qui en est inséparable, à savoir l'individualité humaine, abolie au profit de la communauté comme propriétaire unique. « Ce communisme – en ce qu'il nie partout la *personnalité* de l'homme – n'est précisément que l'expression conséquente de la propriété privée, qui est elle-même cette négation. La *jalousie* universelle, se constituant en puissance, est la forme cachée sous laquelle se réalise la *cupidité* et sous laquelle elle ne fait que se satisfaire d'une *autre* manière. (...) Ce qui atteste, poursuit Marx, à quel point cette suppression de la propriété privée n'est pas une appropriation réelle, c'est justement la négation abstraite du monde entier de la culture et de la civilisation ; le retour à la simplicité *non naturelle* de l'homme *pauvre* et sans besoins qui ne va pas au-delà de la propriété privée, mais qui au contraire n'est même pas encore parvenu jusqu'à elle » (p.84-85). Cette première suppression de la propriété privée apparaît comme une rechute en deçà d'elle, comme une régression vers une simplicité qui se présente comme naturelle mais qui, en réalité, et Marx y insiste, ne l'est pas du tout. Ce « communisme brut » croit revenir à la nature en niant le besoin humain : il ne voit pas qu'il nie en fait l'être naturel de l'homme précisément en tant qu'il est un être de besoins. C'est pourquoi Marx peut dire de ce communisme niveleur, réducteur de l'individualité, négateur de la culture – ressemblant fort en définitive au « socialisme réel » dont

⁴⁷ Je dis « en partie » parce qu'il n'est pas du tout exclu que Marx ait puisé lui-même *directement* à la source fichtéenne, sans passer par la médiation de Hess. On sait en effet, grâce à une lettre fameuse du jeune Marx à son père, la connaissance précoce que Marx a eue de la pensée de Fichte dès ses années d'étude à Berlin : « à partir de l'idéalisme que, soit dit en passant, j'ai comparé avec et nourri de l'idéalisme de Kant et de celui de Fichte, j'ai été conduit à chercher l'idée dans la réalité elle-même » (Marx, Lettre à son père du 10 novembre 1837, in : Marx/Engels, *Werke*, Band 40, Berlin, Dietz Verlag, 1990, p.8).

tant d'hommes ont eu à souffrir – qu'il « n'a pas encore saisi l'essence positive de la propriété privée et a tout aussi peu compris la nature *humaine* du besoin » (p.86). Mais c'est aussi et précisément la réalisation ou l'épuisement de tout le négatif de la propriété privée qui permet qu'en soit saisie l'essence positive, de même que c'est la négation du besoin et de la richesse humaine par le communisme brut qui permet de saisir que l'absence de besoin et la pauvreté ne sont précisément pas humaines, tout comme c'est le passage par la négation brutale de l'individualité qui permet de saisir l'émancipation comme n'étant pas autre chose que l'exigence même de réalisation, d'accomplissement et d'épanouissement de l'individualité. Ce que le communisme brut porte à son comble en tant que caractère négatif de la propriété privée, c'est l'identification de la propriété privée à une logique de la possession ou de l'*avoir* – logique qu'il accomplit en attribuant toute possession à la seule communauté. Mais le fait de mener à son terme la logique possessive de la propriété privée en tant qu'elle en constitue le côté négatif est aussi ce qui permet d'affirmer que le positif de la propriété privée tombe du côté de l'être, par opposition à l'*avoir*. Le positif de la propriété privée, que Marx reconnaît en parlant de « la nécessité historique de la propriété privée » (p.88), ce n'est pas que l'homme possède ses objets, qu'il les *ait*, mais qu'il les *soit*, que ses objets (ceux dont il a besoin et ceux qu'il produit) ne soient pas autre chose que l'être même de l'homme rendu objectif et exprimé par lui-même. C'est pourquoi Marx peut écrire que « la suppression positive de la propriété privée, c'est-à-dire l'appropriation *sensible* de l'essence et de la vie humaines, de l'homme objectif, de l'*œuvre* humaine pour et par l'homme, ne doit pas être comprise seulement au sens de la *jouissance immédiate* et unilatérale, au sens de la *possession*, au sens de l'*avoir* » (p.90).

L'exigence dont la propriété privée est positivement porteuse, ce n'est donc pas l'exigence de la possession, c'est l'exigence que les hommes se réalisent, s'objectivent et s'expriment dans les objets qu'ils produisent, dans les œuvres qu'ils engendrent. Telle est donc l'essence positive de la propriété privée que le second communisme a pour charge de réaliser, après que le premier communisme a conduit à son terme la réalisation de l'essence négative, possessive de la propriété privée : c'est l'exigence que les hommes puissent être effectivement et *en acte* présents à eux-mêmes et les uns aux autres dans leurs propres œuvres, qu'il s'agisse des objets manufacturés ou des œuvres de l'esprit, qu'il s'agisse d'une valeur d'usage, d'un outil, d'un objet d'art ou d'une œuvre de la pensée. La suppression de la propriété privée et la sortie de l'aliénation impliquent donc bien pour Marx une réappropriation, toute la difficulté étant de comprendre que cette réappropriation échappe à la logique de la possession – ce qui ne peut être compris qu'après que la logique négative de la possession ait été menée à son terme par le communisme brut. La réappropriation positive n'est pas l'appropriation des objets et des moyens de les produire, fût-elle collective : c'est la réappropriation de soi dans l'objet, c'est la réappropriation des hommes par eux-mêmes au sein de la réalité objective qu'ils sont historiquement et socialement engendrée, dans laquelle ils ont exprimé leur être. Il ne s'agit donc pas pour Marx de s'approprier les objets, de réintérioriser les objets dans les sujets qui les ont produits, mais que les hommes parviennent à affirmer leur être propre comme un être exprimé dans et par ce que Marx appelle « l'industrie humaine ».

« Rien n'est à eux, tout est à nous ! », avons-nous pu entendre en France lors de récents mouvements sociaux. A ce mot d'ordre, dont la radicalité révolutionnaire n'a rien à envier aux déclarations d'un Abbé Sieyès à la veille de l'ébranlement de 1789, je crois que nous pouvons donner un sens sur la base de la critique de la propriété possessive menée par la philosophie sociale entre Fichte et Marx. On se méprendrait complètement si l'on voyait là un appel à s'approprier collectivement les richesses possédées par quelques uns, au sens de mettre purement et simplement la main sur ces richesses et d'instituer un propriétaire collectif en lieu et place des propriétaires individuels. Il s'agit d'autre chose, et de bien davantage : il s'agit d'instaurer un *usage commun* des richesses, de rendre les biens à un usage commun – ce qui n'est pas la même chose qu'une propriété collective.

Alors que la propriété collective reste prise dans un rapport aux biens en tant que choses matériellement existantes, *l'usage commun* s'émancipe du rapport aux choses et promeut la dimension de l'activité : rendre les choses communes, cela veut dire faire d'elles le lieu commun du déploiement et d'expression de soi d'une activité à chaque fois libre et singulière, cela veut dire socialiser les choses de telle manière que chacun, dans l'usage qu'il en fait, puisse y exprimer son être le plus propre dans et par l'activité à chaque fois singulière qu'il y déploie.